

علم خدا در اندیشه سهروردی

منصور ایمانپور^۱

چکیده

علم خدا یکی از مباحث کلیدی در فلسفه اسلامی محسوب می‌شود و آرای متنوعی را فلاسفه و اهل نظر در این خصوص مطرح کرده‌اند. یکی از این آرای کثیر، نظر شیخ اشراق در این زمینه است. او از یک سو واجب تعالی را عین نور و ظهور بی نهایت معرفی می‌کند و علم را همان ظهور می‌داند و از سوی دیگر حقیقت واجب تعالی را «صرف الوجود» و «کل الوجود» و «غنی مطلق» و «بی نهایت» و «معطی همه اشياء و واجد حقایق آنها» می‌داند. بنابراین می‌توان گفت که او نیز مطابق نظام فلسفی خویش به علم مطلق و پیشین واجب تعالی معتقد بوده و بر مبنای مکتب فلسفی خویش به اثبات آن نیز همّت گماشته است. پس اشکالی تحت عنوان نفی علم پیشین و تفصیلی خداوند به اشياء، متوجه او و نظام فلسفی اش نمی‌شود. مضاف بر آن، شیخ اشراق علم خدا را به وجودهای عینی همه اشياء اعم از مجردات و مادیات علم حضوری مبتنی بر قهر و تسلط اشراقی می‌داند و هیچ موجود و ذره‌ای را از این علم و بصر خداوند، پنهان و مستور نمی‌داند. بنابراین همه موجودات ممکن پس از ایجاد نیز مشمول علم حضوری و بصر فراگیر حق تعالی هستند. تشریح نظر شیخ اشراق در ساحت‌های فوق و گزارش اشکالات متأخرین بر نظر او و نقد آن اشکالات بر پایه نظام فلسفی حکمه الاشراق، وظیفه ای است که این مقاله عهده‌دار انجامش است.

کلید واژه‌ها: علم خدا، سهروردی، عنایت خدا، صرف الوجود، حکمة الاشراق

۱. استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت معلّم آذربایجان

طرح مسئله

یکی از مسائلی که همیشه در حوزه فلسفه اسلامی محلّ بحث و نزاع فکری بوده و هست، مسئله علم واجب تعالی است. فیلسوفان و متکلمان و عرفای اسلامی با تکیه بر مبانی نظام فکری خویش، آرای فراوان و متنوعی در این خصوص عرضه کرده‌اند و همین طرح دیدگاهها و تضارب آرا، هم به روشن شدن محلّ نزاع و تعیین شقوق مختلف مسئله علم باری تعالی کمک کرده و هم به تعمیق مباحث و تدلیل مطالب منجر شده است.

بی تردید رای هر یک از متفکران مذکور را به دو صورت می‌توان مورد تفسیر و بررسی قرار داد: الف- عبارتهای پراکنده آنها در آثارشان، گردآوری شود و با استناد به همین عبارتها رای آنها تفسیر گردد و مورد داوری قرار گیرد. ب- مسئله مورد بحث به نظام فلسفی و مبانی مکتب آنها عرضه شود و با تکیه به آن مبانی، پاسخ اصلی پرسش ما آشکار گردد. رویکرد ما در این مقاله همان رویکرد دوم، و روش ما نیز توصیفی-تحلیلی است.

بنابراین مسئله اصلی این مقاله آن است که نظام فلسفی سهروردی، چگونه مسئله علم واجب تعالی را به خودش و به ماسوایش تبیین و توجیه می‌کند و آیا اشکالات مطرح شده توسط فیلسوفان متأخر، بر رای او در این زمینه به خصوص در باب علم پیشین خداوند به معلولاتش، موجه و قابل دفاع هستند یا نه؟

علم خدا به خودش از منظر شیخ اشراق

یکی از مسائلی که در خصوص علم خداوند در میان فیلسوفان اسلامی مطرح بوده است، مسئله علم خداوند به خودش می‌باشد. پرسش اصلی در این زمینه این است که آیا خداوند به عنوان نخستین و کاملترین موجود، به خودش علم دارد یا نه؟ مدّعی همه فیلسوفان اسلامی اعمّ از مشائی و اشراقی و صدرائی این است که واجب تعالی به خودش علم دارد و علم او نیز در مقام مصداق عین ذات او و عین صفات ذاتی دیگر است و همان طور که ذات او بسیط و بی نهایت است علم او نیز - که عین ذات اوست - بسیط و بی نهایت است (فارابی، ۱۳۶۱، ۹۵-۹۶؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ۳۲). واضح است که مبنای فیلسوفان پیش از شیخ اشراق در این زمینه همان تجرّد واجب تعالی از ماده است و آنها با استناد به تجرّد واجب الوجود از ماده و اوصاف مادی، به عالم بودن او به ذاتش حکم نموده‌اند (همان).

سهروردی نیز همچون فلاسفه پیش از خود، علم خداوند به خودش را باور داشته و بر اساس اصول فلسفی خود به تفسیر و اثبات آن پرداخته است. استدلالهای او در اثبات این مدعا را در قالب سه استدلال می‌توان دسته بندی و عرضه کرد: الف- بر اساس مبنای هستی‌شناسی او، واجب تعالی نورالانوار است (۱۳۷۲، ۱/ ۴۶۵) و از سوی دیگر نور محض در مقام ذات خود، ظاهر و مظهر است و در این روشنی و روشنگری خویش بی‌نیاز از هر چیز دیگر است. بنابراین او عین ظهور و علم است (همو، ۱۳۷۲، ۲/ ۱۲۴). پس می‌توان گفت که او نور محض است و هر نور محضی عین ظهور و علم است؛ بنابراین او عین ظهور و علم است (همان، ۱۵۲). ب- استدلال دیگری که شیخ اشراق در آثار مختلفش و به عنوان یک مبنای متخذ از یک رؤیای روحانی و ملکوتی (همو، ۱۳۷۲، ۱/ ۱۷۲) جهت اثبات علم خداوند متعال به خودش مطرح کرده است، به این صورت است که هر کمالی از جمله علم به خود، به موجود بماهو موجود صادق باشد و موجب تکثیر نگردد، به امکان عام به وجود واجب تعالی نیز صادق خواهد بود؛ ازسوی دیگر هر صفت کمالی که به امکان عام به واجب تعالی حمل شود، به نحو ضرورت به او صادق خواهد بود؛ بنابراین علم به خود نیز برای واجب تعالی به نحو ضروری صادق است (همان، ۴، ۱۳۸۰/ ۲۲۲).

ج- استدلال دیگری که بر پایه مبنای حکمت اشراق و سخنان خود سهروردی در آثار مختلفش می‌توان تنظیم کرد به این صورت است که وجود حق تعالی، وجود صرف و بسیط است و با هیچ چیزی آمیخته نیست (همو، ۱۳۷۲، ۱/ ۳۴-۳۵) و چنین موجودی مجرد از ماده (همان، ۷۳) و عاری از هر گونه نقص و قوه و امکان است (همان، ۳۲۷؛ و ۱۳۷۳، ۱/ ۱۰۱). از سوی دیگر هر موجود مجردی (همچون نفس) عالم به خود و غیر غائب از خودش است. بنابراین واجب تعالی نیز عالم به خود و غیر غائب از خودش است و به جهت شدت و قوت تجردش، عالمترین موجود به خودش می‌باشد (همو، ۱۳۷۲، ۱/ ۷۲-۷۳).

نکته‌ای که شیخ اشراق برحسب مبانی فلسفی خویش و در قالب عبارتهای گوناگون بدان تاکید می‌کند همان بساطت توأم با غیرمتناهی بودن نورالانوار و وجود صرف حق تعالی است (۱۳۷۲، ۱/ ۳۹۴؛ و ۱۶۹/ ۲) و این مبنا چنان در نظر او بااهمیت است که بارها بدان تاکید می‌کند و نظریه خود را درباب عینیت کمالات خدا باذاتش براساس آن تنظیم و ارائه می‌نماید. بنابراین گرچه علم خداوند عین ذات او و ذات او عین حیات و قدرت اوست (همو، ۱۳۷۲، ۱/ ۷۵)،

لکن «در واجب الوجود کثرت جهات و صفات محال است و او یکیست از همه وجوه» (همو، ۳/۱۳۷۳، ۴۰) و در واقع «نورالانوار و حدتی است که شرطی در ذات او مطرح نیست» (همو، ۱۳۷۲، ۲/۱۲۲). به بیان دیگر او «کله الوجود و کل الوجود» (همان، ۱/۳۵) است.

علم پیشین واجب تعالی به معلولاتش

یکی از معضلاتی که درباب مسئله علم حق تعالی برای فیلسوفان مسلمان مطرح بوده و موجب تفرق آنها و موضع گیریهای گوناگونشان دراین زمینه گردیده است، علم واجب تعالی به اشیاء، پیش از ایجاد آنهاست. آنهاجملگی با این پرسش مواجه بودند که چگونه واجب تعالی باحفظ بساطتش، علم تفصیلی به اشیاء در ازل دارد؟ به بیان دیگر چگونه می توان تصور و تصدیق نمود که یک موجود بسیط، پیش از ایجاد معلولاتش به یکایک آنها به نحو تفصیلی علم دارد و در همان حال بساطت او نیز محفوظ است؟

فیلسوفان مشائی با استفاده از یک دسته قواعد فلسفی، علم واجب تعالی به خودش را مستلزم علم به معلول قلمداد کرده (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۹۷) و براساس صورت نظام ربائی برخاسته از آن علم، به تفسیر و توجیه علم پیش از ایجاد و پس از ایجاد واجب تعالی پرداخته اند. (همان، ۱۲۲-۱۲۳)

در خصوص موضع اصلی بنیان گذار حکمت اشراق در مواجهه با پرسش مذکور نیز تلقیهای گوناگون میان فیلسوفان پس از او وجود دارد. ملاصدرا- بنیان گذار حکمت متعالیه- با اعتراف به صعوبت و غموض این مسئله، هر دو فیلسوف بزرگ یعنی ابن سینا و سهروردی را نسبت به حل آن عاجز دانسته و کشف این مطلب را دستیابی به تمام حکمت حقه الهی قلمداد کرده است (۱۳۸۰، ص ۱۹۰-۱۹۱). او در برخی از آثارش نظر شیخ اشراق را از اثبات علم تفصیلی واجب تعالی در مقام ذاتش به حقایق اشیاء قاصر دانسته است (همان، صص ۲۱۳ و ۲۱۵) و در برخی دیگر از آثارش او را به نفی و انکار علم تفصیلی و اجمالی خدا در مقام ذات به حقایق معلولها، متهم نموده است (۱۳۶۸، ۶/۲۶۱). حکیم سبزواری- پیرو مکتب حکمت متعالیه- نیز نفی علم تفصیلی خدا در مرتبه ذاتش به اشیاء را، اشکال اصلی نظر شیخ اشراق قلمداد کرده است؛ لکن علم اجمالی واجب تعالی را در مقام ذات به حقایق اشیاء مورد اتفاق همه حکیمان الهی از جمله شیخ اشراق دانسته است (۱۴۱۳ق، ۲/۵۹۲؛ همو، ۱۳۶۸، ۶/۲۶۱ تعلیقه). موضع علامه

طباطبائی در این زمینه یعنی تفسیر رای شیخ اشراق، نیز همان تلقی مرحوم سبزواری در این زمینه است. (نهایه، ۲۹۰)

تا قبل در نقدهای مخالفان شیخ اشراق در این زمینه نشان می‌دهد که مستند و مستمسک اصلی آنها در حمله به شیخ اشراق، نفی عنایت باری تعالی نسبت به نظام عالم، توسط شیخ اشراق و ارجاع آن به علوم مفارقات از یک سو، و نبود فصل و بحث مشخص و مستقل در خصوص علم پیشین واجب تعالی در آثار او از سوی دیگر است. آنها از یک طرف با عبارتهای صریحی در آثار شیخ اشراق مواجه شده‌اند که آشکارا، نظام شگفت‌انگیز رایج میان موجودات و پدیده‌های عالم طبیعت را تنها به ترتیب موجودات مجرد و روابط آنها نسبت می‌دهد و از سوی دیگر با هیچ فصل و بحث مشخصی در خصوص علم پیشین حق تعالی به ماسواش در کتب او روبه‌رو نگشته‌اند. بنابراین به آسانی نتیجه گرفته‌اند که شیخ اشراق منکر و نافی عنایت ازلی باری تعالی و علم تفصیلی او در مقام ذات به ماسواش است.

ملاصدرا در تشریح انتقادهای خود بر نظریه شیخ اشراق و خواجه طوسی در این خصوص، ابطال عنایت پیشین خداوند به موجودات ممکن را اشکال اساسی نظر آنها معرفی می‌کند و راه حل آنها را در این زمینه یعنی استناد نظم و ترتیب شگفت‌انگیز این عالم به نسب و نظام واقع در عالم مفارقات قانع کننده نمی‌داند و در رد آن می‌گوید که اگر نظام موجود در این عالم، تراوش و تبلور نظام آن عالم باشد، در این صورت از سبب خود آن نظام حاکم در عالم مفارقات سؤال خواهیم کرد و در نهایت یا سلسله نظامها تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت یا به دور خواهد انجامید و یا به ذات بسیط واجب تعالی منتهی خواهد شد. دو شق نخست باطل است؛ بنابراین شق سوم صادق است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۶/۲۵۶-۲۵۷). در حقیقت لب اشکال ملاصدرا بر نظر اشراقیون این است که اگر عنایت پیشین ذات حق تعالی موجب نظام حاکم بر موجودات ممکن نباشد، آنگاه یا تسلسل نظامها پیش خواهد آمد یا دور در میان نظامها؛ تالی به هر دو شقش باطل است، پس مقدم نیز باطل است.

صدرالمتألهین در شرحش بر حکمه الاشراق نیز تأکید می‌کند که سهروردی عنایت ازلی حق تعالی را ابطال نموده است و در هیچ یک از آثارش، متعرض این مسئله نشده است «درحالی که قاعده امکان اشرف در اثبات حقایق کمالی به نحو اعلا و اشرف در ذات خداوند متعال نیز جریان دارد، لکن جریان آن در اینجا به گونه‌ای که مستلزم هیچ گونه کثرت و

جسمانیّت و نقص نباشد، در نهایت دقت و لطافت است» (شرح حکمه الاشراق، ص ۳۶۲). فیلسوفان مذکور افزون بر این نقد، علت اصلی اتخاذ موضع پیش گفته از سوی شیخ اشراق را نبود قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء»، در منظومه فکری او دانسته‌اند. ملاصدرا در تشریح این نکته می‌نویسد: «گویا سهروردی به چگونگی این مطلب پی نبرده و به این قاعده دست پیدا نکرده بود که ذات خداوند متعال با وجود احدیّتش، همه اشیا عقلی و حسی پیش از وجودشان و وجود صور علمیّه است» (همان، ۳۶۲). بنابراین «اگر حکمای اشراقی مثل شیخ شهاب الدین سهروردی و پیروانش به این قاعده دست پیدا می‌کردند، هرگز قائل به این نمی‌شدند که علم کمالی و ذاتی خداوند همان علم اجمالی است و علم تفصیلی او همان وجودهای تفصیلی اشیا است» (سبزواری، ۱۳۸۱، ص ۵۹۹/۲، حاشیه).

بسیار روشن است که این فیلسوفان یعنی غالب حکمای مکتب حکمت متعالیه، پس از نقدهای مذکور، به تشریح رای خود در این زمینه، یعنی علم تفصیلی ذات حقّ تعالی به همه حقایق در مقام ذات می‌پردازند و در مواضع گوناگون، وجود بسیط حقّ تعالی را عالم به همه حقایق موجودات به نحو کشف تفصیلی در متن ذات معرفی می‌کنند و با عنوان «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» از آن تعبیر می‌نمایند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۲۷۱/۶) و بر پایه براهین مبتنی بر قواعد «معطی الشیء لم یکن فاقداً له» و «علم به علت مستلزم علم به معلول است» و «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» به اثبات آن می‌پردازند (همو، ۱۹۰، ۱۳۸۰؛ و ۴۷، ۱۳۸۵) و با کشف این راه حلّ به «تمام حکمت حقّه الهی» نایل می‌شوند (همو، ۱۳۸۰، ۱۹۱) و بدین طریق نظر ناقص و نا تمام سهروردی را ترمیم و کامل می‌نمایند.

ارزیابی نقدهای مطرح شده بر نظر سهروردی

بی تردید پس از مطالعه و تأمل در مناقشات و سخنان ناقدان مذکور، این پرسش اساسی به ذهن خطور می‌کند که آیا واقعا شیخ اشراق منکر علم پیشین حقّ تعالی به ماسواش بوده است؟ آیا نظام فلسفی حکمت اشراق پاسخ مقبول و خردپسندی برای این پرسش ارائه می‌کند یا نه؟

به نظر نگارنده این سطور، تأمل در نظام فلسفی حکمة الاشراق و تدبّر در بسیاری از عبارتهای شیخ اشراق در این زمینه نشان می‌دهد که مدّعی «علم پیشین حقّ تعالی در مقام

ذات به حقایق همه اشیا»، یکی از لوازم جدایی ناپذیر اصول حکمت اشراق است و آنچه در این حکمت مردود و ممنوع است علم تفصیلی توأم با کثرت و تمایز وجودی اشیا در متن ذات باری تعالی است نه علم اکمل و اتمّ او به حقیقت ماسوایش در متن ذات.

توضیح مطلب این است که نظام هستی در حکمت اشراق بر پایه نظام مبتنی بر نور تفسیر می‌شود و حقیقت نور دارای مراتبی است که به واسطه کمال و نقص و شدت و ضعف از یکدیگر متمایز می‌شوند (سهروردی، ۲، ۱۳۷۲/۱۱۹) و این حقیقت دارای مراتب (همو، ۱، ۱۳۷۲/۱۱۶) در قوس صعود، به مرتبه‌ای منتهی می‌شود که نورالانوار و نور محض است و «شدت نوریت آن همان کمالیت آن است و شدت نوریتش - که همان کمالیتش است - بی‌نهایت است یعنی محال است ادراک کننده‌ای چیزی اکمل و اتمّ از او را ادراک کند» (همو، ۲، ۱۳۷۲/۴۶۵). «او را نهایی نیست و نقصان به وی راه نیابد و اول و آخر ندارد» (همو، ۳، ۱۳۷۳/۱۰۱). در حقیقت «او نور محضی است که هیچ فقر و نقصانی با او آمیخته نمی‌باشد» (همو، ۲، ۱۳۷۲/۱۲۷). از طرف دیگر این نور محض، بسیط مطلق (همو، ۱، ۱۳۷۲/۳۹۴) و غنی مطلق است و فاقد هیچ کمالی نیست (همان، ص ۴۲۸). او صرف الوجود اتمّی است که نه ماهیت به معنای چیستی او را همراهی می‌کند و نه فقدان کمالی با او آمیخته است (همان، ص ۳۵)؛ بلکه نور محض و بی‌نهایت است (همان، ۲، ۱۶۹) و ملک حقّ و مطلق است که «لیس ذاته لشیء وله ذات کلّ شیء» (همان، ۱، ۵۵). پس «أنه کله الوجود و کلّ الوجود» (همان، ص ۳۵).

از سوی دیگر این نور محض و وجود صرف لایتناهی و بسیط مطلق، عین ظهور و علم است و شدت ظهوری نامتناهی است (همو، ۳، ۱۳۷۳/۹۷). بنابراین می‌توان گفت که او در متن ذات مطلقش (همو، ۱، ۳۸) به همه حقایق و کمالات عالم است. لکن چنین نیست که این حقایق و کمالات به نحو متمایز از هم و با وجودهای خاصشان در آن ذات بسیط، موجود و حاصل باشند و موجب تکثر و انقسام آن ذات بسیط بشوند.

بر اهل تأمل پوشیده نیست که مضمون و محتوای قاعده بسیط الحقیقه نیز - که مبنای حکمای صدرائی در حلّ بسیاری از مسایل خداشناسی است - چیزی غیر از حقیقت نهفته در سخنان پیش گفته نمی‌باشد. توضیح اجمالی مطلب این است که قائلان به قاعده مذکور ابتدا خود قاعده را به عنوان یک قانون کلی اثبات می‌کنند (ملاصدرا، ۲، ۱۳۶۸/۳۶۸-۳۷۲؛ ۱۱۰/۶-۱۱۴)

و سپس باثبات بساطت مطلق واجب تعالی و نفی همه انحای ترکیبها حتی ترکیب از وجود و ماهیت، و وجدان و فقدان، از ساحت او به بسیط مطلق بودن او حکم می‌کنند (همو، ۱۳۸۲، ۱۷-۱۷۱) و به دنبال آن یک قیاس اقترانی از سنخ شکل اول به این صورت تنظیم می‌کنند که «واجب الوجود بسیط الحقیقه است، بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء است؛ پس واجب الوجود کلّ الاشیاء است».

واضح است که منظور از نتیجه قیاس مذکور این نیست که ماهیت‌های اشیاء با محدودیتشان در ذات بسیط باری تعالی مجتمع و منطوقی گشته‌اند و باز منظور این نیست که وجودهای عینی و خاصّ اشیاء، در وجود بسیط حقّ تعالی موجود هستند (همو، ۳/۱۳۶۸/۳۳۷)، بلکه مراد این است که وجودهای الهی و لایزال اشیاء در متن ذات واجب تعالی، به یک وجود موجودند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ۲/۶۰۰ حاشیه) و در واقع، اشیاء و معلولات کثیر و مفصل از لحاظ مفهومی، موجود به یک وجود بسیط هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۶/۲۷۱). در حقیقت، مضمون و مصداق عینی بسیط الحقیقه بودن واجب تعالی همان کلّ الوجود بودن اوست و البته چنین مضمونی در لابه‌لای آثار شیخ اشراق و نظام فلسفی او نیز مندرج است. بنابراین سخن نگارنده این سطور این است که گرچه قاعده بسیط الحقیقه به نحو منطقی و کلاسیک توسط شیخ اشراق اثبات نشده است، لکن مضمون آن در باب واجب تعالی، در نظام فلسفی و آثار حکمی او وجود دارد و همین مضمون برای اثبات علم مطلق و لایتناهی واجب تعالی در مقام ذات به «حقیقت حقیقتها» کفایت می‌کند.

مبنای دیگری که ملاصدرا برای اثبات علم پیشین واجب تعالی به حقایق معلولها از آن استفاده کرده است، همان قاعده «علم به علّت، مستلزم علم به معلول است»، می‌باشد. بر پایه این طریق، واجب تعالی علّت و مفیض همه معلولهایش است، از سوی دیگر علّت، دارای حقیقت معلول به نحو تامّ در متن ذات خود است؛ بنابراین واجب تعالی واجد حقیقت معلولهایش است. از طرف دیگر واجب تعالی به خودش به عنوان علّت علم دارد، و علم به علّت مستلزم علم به معلول نیز است؛ بنابراین واجب تعالی دارای علم به معلولهایش در مقام ذاتش است. (همو، ۱۹۰، ۱۳۸۰؛ و ۴۷، ۱۳۸۵).

روشن است که رویکرد مذکور بر اصل علیّت و لوازم آن مبتنی است و البته همین رویکرد و مبنا در نظام فلسفی شیخ اشراق نیز وجود دارد زیرا همه اشیاء افاضه وجود او

(سهروردی، ۱۳۷۲، ۱/۱۶۶) و لمعه و شرر نور او هستند (همو، ۱۳۷۲، ۱/۳۸)، و همه کمالات و زیباییها، رشحات و جلوات جمال و کمال او هستند (همو، ۱۳۸۰، ۴/۵۶) بدون این که در پرتو این افاضه، چیزی از او کم و منفصل شود (همو، ۱۳۷۲، ۲/۱۳۸) و بدون این که هیئتی از او به چیزی منتقل گردد (همان، ۱۲۸). از سوی دیگر معطی و بخشنده چیزی، واجد آن به نحو اعلا و اشرف است و «محال است فاقد کمال، معطی آن باشد» (همو، ۱۳۷۲، ۱/۴۱). بنابراین وجود محض واجب تعالی واجد هر کمالی است و «له الکمال المطلق، کیف و کل کمال مستفاد عنه» (همو، ۱۳۷۲، ۱/۳۹۹) «و او بخشنده جمله کمالاتست پس کمال و جمال، به حقیقت او راست» (همو، ۱۳۷۳، ۳/۳۹).

بنابراین وجود ناب حق تعالی، واجد همه حقایق و کمالات معلولها به نحو ابسط است و از سوی دیگر وجود او عین ظهور و نور است؛ پس او در مقام ذات و با حفظ بساطت، عالم مطلق به آن حقایق است؛ همان طور که او حیات محض ابسط است چرا که فاقد کمال نمی تواند افاضه کمال کند (همو، ۱۳۷۲، ۱/۱۸۸-۱۸۹).

پس می توان گفت که شیخ اشراق نیز به علم مطلق و ازلی واجب تعالی به حقایق اشیاء معتقد بوده است، لکن نکته ای که او بدان تأکید دو چندان می کند نفی هرگونه کثرت و ترکیب از ذات خداوند و در نتیجه، نفی علم متضمن کثرت و ترکیب از آن ساحت مقدس است نه نفی و طرد علم و کشف مطلق و بی نهایت واجب تعالی در مقام ذاتش به حقایق اشیاء.

مضاف بر آن، عنایتی هم که شیخ اشراق از ذات واجب تعالی نفی می کند و برای موجودات مفارق اثبات می کند، عنایت به معنای مشائی آن یعنی نظام متشکل از صور ارتسامی زائد بر ذات حق تعالی و به بیان دیگر عنایت متضمن ترکیب و نیاز در ذات خداوند است و این نکته ای است که هم سیاق و زمینه متن او در حکمه الاشراق بدان ناظر است (۲/۱۳۷۲، ۱۵۲-۱۵۳) و هم عبارتهای صریح او در آثار دیگرش بدان تأکید می کند. نمونه هایی از عبارتهای او در این زمینه عبارتند از: «فعلوم المبادئ بکيفية نظام الكل و ما يجب ان يكون عليه هو العناية و في الاول لاتزيد على ذاته و عدم غيبته عن ذاته و لوازمها و في العقول يجوز ان تكون نقشا زائدا» (۱۳۷۲، ۱/۷۵). «انه ذات حصل منها الوجود على اتم النظام» (همان، ۴۶۵). «مبدأ فیضان جمله موجودات بوجه نظام کلی در همه عالم، علم اوست» (۱۳۷۳، ۳/۴۱۵) و «قضاء، علم وحدانی

حقّ است سبحانه و تعالی و قدر تفصیل قضاء اول است» (همان، ۶۰).

تأمل در عبارتهای فوق - که برخاسته از مبانی حکمت اشراق هستند - نشان می‌دهد که سهروردی نه منکر عنایت ذاتی حقّ تعالی است و نه نافی منتهی شدن نظام عجیب مشهود در این عالم به ذات و علم وحدانی او. بلکه آن چیزی که او از ذات مقدّس حقّ تعالی نفی می‌کند عنایت زائد بر ذات او و علم مستلزم کثرت در ذات اوست. و باز باید گفت که آنچه او تحت عنوان علم اجمالی از ذات حقّ تعالی نفی می‌کند علم اجمالی متضمّن قوه (همو، ۱۳۷۲، ۴۸۰/۱) و به تعبیر مرحوم سبزواری علم اجمالی به معنای «اقتصار» است (۱۳۶۸، ۲۶۲/۶، تعلیقه) نه علم اجمالی به معنای علم بسیط.

علم واجب تعالی به اشیاء پس از ایجاد آنها

مطلب دیگری که در خصوص علم واجب تعالی در میان اهل نظر، محلّ بحث و اختلاف بوده است، نحوه علم خدا به موجودات پس از ایجاد آنهاست. نکته جالب توجه این است که سهروردی، بنیان گذار مکتب اشراق، نظر خود را در این زمینه براساس یک رؤیای پر برکت و خلسه‌ای معرفت‌زا به دست آورده است و نه تنها بزرگ مردی همچون خواجه طوسی را تحت تأثیر قرار داده و او را پیرو خود در این زمینه کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ۳/۳۰۴-۳۰۷)؛ بلکه غالب حکمای اسلامی بعد از خود را نیز تحت نفوذ آن بارقه رؤیایی درآورده است.

لبّ نظر شیخ اشراق در این زمینه با عنایت به نظام فلسفی او به این صورت است که واجب تعالی به عنوان نورالانوار، به ماسوایش به عنوان لمعات وجود او، سلطه اشراقی و قهر نورانی دارد و همه، تحت شعاع قیومیت او و تحت قهر ابداع او، هستند (سهروردی، ۱۳۸۰، ۷۵/۴). از سوی دیگر مناط علم همان احاطه قیومیه و اضافه اشراقیه است؛ بنابراین واجب تعالی به همه ماسوایش علم حضوری و اضافه اشراقی دارد. و «اشیاء، به نحو اضافه اشراقی تسلطی در حضور واجب تعالی هستند زیرا همه آنها لازم ذات هستند» (همو، ۱۳۷۲، ۷۲/۱). به بیان دیگر چون حجابی بین او و ماسوایش نیست، لذا همه برای او ظاهر و هویدا هستند و علم او همان بصر اوست (همان، ۱۵۰/۲) و بصر او محیط و مسلط به همه اشیاء و ذرات عالم یعنی وجودهای عینی مجردات و مادیات و صور منقوش در نفوس فلکیه و ضمائر و قوای بشریه و حیوانیه است (همان، ۱۵۲) و در یک جمله، می‌توان گفت که در نظر سهروردی «صفحه

نفس الامر و لوح اعیان نسبت به وجود خدای متعال، همچون صفحه اذهان نسبت به نفوس ماست» (سبزواری، ۱۳۸۲، ۴۹۶ تعلیقه).

نقطه شروع شیخ اشراق برای اثبات مدّعی مذکور، همان مطالعه نفس و احوال آن در مدرسه رؤیای ملکوتی است. او پس از اثبات علم حضوری نفس به خود و قوایش، تجرّد از ماده و میزان تسلّط را ملاک این حضور معرفی و بر این نکته تأکید می‌نماید که «اگر تسلّط نفس بر بدن بیشتر باشد، حضور قوا و اجزای آن برای نفس شدیدتر خواهد بود» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۷۳/۱). بنابراین «وقتی علم اشراقی بدون هیچ صورت و اثری و تنها در پرتو اضافه‌ای مخصوص که همان حضور اشراقی یک چیز است جایز باشد، همان طور که در مورد نفس چنین است، در این صورت چنین امری در مورد واجب تعالی اولی و اتم خواهد بود. پس او نیز همانند نفس، ذات خویش را بدون امر زائد بر ذات، ادراک می‌کند و اشیاء را به علم اشراقی حضوری درمی‌یابد» (همان، ۴۸۷/۱). پر واضح است که مبنای شیخ اشراق در این استدلال همان قاعده مشهور است که می‌گوید «کلّ کمال مطلق للموجود من حیث هو موجود لایمتنع علی واجب الوجود فیجب له» (همان).

نکته‌ای که شیخ اشراق جهت دفع یک اشکال اساسی مقدر بدان تأکید می‌ورزد نفی هرگونه تغییر از ذات حق تعالی به واسطه تغییر در معلوم می‌باشد. او با وجود این که علم خداوند به اشیاء را حضوری می‌داند، بر این باور است که تغییر شیء خارجی و زوال اضافه مبدئیت، موجب تغییر ذات عالم نمی‌شود. ترجمه سخن او در این زمینه چنین است: «از آنجا که علم خداوند، حضوری اشراقی است نه به واسطه حصول صورتی در ذات، لذا هرگاه به عنوان مثال، چیزی از بین برود و اضافه زایل گردد، تغییر او در ذاتش لازم نمی‌آید. مثلاً اگر زید موجود باشد و خداوند مبدأ او باشد، سپس زید از بین برود و اضافه مبدئیت نیز باقی نباشد، تغییر در ذات او لازم نمی‌آید... و هر گونه علم زمانی که مستلزم تغییر باشد، در حق واجب الوجود ممتنع است» (همان، ۴۸۸).

اشکالات مطرح شده بر نظریه فوق و ارزیابی آنها

صدرالمتألهین در مواجهه با این رای شیخ اشراق، مواضع تقریباً مختلفی در آثار مختلفش اتخاذ کرده است. او در برخی از آثارش نظیر «الاسفار» حدود چهار اشکال اختصاصی به نظریه شیخ اشراق در باب علم تفصیلی واجب تعالی به اشیاء پس از ایجاد آنها، مطرح کرده است

(۱۳۶۸، ۲۵۶/۶-۲۶۱). لکن در برخی دیگر از آثار خود نظیر «المبدأ والمعاد» نظر سهروردی را نزدیکترین نظریه‌ها به حق بودن دانسته و طریقه او را روشنی چشم حکما قلمداد کرده است (۱۳۸۰، ۲۱۰) و تنها اشکال نظر او را نبود طرح علم تفصیلی پیشین حق تعالی در منظومه فکری او دانسته است. (همان، ۲۱۵).

حکمای متأخر از ملاصدرا نیز عمدتاً همین موضع مطرح شده در «المبدأ والمعاد» را پذیرفته‌اند. سبزواری (۱۴۱۳ق، ۵۹۸/۲)، ملاعبده زنوزی (۱۳۶۱، ۳۵۰)، میرزا مهدی آشتیانی (۱۳۷۲، ۵۵۲) و علامه طباطبائی در تعلیقاتش بر «الاسفار» ملاصدرا (۱۳۶۸، ۲۵۷/۶-۲۶۰)، از جمله فیلسوفانی هستند که انتقادهای ملاصدرا بر نظریه شیخ اشراق را در باب علم حضوری حق تعالی به معلولاتش وارد و موجه نمی‌دانند.

اشکالات چهارگانه ملاصدرا بر این رای شیخ اشراق به طور خلاصه به این صورت است که اولاً هر علمی احکامی نظیر مطابقت یا عدم مطابقت با واقع، و تقسیم به تصور و تصدیق دارد. در حالی که اضافه محضه چه به صورت اشراقی و چه به صورت غیر اشراقی، مقسم این تقسیم واقع نمی‌شود. بنابراین اضافه، علم نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۲۵۷/۶). ثانیاً مراحل علم عبارتند از احساس، تخیل، توهم و تعقل. بنابراین اگر علم خدا به جزئیات اشیاء حضوری باشد، این علم بناچار یا از سنخ علم احساسی خواهد بود یا خارج از این اقسام چهارگانه. شق دوم به دلیل حصر علم در این چهار مرحله مردود است. شق نخست هم به دلیل منجر شدن به تغییر علم خدا باطل است. (همان، ۲۵۸-۲۵۹) ثالثاً اضافه قائم به طرفین و متأخر از آنهاست. بنابراین اگر علم خدا از سنخ اضافه باشد، نیاز او در اشرف صفاتش به مخلوقاتش لازم می‌آید (همان، ۲۵۹). رابعاً اجسام طبیعی و صور و عوارض مادی به دلیل نداشتن حضور جمعی برای خود و دیگران نمی‌توانند متعلق علم حضوری واجب تعالی واقع شوند. (همان، ۲۵۹-۲۶۰)

غالب حکمای پس از ملاصدرا هیچ یک از اشکالات مذکور بر نظر شیخ اشراق را موجه و وارد نمی‌دانند. ملاهادی سبزواری (۱۴۱۳ق، ۵۹۸/۲)، ملاعبده زنوزی (۱۳۶۱، ۳۵۰)، میرزا مهدی آشتیانی (۱۳۷۲، ۵۵۲)، علامه طباطبائی در تعلیقاتش بر الاسفار (۱۳۶۸، ۲۵۷/۶-۲۶۰) و جوادی آملی در شرحش بر حکمت متعالیه (۱۳۷۲، ب، ۱۰۴-۱۲۰)، از جمله حکیمانی هستند که اشکالات پیش گفته را مردود می‌دانند.

پاسخ آنها از زبان علامه طباطبائی به هر یک از اشکالات مذکور به این صورت است که

اولاً احکامی نظیر مطابقت یا عدم مطابقت با واقع، و تقسیم علم به تصوّر و تصدیق، از احکام علم حصولی است نه احکام علم حضوری (۱۳۶۸، ۲۵۷/۶ تعلیقه). ثانیاً مرحله بندی علم به احساس و تخیل و توهم و تعقل از احکام علم حصولی است نه علم حضوری (همان، ۲۵۸). ثالثاً قیام به طرفین و تأخر از آنها از احکام اضافه مقولی است نه اضافه اشراقی (همان، ۲۵۹). رابعاً طبق مبانی خود شما نیز موجودات مادی دارای یک نوع شعور و ادراک به غایات خودشان هستند. (همان، ۲۶۰)

درخصوص اشکال اخیر ملاصدرا بر نظر شیخ اشراق باید گفت که گرچه سخنان خود ملاصدرا در زمینه علم بی واسطه خداوند به اشیا مادی مختلف است و گاهی علم بی واسطه خدا به چنین موجوداتی را به دلیل غیبت و احتجاب اجزای آنها از همدیگر نفی می کند (۱۳۶۸، ۶/ ۱۵۰ و ۱۶۳ و ۱۶۴ و ۲۵۹)؛ لکن مبانی فلسفی او و سخنان فراوان او در این زمینه به ما می گوید که همه موجودات نظام هستی حتی وجود هیولا نیز به حسب ظرفیت و سعه وجودی خود از کمالات وجودی نظیر علم، قدرت و اراده برخوردارند و در نتیجه شایستگی حضور در محضر حق تعالی را دارند (همان، ص ۲۳۶، ۳۴۰، ۴۲۲، ۴۲۳). بنابراین می توان گفت که نظر نهایی ملاصدرا نیز مؤید علم حضوری واجب تعالی به وجودهای اشیا مادی است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ب ۳ از ج ۶، ۹۷). و درحقیقت این مدعا میوه ای است که از درخت حکمت متعالیه قابل برداشت است. لکن پرسش این است که آیا درخت حکمت اشراق هم که به غاسقیّت و ظلمانی بودن اجسام حکم می کند می تواند چنین ثمره ای را در اختیار ما قرار دهد؟ به بیان دیگر چگونه می توان از یک سو به علم حضوری و اشراقی نورالانوار به همه صفحات عالم حکم داد و از سوی دیگر بخشی از عوالم هستی را تاریک و غاسق قلمداد کرد؟ (همان، ب ۴ از ج ۶، ۷۹).

نتیجه گیری

تأمل در مطالب پیش گفته، این نتایج را به دست می دهد که: اولاً واجب تعالی به عنوان نورالانوار در اندیشه سهروردی، عین ظهور و علم است و علم او عین ذات او و ذات او عین قدرت و حیات اوست و با وجود کثرت مفاهیم، لطمه ای به بساطت آن وجود لایتناهی وارد نمی شود. ثانیاً واجب تعالی به دلیل صرف الوجود و لایتناهی بودن و به جهت معطی همه اشیا بودن، واجد همه حقایق معلولاتش است و هیچ کمالی، از وجود بی کران او سلب

نمی‌شود. بنابراین علم او به ذات بسیطش، علم به تمام حقیقت اوست و حقیقتِ هیچ موجود و کمالی از علم بی نهایت او غایب نیست. ثالثاً همه موجودات پس از ایجاد نیز متعلق علم حضوری واجب تعالی هستند و صفحات اعیان در پیشگاه حق تعالی همچون صفحات اذهان ما در پیشگاه نفوس ما هستند و هیچ ذره‌ای از سیطره حضور و اشراق و بصر او غایب و مستتر نمی‌باشد. رابعاً اشکالات مطرح شده بر نظر شیخ اشراق در باب علم واجب تعالی چه در حوزه پیش از ایجاد و چه در حوزه پس از ایجاد، موجه و قابل دفاع به نظر نمی‌رسند جز این که مدعای علم حضوری واجب تعالی به اشیای مادی (غاسقات) از سوی شیخ اشراق، با وجود صدق خود مدعاً، مبنا و استدلال محکمی در حکمت اشراق ندارد.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، میرزا مهدی: تعلیقات بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ سوم ۱۳۷۲.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعلیقات، با تحقیق عبدالرحمن بدوی، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. -----، المبدأ و المعاد، تهران، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه دانشگاه تهران، چ اول، ۱۳۶۳.
۴. جوادی آملی، عبدالله شرح حکمت متعالیه، تهران، انتشارات الزهراء، چ اول، ۱۳۷۲، ب ۳ و ۴ از ج ۶.
۵. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه (ج ۲)، با تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، چ اول، ۱۴۱۳ق، ج ۲.
۶. -----، -----: تعلیقات بر الاسفار، قم، مکتبه المصطفوی، چ دوم، ۱۳۶۸، ج ۶.
۷. -----، -----: تعلیقات بر الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب، چ اول، ۱۳۸۲.
۸. سهروردی، شهاب الدین: مجموعه مصنفات با تصحیح هنری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم ۱۳۷۲، ج ۱ و ۲.
۹. -----، -----: با تصحیح سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ دوم، ۱۳۷۳، ج ۳.

۱۰. -----،-----: با تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ سوم، ۱۳۸۰، ج ۴.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین، نه‌ایة الحکمة، با اشراف عبدالله نورانی، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، بی تا.
۱۲. -----،-----: تعلیقات برالاسفار، قم، مکتبۃ المصطفوی، چ دوّم، ۱۳۶۸، ج ۶.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین: شرح الاشارات، قم، النشرالبلاغه، چ اوّل، ۱۳۷۵، ج ۳.
۱۴. فارابی، ابونصر: اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، چ دوّم، ۱۳۶۱.
۱۵. صدرای شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا): الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبۃ المصطفوی، چ دوّم، ۱۳۶۸، ج ۲ و ۳ و ۶.
۱۶. -----،-----: شرح حکمة الاشراف، قم، انتشارات بیدار، چ سنگی، بی تا.
۱۷. -----،-----، تصحیح محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت، چ اوّل، ۱۳۸۵.
۱۸. -----،-----: الشواهد الربوبیة، قم، بوستان کتاب، چ اوّل، ۱۳۸۲.
۱۹. -----،-----: المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، چ اوّل، ۱۳۸۰.
۲۰. مدرّس زنوزی، عبدالله: لمعات الهیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ اوّل، ۱۳۶۱.