

بررسی و نقد نظریه اشراقی علم الهی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۸

مهدي عباسزاده*

چکیده

نوشته حاضر در صدد ارائه تصویری از سیر تکاملی تبیین نظریه اشراقی علم الهی - آن گونه که از سوی شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) مطرح شده است - و بیان نقدهای صدرالمتهلین و نیز برخی ملاحظات نگارنده بر این نظریه است. سهروردی در بحث از علم الهی، طی سه گام مشخص، از رویکرد مشائی به نظریه اشراقی علم الهی منتقل می‌شود. این سه گام را می‌توان به‌ویژه در سه اثر اصلی او: تلویحات، مطارحات و حکمة الاشراق ملاحظه کرد. سهروردی بر این باور است که علم خدا، به ذات خودش و به مخلوقات تعلق می‌گیرد و از سنخ «علم حضوری» است. او علم حضوری خدا به ذات خود را از طریق حضور ذات خدا برای ذاتش و علم حضوری خدا به مخلوقات «در مقام فعل» را از طریق اضافه اشراقی توجیه می‌کند؛ اما از علم الهی به مخلوقات «در مقام ذات» (یا علم قبل از معلوم) غافل می‌شود. به همین لحاظ نظریه اشراقی علم الهی، اگرچه از جهاتی، نسبت به نظریه مشائی علم الهی پیشرفت قابل توجهی را نشان می‌دهد، لکن نقدهایی بر آن وارد است که از سوی صدرالمتهلین در کتاب مهم او با عنوان تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی مطرح شده است و فلاسفه اسلامی بعدی نیز گاه تقریرات جدیدی از آن ارائه داده‌اند. ملاحظات دیگری نیز قابل طرح‌اند که به نظر می‌رسد در آثار سهروردی بی‌پاسخ مانده‌اند.

واژگان کلیدی: علم، معرفت، علم الهی، علم حضوری، اشراق، نور، اضافه اشراقی.

* استاد یار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

موضوع علم الهی از مسائل بسیار ظریف و دشوار در فلسفه، کلام و عرفان (نظری) اسلامی است؛ به گونه‌ای که در ادوار مختلف تفکر اسلامی همواره با مناقشاتی دامنه‌دار و مجادلاتی پایان‌ناپذیر روبه‌رو بوده است. در تاریخ فلسفه اسلامی سه مکتب عمده به نقد و نظریه‌پردازی درباره این موضوع پرداخته‌اند: فلسفه مشاء - به‌ویژه فارابی و ابن‌سینا - فلسفه اشراق (سهروردی) و حکمت متعالیه (صدرالمتألهین).

موضوع نوشتار حاضر، بررسی و نقد نظریه اشراقی علم الهی است. به نظر می‌رسد سهروردی در بحث علم الهی، در سه گام مشخص و در سه مورد از مهم‌ترین آثارش، به تدریج از رویکرد مشائی فاصله می‌گیرد و در نهایت تبیینی یکسره اشراقی ارائه می‌دهد:

در گام نخست، تبیین علم الهی با اصطلاح‌شناسی مشائی، اما با رگه‌های تفکر اشراقی انجام می‌شود و این گام در کتاب **تلویحات سهروردی** قابل ملاحظه است. در گام دوم، با گذار از رویکرد مشائی، می‌کوشد تبیینی اشراقی‌تر - نسبت به آنچه در کتاب پیشین مطرح شد - ارائه شود و این گام را می‌توان در کتاب **مطارحات سهروردی** بازجست.

در گام سوم، علم الهی با نقد و رد کامل دیدگاه مشائی و در نهایت با تبیینی یکسره اشراقی و بر مبنای اصل نور و به مدد عامل «اشراق» به گونه‌ای کاملاً نوآورانه و در قالب یک نظریه مشخص مورد بحث قرار می‌گیرد و این گام در **حکمه‌الاشراق سهروردی** مطرح شده است.

آنچه از این پس می‌آید، بیان سیر تکامل سه مرحله‌ای طرح نظریه اشراقی علم الهی از سوی سهروردی، به انضمام نقدهای او بر نظریه مشائی علم الهی و در نهایت نقدهای صدرالمتألهین بر دیدگاه سهروردی است؛ آن‌گونه که در کتاب **تعلیقات بر شرح حکمة‌الاشراق** مطرح شده است، به انضمام برخی ملاحظات دیگر.

یک - علم الهی در تلویحات

سهروردی در فراز مهمی از کتاب **التلویحات اللوحیه و العرشیه** به تبیین علم الهی و

ویژگی‌های آن - از زبان ارسطو* که به گفته سهروردی در این فراز، اکنون در حالتی خلسه‌آمیز روبه‌رویش قرار گرفته است و به پرسش‌هایش پاسخ می‌گوید - می‌پردازد. در اینجا، پس از اثبات اصل علم برای خدا، نحوه علم خدا به ذاتش و به غیر ذاتش (مخلوقات) مورد بررسی قرار می‌گیرد:

علم، کمالی است برای وجود از جهت مفهوم آن، که موجب تکثر [در آن] نمی‌شود. پس وجود علم برای واجب‌الوجود ضروری است [زیرا ذات واجب دربردارنده همه کمالات است و علم نیز به مثابه یک کمال مایه تکثر در ذات او نمی‌شود]... ذات واجب‌الوجود مجرد از ماده، و وجود بحت است و اشیا از طریق «اضافه مبدئی تسلطی» نزد او حاضرند؛ زیرا همه اشیا از لوازم ذات او‌اند، پس ذات او و لازم ذات او از او غایب نمی‌شوند. «عدم غیبت» او از ذاتش و از لوازم ذاتش همراه با «تجرد از ماده» همانا ادراک او را تشکیل می‌دهند... چکیده علم [چه در خدا و چه در انسان] به عدم غیبت شیء از امر مجرد از ماده بازمی‌گردد، خواه صورت شیء باشد و خواه جز آن [مثلاً خود شیء] باشد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱).

بدین سان سهروردی علم الهی را دارای دو مرتبه می‌داند: علم به خود و علم به غیرخود. او در عبارت فوق در بحث از علم الهی هم از رویکرد مشائی بهره می‌برد و هم از رویکرد اشراقی. در تحلیل عبارت فوق، توجه به دو نکته ضروری است و به نظر می‌رسد چنین توجهی می‌تواند مسیر تحول فکری سهروردی را در بحث از

* سهروردی در موضعی از آثارش، از جمله در همین فراز، ارسطو را دارای تمایلات اشراقی دانسته است. روشن است که با توجه به آثاری که امروزه به ارسطو نسبت داده می‌شوند، نمی‌توان او را اشراقی دانست. درباره نوع نگاه سهروردی به ارسطو دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه سهروردی تحت تأثیر شرایط و مقتضیات کتاب‌شناختی روزگارش، یعنی قرن ششم هجری، اثولوجیا (تاسوعات) فلوطین را که اثری اشراقی است، همانند دیگران به ارسطو نسبت داده است. از فلوطین در آن هنگام چندان نامی به میان نمی‌آمده است یا برای بسیاری از اهل علم در عالم اسلام اساساً ناشناخته بوده است. بدین سان می‌توان فرض کرد که سهروردی صاحب اثولوجیا (فلوطین) را با ارسطو اشتباه گرفته است. دیگر اینکه سهروردی بر این باور بوده است که ارسطو پس از مرگش آن‌گاه که حجاب‌های مادی از پیش رویش کنار رفته است، حقیقت را دریافته و از روش عقلی (مشائی) دست شسته و اشراقی شده است. با توجه به اینکه سهروردی در مواضع دیگری از آثارش به التزام کامل ارسطو - طبعاً در حیات دنیوی اش - به روش عقلی (مشائی) تصریح کرده است، این احتمال دوم قوی‌تر به نظر می‌رسد.

علم الهی آشکار سازد. او با طرح این مباحث اندک‌اندک از رویکرد مشائی فاصله گرفته، به رویکرد اشراقی نزدیک می‌شود:

اولاً مطلق علم، یعنی خواه علم مخلوقاتی مانند انسان و خواه علم خدا، به دو عامل اصلی عدم غیبت و تجرد از ماده بازمی‌گردد. به باور مشائیان، عدم غیبت، شرط تحقق علم است. ذات خدا و مخلوقات به مثابه لوازم ذات او بر مبنای اضافه مبدئی تسلطی موجود میان او و مخلوقات، نمی‌توانند از او غایب باشند. همچنین به باور مشائیان، مطلق علم، امری است غیرمادی و لذا عالم حقیقی (آنچه حقیقتاً آدارک‌کننده است) نیز باید مجرد از ماده باشد. آن‌گونه که مشائیان گفته‌اند، علم عبارت است از عدم غیبت شیء (متعلق معرفت) از امر مجرد از ماده (نفس ناطقه انسان یا ذات خدا). بنابراین سهروردی در این مرحله، همگام با اصطلاح‌شناسی مشائی، نقش دو عامل عدم غیبت و تجرد از ماده را در شکل‌گیری علم الهی تأیید می‌کند.

در اینجا پرسش این است که چه چیزی است که از امر مجرد از ماده، غایب نیست یا به عبارت بهتر متعلق حقیقی علم الهی چیست؟ پاسخ به این پرسش است که سهروردی را از مشائیان دور می‌کند. باید توجه داشت که در نظام معرفت‌شناختی مشائی، اگرچه علم به ذات، نیازمند صورت ذهنی نیست - زیرا خود ذات نزد ذات حاضر است، یعنی خود ذات است که از ذات مجرد از ماده، غایب نیست - اما علم به غیر ذات با وساطت صورت ذهنی است و همین صورت ذهنی است که حقیقتاً از ذات مجرد از ماده، غایب نیست و از این‌رو علم خدا به مخلوقات نیز ناگزیر با وساطت و صورت اشیا و لذا «صوری» (وابسته به صورت) یا همان حصولی خواهد بود و این، ایرادی است که سهروردی بر نظریه مشائی علم الهی وارد می‌سازد. اما در نظام معرفت‌شناسی اشراقی* خود اشیا نزد خدا حاضرند؛ پس علم خدا به غیر ذاتش، نیازی به وساطت صورت اشیا ندارد و لذا حضوری است. بدین‌سان در معرفت‌شناسی مشائی،

* باید توجه داشت که معرفت‌شناسی هیچ‌گاه دغدغه اولیه فلاسفه اسلامی را تشکیل نداده است؛ اما در خلال متون و آثار آنها می‌توان مباحث معرفتی عمیقی را استخراج و استنباط کرد. معرفت‌شناسی سهروردی به باور نگارنده نظام‌مند (Systematic) است یا دست‌کم می‌توان تصویری نظام‌مند از آن ارائه کرد؛ لکن اثبات این مدعا نیازمند تحقیقی مستقل و از موضوع نوشتار حاضر بیرون است.

صورت اشیا برای خدا معلوم بالذات‌اند و خود اشیا معلوم بالعرض؛ اما در معرفت‌شناسی اشراقی، خود اشیا معلوم بالذات‌اند و نیازی به صورت آنها نیست. ثانیاً ارتباط وجودی و معرفتی خدا با مخلوقات از طریق اضافه مبدئی تسلطی است. اضافه، نسبتی است که میان دو چیز برقرار می‌شود. ممکن است ایراد شود که اضافه در مورد واجب‌الوجود جایز نیست. سهروردی پاسخ می‌دهد که اضافه در مورد واجب‌الوجود جایز است؛ همان‌گونه که سلب در مورد او جایز است. نه اضافات و نه سلوب، آسیبی بر وحدت و بساطت واجب‌الوجود وارد نمی‌سازند و اساساً بسیاری از اسمای الهی به اعتبار همین اضافات و سلوب تحقق یافته‌اند (همان، ص ۲۴۱).

سنخ اضافه‌ای که ذات خدا با مخلوقات به عنوان لوازم ذاتش برقرار می‌کند، هم مبدئی است - زیرا خدا به عنوان علت فاعلی، معطی‌الوجود و لذا مبدأ مخلوقات است - و هم تسلطی - زیرا خدا به عنوان علت فاعلی، علت تامه و لذا دارای چیرگی کامل بر معلول‌هایش است. هر جا نسبت مبدئیت یا تسلط برقرار شود، علم از سنخ حضوری یا بدون نیاز به وساطت مثال یا صورت ذهنی خواهد بود؛ برای نمونه، نسبت انسان با بدنش از سنخ چیرگی است و لذا می‌تواند بدنش را به نحو حضوری ادراک کند - و همین‌گونه است علم هر انسانی به مفاهیم ذهنی خودش؛ اگر انسان همان‌گونه که بر بدنش چیرگی دارد، بر غیربدنش هم چیرگی می‌داشت، اشیا را همانند بدنش به نحو حضوری ادراک می‌کرد. اکنون واجب‌الوجود که نسبت به مخلوقات، هم دارای مبدئیت است و هم دارای چیرگی مطلق، می‌تواند کل عالم وجود را ادراک کند و چنین ادراکی عبارت است از خود حضور همه اشیا برای او (همان، ص ۲۴۱). نزد سهروردی بدین سان علم و حضور (وجود) وحدت می‌یابند و علم الهی از سنخ علم حضوری می‌گردد.

دو - علم الهی در مطارحات

سهروردی در المشارع و المطارحات موضوع علم الهی را با گذار از رویکرد و اصطلاح‌شناسی مشائی و به گونه‌ای اشراقی‌تر از تلویحات تبیین می‌کند؛ اگرچه هنوز تبیین او از این موضوع، به باور نگارنده، کاملاً اشراقی نیست.

سهروردی پس از توصیف دیدگاه مشائیان درباره علم الهی، دیدگاه اشراقی اش را بدین سان مطرح می‌کند: «ذات خدا نوریت محض است، نه اینکه نوریت زاید بر ذات او باشد. همچنین شدت نوریت او کمالیت اوست و این شدت - که همانا کمالیت اوست - نامتناهی است؛ پس درست نیست که ادراک‌کننده‌ای [بتواند] تمام‌تر و کامل‌تر از او به ادراک بپردازد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۶۶۵). در این عبارت، سهروردی علم خدا را با مقوله نور پیوند می‌زند: خدا نور محض و بالتیجه کمال نامتناهی است و لذا از بالاترین مرتبه علم برخوردار است.

به باور سهروردی، علم الهی دارای چهار مرتبه است: علم به ذات، علم به مبادی مخلوقات، علم به امور گذشته و آینده و علم به خود مخلوقات.

الف) علم خدا به ذاتش: واجب‌الوجود ذاتش را به واسطه ذاتش ادراک می‌کند، نه به واسطه امری زاید بر ذاتش. از آنجا که ذات خدا برای ذاتش حاضر است، پس ادراک آن به نحو حضوری است (همان، ص ۴۸۷). مشائیان نیز علم خدا به ذاتش را بدون وساطت صورت می‌دانند. پس سهروردی در اینجا اختلافی با مشائیان ندارد، جز اینکه از اصطلاح «علم حضوری» استفاده می‌کند که ظاهراً ابداع اوست.

ب) علم خدا به مبادی مخلوقات: مراد از مبادی مخلوقات در فلسفه اسلامی، عقول برین و نفوس آسمانی‌اند که فرایند خلقت از سوی خدا - به مثابه بالاترین مرتبه وجود - با آنها آغاز می‌شود و سپس به مراتب دیگر - مانند افلاک و اجرام آسمانی و نفوس زمینی - می‌رسد و در نهایت به مرتبه موجودات مادی و زمانمند - به مثابه پایین‌ترین مراتب وجود - منتهی می‌گردد.

به باور سهروردی، خدا به مبادی مخلوقات احاطه کامل دارد و علم او به آنها از طریق «اضافه اشراقی» و لذا از سنخ علم حضوری است (همان، ص ۴۸۷). اضافه اشراقی بدین معناست که در فرایند اشراق، نور افاضه شده هیچ‌گاه از منبع نور (خدا) جدا نمی‌شود و فقط بدان وابسته است و نه به آنچه نور به آن رسیده است (مخلوقات). اشراق الهی بدین سان پیوسته است و هیچ‌گاه قطع نمی‌شود، اگرچه دریافت آن، نیازمند قابلیت است. بنابراین اگر طرفی که اشراق را دریافت می‌کند، از میان برود، اگرچه اضافه اشراقی با آن باطل می‌شود، بازهم اشراق ادامه خواهد

داشت. در مقابل اضافه اشراقی، «اضافه مقولی» قرار دارد؛ مانند پدر بودن، که آن گاه تحقق می‌یابد که فرزندی وجود داشته باشد و لذا اضافه مقولی همواره نیازمند دو طرف است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۱-۷۲).

ج) علم خدا به امور گذشته و آینده: آن گاه که خود مبادی مخلوقات نزد ذات خدا حضور دارند، صورت امور گذشته و آینده نیز - که به باور برخی از فلاسفه اسلامی و از جمله سهروردی - در آن مبادی - به طور مشخص در نفوس فلکی - مستقرند، نزد ذات خدا حضور دارند و لذا خدا صورت امور گذشته و آینده را نیز از طریق اضافه اشراقی و به نحو حضوری می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۸۷).

د) علم خدا به خود مخلوقات: در اینجا طبعاً سخن از نحوه علم خدا به اشیای موجود در زمان حال است. سهروردی علم خدا به این مخلوقات را نیز از طریق اضافه اشراقی و لذا به نحو حضوری می‌داند و آشکار است که چنین علمی نیازمند صورت ذهنی نیست (همان، ص ۴۸۷). مشائیان مخلوقات یا اشیا را معلوم بالعرض خدا می‌دانند و صورت آنها را که در ذات خدا موجودند، معلوم بالذات خدا. اما نزد سهروردی مخلوقات یا اشیا برای خدا معلوم بالذات اند و نیازی به وساطت صورت آنها نیست.

علم الهی نباید مایه تغییر در ذات او شود؛ اما مخلوقات همواره پدید می‌آیند و از میان می‌روند یا دست کم دستخوش تغییر می‌شوند و لذا به نظر می‌رسد علم خدا به آنها سبب تغییر در ذات او خواهد شد. پاسخ سهروردی به این ایراد چنین است: از آنجا که علم واجب‌الوجود به مخلوقات از طریق اضافه اشراقی و به نحو حضوری است و طبعاً چنین علمی به واسطه صورتی در ذات او نیست، پس هرگاه مثلاً شیئی که معلوم خداست، از میان برود و اضافه اشراقی‌ای که با آن برقرار شده است، باطل شود، تغییری در ذات واجب‌الوجود لازم نمی‌آید؛ چنان‌که مثلاً اگر آنچه در سمت راست انسان است، به سمت چپ انسان منتقل شود، این همانا تغییر در اضافه است، نه تغییر در ذات انسان (همان، ص ۴۸۸).

در مقابل، سهروردی معتقد است که این نظریه مشائی علم الهی است که نمی‌تواند ایراد فوق را پاسخ گوید؛ چه تغییر، نه در علم حضوری اشراقی، بلکه در علم صوری یا حصولی که نیازمند وساطت صورت است، قابل تصور است؛ مثلاً کسی که می‌داند

زید «می آید»، هرگاه زید بیاید، اگر باز هم علم به «می آید» برای او باقی بماند، او نادان است و علم ندارد و اگر بداند که زید «آمده است» و بدین سان علم نخست او باطل شود، علم او تغییر کرده است (همان ۴۸۸).

سهروردی در اینجا به همین اندازه بسنده می کند و خواننده را برای فهم تقریر نهایی و کامل نظریه اشراقی علم الهی، به حکمة الاشراق حواله می دهد (همان، ص ۴۸۳).

سه - علم الهی در حکمة الاشراق

علم خدا در حکمة الاشراق با رد دیدگاه مشائی و به نحو کاملاً اشراقی تبیین می شود. بدین سان نظریه اشراقی علم الهی به معنای دقیق کلمه را در این کتاب می توان بازجست.

به باور سهروردی، علم الهی دارای دو مرتبه کلی است: علم به خود، علم به غیر خود (مشمول بر: خود مخلوقات، مبادی مخلوقات و امور گذشته و آینده).

الف) علم خدا به خود: مشائیان علم الهی به ذات خود را به عدم غیبت و تجرد ذات خدا از ماده بازمی گردانند، در حالی که سهروردی هم عدم غیبت و هم تجرد از ماده (= غیرمادی بودن) را اموری سلبی و لذا نامتناسب با علم الهی می داند و علم او به ذات خودش را به «نوریت لِنفسه» و لذا «آشکارگی» ذاتش برای خودش بازمی گرداند (یثربی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۹).

به باور سهروردی، نخستین متعلق علم خدا ذات خودش است. هر «نور محض مجرد»ی به مثابه نور جوهری، ذات خود را ادراک می کند. عقول برین و نفوس آسمانی و نفس ناطقه انسانی جملگی از سنخ نور محض مجردند و نورالانوار (خدا) در بالاترین جایگاه در سلسله مراتب انوار قرار دارد؛ زیرا جسم در وجود خود نیازمند نور محض مجرد است؛ اما همه نورهای محض مجرد، به انضمام نورهای عارضی - مانند نور خورشید و... - خود اجسام و اعراض آنها نیازمند نورالانوارند (سهروردی، ۱۳۷۵، صص ۱۰۹-۱۱۰ و ۱۲۱). بدین سان نورالانوار به مثابه نور لِنفسه دارای خودآگاهی است: «از آنجا که نور و وجود واهب همه برزخها [= اجسام] نور مجرد است، پس حی و مُدرک لذاته است، چه نور لِنفسه است» (همان، ص ۱۲۱).

به باور سهروردی، ادراک ذات یا خودآگاهی یکسره ویژگی نور است که دارای خصوصیت آشکارگی است. فقط نور است که ادراک‌کننده ذات است و هر ادراک‌کننده ذات، قطعاً از سنخ نور است. بدین سان «علم او [نورالانوار] به ذاتش همانا نوریت لذاته او و آشکارگی لذاته اوست» (همان، ص ۱۵۲).

علم خدا به ذاتش نباید امری زاید بر ذاتش باشد. سهروردی برای اثبات این مدعا چنین استدلال می‌کند: نورالانوار، مجرد از غیر خود است و هیچ چیزی بدان نمی‌پیوندد و هیچ چیز نورانی‌تر از آن وجود ندارد و از آنجا که حاصل علم چیزی به خودش به این امر بازمی‌گردد که ذاتش برای ذاتش آشکار است و این ذات، نوریت محضی است که آشکارگی آن به واسطه غیر آن نیست، پس حیات و علم نورالانوار به ذاتش، زاید بر ذاتش نیست (همان، ص ۱۲۴).

سهروردی بر این باور است که علم خدا به ذاتش برترین مرتبه خودآگاهی است؛ زیرا نورالانوار به مثابه شدیدترین نور در سلسله مراتب تشکیکی انوار، دارای شدیدترین آشکارگی است و آشکارگی نورالانوار برای خودش شدیدتر از آشکارگی هر نور دیگری - اعم از دیگر نورهای محض مجرد و نورهای عارضی مانند خورشید و... - برای خود آن و غیر خود آن است؛ پس خودآگاهی نورالانوار شدیدتر از خودآگاهی هر نور دیگری است (همان، ص ۱۳۶). بدین سان هر چقدر شدت نوریت در چیزی بیشتر باشد، آشکارگی بیشتر است و هر چقدر آشکارگی بیشتر باشد، خودآگاهی بیشتر است.

ب) علم خدا به غیر خود:

سهروردی پیش از طرح بحث خویش، دیدگاه فلاسفه مشاء درباره علم خدا به غیر خودش را رد می‌کند. او دیدگاه مشائیان را در قالب سه گزاره زیر دسته‌بندی می‌کند:

۱. علم الهی به اشیا، عین ذات خداست (زاید بر ذات خدا نیست).
۲. وجود اشیا از علم الهی سرچشمه می‌گیرد و این، همان «عنایت» (علم عنایی) است.
۳. علم الهی به اشیا یکسره به عدم غیبت او از ذاتش باز می‌گردد و منظوی در علم او به ذاتش است؛ ذاتی که مجرد از ماده است (همان، ص ۱۵۰-۱۵۱).

سهروردی در همان فضای رویکرد مشائی و با بهره‌گیری از مبانی خود مشائیان، به

نقد سه گزاره فوق می‌پردازد:

۱. گزاره نخست کاذب است؛ چه همان‌گونه که معلول خدا غیر از ذات خداست، علم خدا به معلول خودش نیز غیر از علم خدا به ذات خودش است (همان، ص ۱۵۱).

۲. گزاره دوم هم کاذب است؛ چه لازمه آن، این است که علم خدا باید بر اشیا و مهم‌تر از آن بر عدم غیبت از اشیا، تقدم داشته باشد، در حالی که این، ناممکن است؛ زیرا چنین چیزی صرفاً پس از تحقق اشیا می‌تواند پدید آید. بدین‌سان علم خدا به اشیا صرفاً می‌تواند نتیجه وجود واقعی اشیا باشد (همان).

۳. گزاره سوم هم گفتاری بیهوده است، به پنج دلیل:

اولاً لازمه آن، این است که علم الهی سلبی و منفی باشد؛ زیرا هم «عدم غیبت» و هم «تجرد از ماده» (مادی نبودن) هر دو سلبی‌اند؛ در حالی که علم الهی باید ایجابی و مثبت باشد (همان).

ثانیاً عدم غیبت را نمی‌توان به معنای «حضور» - که مایه حصول علم است - دانست؛ زیرا در عدم غیبت، یک چیز کافی است: «ذاتی که از خودش غایب نیست»؛ اما برای حضور، دو چیز لازم است: «ذاتی که چیزی نزد آن حاضر است» و «خود چیزی که نزد آن ذات حاضر است» و لذا هیچ ذاتی نمی‌تواند نزد خودش حاضر باشد. بدین‌سان عدم غیبت، عام‌تر از حضور است (همان).

ثالثاً علم خدا به اشیا را که معلول خداوندند، نمی‌توان منظوی در علم او به ذاتش دانست؛ همان‌گونه که علم انسان به ضاحکیت را که معلول انسان است، نمی‌توان منظوی در علم انسان به انسانیت دانست؛ زیرا انسانیت دلالت مطابقی و تضمینی بر ضاحکیت ندارد، بلکه صرفاً دلالت خارجی دارد. بنابراین علم انسان به ضاحکیت نیازمند صورت دیگری است و بدون این صورت، صرفاً علمی بالقوه خواهد بود (همان).

رابعاً مشائیان علم انسان را بر سه دسته می‌دانند: علم تفصیلی انسان به مسائل، علم بالقوه (اجمالی) انسان به مسائل و مسائلی که ذکر می‌شود و انسان علم به پاسخ آنها را نزد خود می‌یابد (علم اجمالی حاوی تفصیلات). مشائیان قسم سوم را به عنوان یک نمونه مناسب برای ایضاح علم الهی به کار می‌برند و لذا علم الهی را نیز از قبیل «علم

اجمالی حاوی تفصیلات» معرفی می‌کنند.* اما به باور سهروردی این مثال نیز در ایضاح علم الهی سودبخش نیست؛ زیرا علم اجمالی حاوی تفصیلات بازهم بالقوه است؛ زیرا آنچه انسان در هنگام عرضه مسائل نزد خود می‌یابد، همانا قوه پاسخ به آن مسائل است. ضمن اینکه در این علم مادام که صورت هر یک از مسائل در ذهن انسان حاصل نشود، انسان به پاسخ آنها علم پیدا نخواهد کرد و لذا به همین قیاس، در مورد خدا نیز علم به لازم (مخلوقات) نیازمند این خواهد بود که صورت لازم نزد ملزوم (ذات الهی) موجود باشد و این، همان علم صوری یا حصولی خواهد بود. اما آشکار است که نه قوه و نه صورت در علم الهی جایی ندارند (همان، ص ۱۵۱-۱۵۲).

خامساً هرگاه شیئی مانند «ج» غیر از شیئی مانند «ب» باشد، عدم غیبت - که امری سلبی است - نخواهد توانست علم به ج و ب را برای خدا پدید آورد. نیز عدم غیبت - که امری سلبی است - نمی‌تواند «عنایت» به چگونگی نظامی باشد که ج و ب را واجب ساخته است (همان، ص ۱۵۲).

به هر روی، چنان که پیش‌تر ملاحظه شد، علم خدا به غیر خود دارای سه قسم است: علم به خودِ مخلوقات، علم به مبادی مخلوقات و علم به امور گذشته و آینده.

۱. علم خدا به خودِ مخلوقات: دیدگاه سهروردی درباره علم خدا به خودِ مخلوقات طبق قواعد اشراقی به این شرح است: شرط اصلی ابصار (رؤیت، دیدن) که نوعی علم (= ادراک) است، عبارت است از نبودِ حجاب و مانع میان بیننده و شیء مرئی؛ اما از آنجا که هیچ حجاب و مانعی میان خدا و مخلوقات قابل تصور نیست، همه مخلوقات برای او آشکارند. بنابراین نورانیت خدا، رؤیت او و علم او جملگی یکی است و در واقع علم او نیز به رویت او باز می‌گردد (همان، ص ۱۵۰). علم نورالانوار به اشیای عالم - اعم از اشیای مادی و امور موجود در عالم مثال* - همانا عبارت است از آشکارگی

* سهروردی به طور حتم توجه دارد که مشائیان علم الهی را از سنخ «علم اجمالی حاوی تفصیلات» می‌دانند تا از مشکله پدید آمدن کثرت در ذات الهی دور بمانند؛ زیرا اگر علم الهی مستقیماً به تفصیلات، یعنی خودِ اشیای عالم و اعراض و لواحق آنها تعلق گیرد، با تغییرات دائمی اشیای عالم الهی نیز تغییر خواهد کرد و در هر لحظه یک علم از میان خواهد رفت و علمی جدید پدید خواهد آمد و بدین سان ذات خدا نیز در تغییر دائم قرار خواهد گرفت.

* عالم مثال یا عالم مثل معلقه در تفکر اشراقی سهروردی عبارت است از عالمی که واسطه عالم

خود آنها برای او (همان، ص ۱۵۲).

۳ و ۲. علم خدا به مبادی مخلوقات و به امور گذشته و آینده: نزد سهروردی علم خدا به مبادی مخلوقات از طریق آشکارگی خود آن مبادی است و علم خدا به امور گذشته و آینده از طریق آشکارگی متعلقات آنها برای خداست؛ متعلقاتی که مواضع آگاهی پیوسته به نفوس فلکی اند (همان، ص ۱۵۲). قطب‌الدین شیرازی توضیح می‌دهد که اعیان و واقعیت‌های مبادی مخلوقات، مانند عقول برین و نفوس آسمانی و غیر آنها، جملگی برای خدا آشکارند. اموری مانند حوادث گذشته و آینده هم وجود دارند که هرچند اعیان و واقعیت‌های آنها «اکنون» برای خدا آشکار نیستند، اما متعلقات آنها (= صورت‌های ثابت حوادث گذشته و آینده) برای خدا آشکارند. این متعلقات به مثابه مواضع و مواقع آگاهی پیوسته به نفوس فلکی اند؛ زیرا اشراق نورالانوار به نفوس فلکی احاطه و تسلط کامل دارد. بنابراین اگر صورت‌هایی آشکار و حاضر در نفوس فلکی برای خدا وجود داشته باشند، به سبب آشکارگی و حضور خود نفوس فلکی برای خداست (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۰).

سهروردی سپس در بحث علم الهی دو نکته را مورد توجه قرار می‌دهد:
 اولاً علم الهی از مقوله اضافه - یعنی اضافه اشراقی - است و در آن اساساً «نبود حجاب و مانع» که امری است سلبی، مطرح نیست - آن‌گونه که نزد مشائیان «عدم غیبت» که امری سلبی است، مطرح است - چه هیچ حجاب و مانعی میان او و مخلوقات اساساً قابل تصور نیست. بنابراین همین آشکارگی اشیا برای تحقق علم الهی کافی است و اضافه اشراقی خدا به هر شیء آشکار برای خدا همانا ابصار و ادراک او تلقی می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۳).
 ثانیاً کثرتِ اضافه اشراقی، سبب تکثر در ذات خدا نمی‌شود (همان، ص ۱۵۳).

معقول و عالم محسوس است و امور موجود در آن نه معقول‌اند و نه مادی، بلکه در وضعیتی میانه این دواند. عالم مثال به این معنا از ابداعات اوست. باید توجه داشت که مثل معلق سهروردی غیر از مثل افلاطونی‌اند. سهروردی عمدتاً از عالم مثال تعبیر به «عالم مثالی و خیالی» می‌کند، اگرچه گاه این عالم را «عالم اشباح مجرد» و به‌ویژه «اقلیم هشتم» می‌خواند (سهروردی، ۱۳۷۵، صص ۲۳۰ - ۲۳۱ و ۲۵۴). فلاسفه اسلامی بعدی، این عالم را «خیال منفصل» نام نهاده‌اند، در مقابلِ قوه خیال انسان که خیال متصل است.

طبق توضیح قطب‌الدین شیرازی، این، بدان سبب است که همه این اضافه‌ها به یک اضافه واحد که همانا مبدئیت خدا برای همه اشیاست، باز می‌گردند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۱).

چهار - نقد صدرالمتألهین بر نظریه اشراقی علم الهی

تأثیر نظریه اشراقی علم الهی بر فلاسفه اسلامی بعدی و از جمله صدرالمتألهین بسیار شگفت است. او در کتاب سترگ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة اذعان می‌دارد که سهروردی طبق قواعد اشراقی، علم الهی به اشیا را از سنخ اضافه اشراقی می‌دانست و من مدتی به او اقتدا می‌کردم و دیدگاهش را پذیرفته بودم تا اینکه حقیقت بر من آشکار شد و پروردگار برهانش را به من نمایاند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۲۴۹).

نقدهای صدرالمتألهین بر نظریه اشراقی علم الهی به‌ویژه در التعليقات علی شرح حکمة الاشراق - که در این کتاب به تبیین و نقد شرح قطب‌الدین شیرازی بر حکمة الاشراق و برخی از دیدگاه‌های خود سهروردی پرداخته است - مطرح شده است. صدرالمتألهین در کتاب مزبور، ابتدا به شرح دیدگاه سهروردی می‌پردازد: طبق نظر سهروردی، از آنجا که علم الهی به اشیا عبارت است از اضافه نوری حضوری خدا به اشیا، علم او به رؤیت او باز می‌گردد؛ این در حالی است که نزد مشائیان، مانند فارابی، ابن‌سینا و بسیاری از شاگردان آنها، که علم خدا را عبارت از حصول صورت‌های اشیا در ذات او می‌دانند، رؤیت او به علم او باز می‌گردد؛ چه هر صورتی که در ذهن حاصل شود، هرچند هزاران تخصیص با آن همراه باشد، باز هم کلی و لذا مثالی (یا تمثلی) خواهد بود و علم به این صورت نمی‌تواند شخصی و ابزاری باشد. در تفکر اشراقی سهروردی، اما، علم خدا به هر چیزی عبارت است از اضافه قیومی او به آن چیز و اضافه او همان ابصار اوست. بنابراین علم و ابصار الهی یک چیز است. خدا دارای اضافات بسیار نیست، بلکه دارای یک اضافه واحد (اضافه قیومی) است که همه اضافه‌های دیگر - مانند علم، بصر و... - را دربر می‌گیرد و مبدأ همه این اضافات، همانا ذات اوست که عین صفات کمالی اوست (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۳۵۸).

به باور صدرالمتألهین میان مشائیان و اشراقیان در بحث علم خدا به ذاتش و صفاتش هیچ اختلافی جز بر سر لفظ و در واقع جایگزینی واژه وجود (نزد مشائیان) با واژه نور (نزد اشراقیان) نیست؛ اختلاف تنها در بحث علم خدا به غیر خود است (همان).

سهروردی نظریه مشائی علم خدا به اشیا را بیهوده می خواند و می کوشد آن را رد می کند؛ اما به باور صدرالمتألهین دیدگاه او به چهار دلیل باطل است:

۱. علم نزد مشائیان به عدم غیبت و تجرد از ماده باز می گردد و لذا سهروردی چنین علمی را سلبی می خواند، اما تلقی او درست نیست؛ زیرا علم عبارت است از صورت مجردی که وجود آن یا برای خودش (لذاته) است یا برای یک امر مجرد دیگر. آشکار است که طبق این تعریف، که مورد پذیرش مشائیان نیز می باشد، علم به هیچ روی سلبی نیست، بلکه کاملاً ایجابی است (همان، ص ۳۶۰).

۲. سهروردی در مقابل مشائیان استدلال می کند که علم خدا به اشیا که معلول اوی اند، منطوقی در علم او به ذاتش نیست؛ همان گونه که علم انسان به ضاحکیت که معلول انسان است، منطوقی در علم انسان به انسانیت نیست؛ زیرا علم به ضاحکیت، غیر از علم به انسانیت است. اما به باور صدرالمتألهین چنین مقایسه ای از اساس باطل است؛ زیرا ضاحکیت نه از لوازم ماهیت انسان است و نه وجود آن برخاسته از وجود انسان است، در حالی که اشیا هم از لوازم ذات خداست و هم وجود آنها برخاسته از وجود خداست؛ ضمن اینکه وجود انسان آمیخته به عدم، فقدان، سلب و امکان است و یک وجود بحت و بسیط نیست؛ در حالی که وجود خدا فعلیت محض، ایجاب و ضرورت است و یک وجود بحت و بسیط است و لذا مقایسه این دو با یکدیگر درست نیست (همان).

۳. عنایت نزد مشائیان ناظر به این معناست که علم ازلی الهی به اشیا سبب وجود آنهاست و سهروردی به نقد این نظریه پرداخته است، اما نقد او «سخیف» است؛ زیرا او و اتباعش (اشراقیون) از چگونگی قیام صورت های اشیا به ذات خدا و چگونگی تکثر و ترتیب آنها آگاهی درستی نداشته اند. صورت های اشیا، متأخر از ذات خداوندند و ذات خدا از آنها تأثیر نمی پذیرد و به واسطه آنها استکمال نمی یابد و این، مطلبی است که اشراقیان آن را به درستی درک نکرده اند (همان، ص ۳۵۹).

صدرالمتألهین در توضیح مطلب فوق می‌افزاید: علم خدا به اشیا نزد مشائیان از سنخ علم اجمالی حاوی تفصیلات و علم ازلی (علم عنایی یا علم در مرتبه ذات یا اصطلاحاً علم قبل از معلوم) است و سهروردی بازهم به نقد این دیدگاه می‌پردازد. اما به باور صدرالمتألهین، سهروردی این قسم علم الهی را به درستی متوجه نشده است؛ چه این علم، آخرین مرتبه علم الهی و فهم آن بسیار دشوار است. این، بدان سبب است که مراد از این علم، همانا علمی است که مقدم بر وجود اشیا خارجی، اما در عین حال متأخر از ذات خداست و این، مشکله‌ای مهم است (همان، ص ۳۶۰).

اشکال از اینجا پدید می‌آید که علم خدا به اشیا اگر به خود ذات آنها تعلق گیرد، متأخر از ذات خداست و اگر به اضافه اشراقی به ذات آنها تعلق گیرد، بازهم متأخر از ذات خداست. پس علم خدا به اشیا - و حتی به وجود آنها - به هر نحوی که باشد، متأخر از ذات خدا خواهد بود. مشائیان می‌کوشند این مشکله را با نظریه عنایت حل کنند؛ اما سهروردی نه عنایت را می‌پذیرد* و نه در حکمة الاشراق یا دیگر آثارش به حل این مشکله می‌پردازد (همان، ص ۳۶۲).

۴. قاعده «امکان اشرف»** - که به باور سهروردی دارای اعتبار تام است -

* استاد مرتضی مطهری این ایراد صدرالمتألهین را با بیانی دیگر مطرح می‌کند: «نقص نظریه شیخ اشراق این است که طبق این نظریه، اثبات علم قبل از معلوم مشکل است؛ چون علم [یعنی علم حضوری از طریق اضافه اشراقی] عین معلوم می‌شود و حال آنکه یک مسئله این است که ذات حق تعالی یعلم الاشياء من الازل، نه فقط یعلم الاشياء حین وجودها» (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۳۶۱ - ۳۶۰). استاد محمدمتقی مصباح یزدی نیز تقریر مشابهی از این ایراد دارد: «این قول [دیدگاه اشراقی] هرچند مستلزم نسبت دادن علم حصولی به خدای متعال نیست، ولی در نفی کشف تفصیلی در مقام ذات با قول قبلی [دیدگاه مشائی] شریک است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۴۱۲).

** طبق قاعده امکان اشرف، هرگاه ممکن الوجود پست‌تر وجود داشته باشد، ضروری است که ابتدا ممکن الوجود شریف‌تر به وجود آمده باشد. سهروردی این قاعده را مطرح کرده، آن را قاعده‌ای اشراقی دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۹ - ۲۲۰ و ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۳۴ - ۴۳۵ و ۱۳۷۵، «ب»، ص ۱۵۴). قطب‌الدین شیرازی این قاعده را فرع اصل «الواحد» دانسته است. طبق اصل الواحد، از علت واحد - از همه جهات - جز معلول واحد صادر نمی‌شود. پس نورالانوار به عنوان علت واحد، نباید مستقیماً ممکنات (مادی) پست‌تر را ایجاد کرده باشد، بلکه باید وسایط - یعنی مجردات - شریف‌تر ابتدا آفریده شده باشند تا ایجاد ممکنات پست‌تر امکان‌پذیر شود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۳ - ۲۵۲).

ایجاب می‌کند که حقایق کمالی به نحو برتر و شریف‌تر در ذات خدا تحقق داشته باشند، نه بر سبیل کثرت، تجسم و نقصان. بنابراین ذات خدا در عین احدیت، دربردارنده همه اشیا - اعم از معقول و محسوس - پیش از وجود آنها و پیش از وجود صورت‌های علمی آنهاست. به باور صدرالمتألهین - آن‌گونه که صاحب کتاب اثولوجیا (تاسوعات) خاطر نشان می‌سازد - عقل، همه چیز است و لذا آن‌گاه که خدا - که برتر و شریف‌تر از عقل است - ذات خود را تعقل کند، همه اشیا را تعقل کرده است. به همین قیاس، آن‌گاه که خدا ذات خود را رویت کند، در واقع همه اشیا را رویت کرده است (همان، ص ۳۶۲).

گذشته از نقدهای صدرالمتألهین، نقدی دیگر نیز بر نظریه اشراقی علم الهی وارد است: سهروردی علم خدا به امور گذشته و آینده عالم را از طریق آگاهی او به صورت‌های این امور در نفوس آسمانی توجیه می‌کند. اما بر این دیدگاه دو ایراد وارد است: اولاً علم خدا به این امور - همانند علم خدا به مخلوقات نزد مشائیان - صوری یا حصولی خواهد شد؛ چه سهروردی نیز از علم خدا به «صورت» امور گذشته و آینده سخن می‌گوید و نه به «خود» امور گذشته و آینده. ثانیاً این ادعا به‌ناچار دارای سه مقدمه است: ۱. نفوس آسمانی وجود دارند؛ ۲. صورت‌های امور گذشته و آینده در این نفوس استقرار دارند؛ ۳. این نفوس می‌توانند واسطه خدا در علم به امور گذشته و آینده باشند. اما بر فرض پذیرش هر سه مقدمه - که این نیز خود، محل بحث است - باز هم خدا در علم خود به امور گذشته و آینده، وابسته و نیازمند به نفوس آسمانی خواهد شد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاحظه شد که سهروردی مجموعاً در آثارش به چهار مرتبه علم الهی، با رویکرد اشراقی خاص خود پرداخته است: علم خدا به ذات خود، علم خدا به مبادی مخلوقات، علم خدا به امور گذشته و آینده عالم و علم خدا به خود مخلوقات یا همان اشیا موجود. نظریه اشراقی علم الهی، از دو جهت، پیشرفتی را نسبت به نظریه مشائیان علم الهی نشان می‌دهد: اولاً مشائیان اگرچه علم خدا به ذاتش را بر مبنای عدم

غیبت و مجرد از ماده می‌پذیرند و آن را عین ذاتش می‌دانند، اما سهروردی آشکارا و بر اساس مبانی اشراقی خاص خود از علم «حضوری» خدا به ذاتش سخن می‌گوید و تبیین دقیقی از آن ارائه می‌دهد. ثانیاً مشائیان علم خدا به مخلوقات - در مقام فعل - را از طریق حضور صورت اشیا نزد ذات الهی می‌دانند. آشکار است که چنین علمی از سنخ علم حصولی است. سهروردی، به‌درستی، چنین علمی را شایسته‌ی خدا نمی‌داند و لذا علم خدا به مخلوقات یا اشیا موجود را به نحو حضوری و از طریق اضافه اشراقی توجیه می‌کند.

با این همه، صدرالمتهلین نظریه اشراقی علم الهی را با نقدی اساسی مواجه می‌داند؛ چه سهروردی صرفاً علم الهی به مخلوقات در مقام فعل یا پس از خلقت را در نظر داشته است، اما از علم الهی به مخلوقات در مرتبه ذات یا پیش از خلقت - یا اصطلاحاً علم قبل از معلوم - غافل مانده است و تبیینی از آن ارائه نداده است؛ در حالی که مشائیان علم عنایی را برای همین منظور مطرح کرده‌اند. از این گذشته، بر اساس دیدگاه سهروردی، خدا در علم خود به امور گذشته و آینده، وابسته و نیازمند به نفوس آسمانی خواهد شد.

بدین‌سان به نظر می‌رسد که نظریه اشراقی علم الهی در صورتی می‌تواند جایگاه خود را به مثابه نظریه‌ای جامع و منسجم تثبیت کند که از عهده پاسخ به نقدهای فوق برآید.

منابع و مأخذ

۱. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک؛ التلویحات اللوحیة و العرشیة؛ تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۲. —؛ «المشارع و المطارحات» در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳. —؛ «حکمة الاشراق» در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ چ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۵. صدرالمتألهین شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم؛ التعليقات علی شرح حکمة الاشراق؛ انتشارات بیدار، قم: چاپ سنگی، [بی‌تا].
۶. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۶، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۲، چ هفتم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۶.
۸. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۸، چ سوم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۹.
۹. یثربی، سیدیحیی؛ حکمت اشراق سهروردی: گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نقد همراه با متن حکمة الاشراق؛ چ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی؛ ج ۱، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور؛ چ اول، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.