

تبیین ماهیت علم خداوند از دیدگاه ویلیام آلستون و بررسی تطبیقی آن با دیدگاه شیخ اشراق

حسین شوروژی*

محمد سعیدی مهر**، اعظم قاسمی***، رضا ماحوزی****

چکیده

مسئله ماهیت علم خداوند از مسائلی است که از دیر باز ذهن اندیشمندان و متفکران را به خود واداشته است. در فلسفه دین معاصر، ویلیام آلستون به این مسئله چستی ماهیت علم خداوند می پردازد؛ آیا می توان گفت علم خداوند همان باور صادق موجه است؟ در فلسفه اسلامی نیز علم را به دو قسم تقسیم می کنند؛ علم حضوری و علم حصولی. علم خداوند کدام قسم از این دو مورد است؟ علم حصولی یا حضوری؟ در این مقاله پس از بیان دیدگاه آلستون و شیخ اشراق در مورد علم خداوند، به این نظریه می پردازیم که این دو متفکر تا حدودی دیدگاه مشترکی در مورد علم خداوند پس از ایجاد دارند. نظریه شهود مستقیم آلستون و اضافیه اشراقیه سهروردی دو تعبیر از یک دیدگاه است. از دیدگاه آلستون علم خداوند را نمی توان همان باور در نظر گرفت، چراکه باور با محدودیتها و الزاماتی مواجه است که همسو و سازگار با علم مطلق نیست. نظریه شهود مستقیم آلستون به این معنا است که خداوند مستقیماً جهان را شهود می کند و از این رو به آن علم دارد. همچنین آلستون نظریه متفکرانی را که معتقدند علم خداوند همان باور صادق موجه است رد می کند؛ زیرا انتساب آن به خداوند با تناقضاتی مواجه است. در این

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، نویسنده مسئول،

Hosseinshoorvazi@gmail.com

** استاد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس saeedi@modares.ac.ir

*** دانشیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی azam_ghasemi@yahoo.com

**** استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم اجتماعی r.mahoozi@iscs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۳/۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۸/۱۲

مقاله تلاش شده است تا با بررسی دیدگاه ویلیام آلستون و شیخ اشراق، دیدگاه این دو متفکر در مورد ماهیت علم خداوند تشریح شود و تفاوت‌ها و شباهت‌های آن‌ها در این زمینه روشن شود.

کلیدواژه‌ها: علم، باور، شهود مستقیم، اضافیه اشراقیه، نورالانوار.

۱. مقدمه

در میان مسائل فراوان کلامی و فلسفی مسئله علم الهی از مهم‌ترین مسائل و در عین حال پیچیده‌ترین آنها به حساب می‌آید. اکثر فلاسفه دین در این مطلب اتفاق نظر دارند که خداوند علاوه بر صفاتی مثل حیات، قدرت، رحمت و... عالم نیز هست؛ با این حال، در حدود و چگونگی علم خداوند، اقوال و آراء مختلف است. برخی بر این باورند که علم خداوند از نوع علم حضوری است، برخی بر این باورند که خداوند علاوه بر علم حضوری، علم حصولی نیز دارد، گروهی علم خداوند را به مثابه باور پنداشته‌اند و گروهی از متفکران نیز معتقدند نمی‌توان علم خداوند را به مثابه باور در نظر گرفت.

مسئله علم الهی از دیرباز میان متکلمان و فیلسوفان مورد بحث و اختلاف بوده است. معمولاً علم خداوند نزد فیلسوفان به سه شکل مطرح می‌شود: ۱. علم به ذات خود ۲. علم به مخلوقات پیش از آفرینش ۳. علم به مخلوقات پس از آفرینش.

در رابطه با علم خدا به ذات خود اختلافی نیست. معمولاً اکثر فیلسوفان و متکلمان به آن اعتراف داشته‌اند، آن را از نوع علم حضوری می‌دانند. بوعلی سینا می‌گوید: علم او به ذات، هم علم است و هم عالم و هم معلوم. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۲؛ همو، ۱۹۹۲: ۳ / ۲۷۸؛ صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۶؛ ۱۳۷۸: ۵۸۷).

آنچه مورد اختلاف است، علم خدا به مخلوقات پیش از آفرینش یا پس از آفرینش است. به همین دلیل مسئله اصلی در این مقاله آن است که اولاً آیا خدا به مخلوقات خود علم دارد یا خیر؟ و اگر علم دارد، آیا به کلیات و مبادی عالم است یا به جزئیات و کلیات؟ ثانیاً آیا علم خدا به مخلوقات و جزئیات، از سنخ باور است یا خیر؟ اگر بگوییم علم خداوند از سنخ باور است با چه مشکلات و محدودیت‌هایی مواجه می‌شویم؟

حکماً علم را به دو نوع تقسیم می‌کنند: علم حضوری و علم حصولی. علم حضوری و شهودی در علم ذوات مجرد به خودشان و معالیل و آثارشان و علم حصولی در علم به

امور خارجی مثل علم به اجسام و عوارض و علم به صور. لذا معلوم بالذات همان صور و معانی اعم از کلی و جزئی هستند و امور خارجی این صور را علم بالعرض می‌گویند و اگر این صور و معانی مطابق با واقع و خارج باشند، این صور را علم می‌گویند و اگر مطابق نباشند، جهل می‌نامند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶۵-۶۶).

علاوه بر تقسیم علم به حضوری و حصولی، در الهیات فلسفی انگلیسی-آمریکایی، نوعی تقسیم دیگر در مورد علم وجود دارد و آن تقسیم به باور و علم است. امروزه در این الهیات باورها را به سهولت به خدا نسبت می‌دهند. بی‌تردید این امر، انعکاسی از رواج یافتن یک عقیده قرن بیستمی درباره معرفت است، عقیده‌ای که معرفت را باور صادق موجه (و شاید چند مولفه اضافی دیگر) می‌داند (Alston, 1991: 43). با وجود این، هیچ کس گمان نمی‌کند که خدا علاوه بر علم، یا به جای علم، صاحب باور نیز باشد. ربط این دو مفهوم به کرات توضیح داده شده است. اگر معرفت، باور صادق موجه باشد، آنگاه خدا هرچه را که می‌داند باور هم دارد (Alston a, 1989: 179). آلستون بر این باور است که انتساب باور به خداوند نادرست است؛ زیرا با توجه به تعریفی که در مورد باور وجود دارد، انتساب آن به خداوند با تناقضاتی مواجه می‌شود.

آلستون مسئله علم خداوند و ماهیت علم خداوند را با بررسی مقاله نلسون پایک (Nelson Pike) با عنوان «علم مطلق الهی و عمل ارادی» آغاز می‌کند. در این مقاله پایک با بررسی ماهیت علم خداوند، استدلال می‌کند که علم خداوند به مثابه باور است؛ از این رو لازم است در ابتدا به بررسی نظریه پایک در این زمینه بپردازیم.

۲. نلسون پایک: علم خداوند به مثابه باور

مسئله ماهیت علم خداوند و اینکه آیا علم خداوند همان باور است (باور صادق موجه)، ریشه در مقاله پایک با عنوان «علم مطلق الهی و عمل ارادی» دارد. پایک در این مقاله، روایتی از استدلال کلاسیک ناسازگاری علم پیشین الهی با اختیار انسان بر اساس باور پیشین الهی ارائه داده است. او ناسازگاری علم الهی به مثابه باور، با اختیار انسان را با آوردن این مقدمه مطرح می‌کند که «A، X را می‌داند» مستلزم «A به X باور دارد» است (Pike, 1965: 30).

یک موجود B عالم مطلق است اگر و تنها اگر به ازای هر گزاره صادق p، B، p را بداند؛

و به ازای هر گزاره کاذب q ، B به q باور نداشته باشد (ibid).

پایک در این مقاله علم مطلق را صرفاً بر اساس باور تعریف کرد:

یک موجود عالم مطلق محسوب می‌شود فقط در صورتی که: (۱) همه گزاره‌های صادق را بداند، و (۲) به هیچ گزاره کاذبی باور نداشته باشد (ibid, 32). به اعتقاد پایک، اختیار انسان با وجود خدایی که عالم مطلق است، ناسازگار نیست؛ بلکه با وجود خدایی که ذاتاً عالم مطلق است، ناسازگاری دارد. شیء X ذاتاً واجد ویژگی P است، اگر X در جمیع جهان‌هایی که در آن موجود است، واجد ویژگی P باشد. یعنی، اگر محال باشد که X وجود داشته باشد، اما فاقد ویژگی P باشد (ibid: 37-38). پایک برای آنکه مدعایش را مستدل کند، شخصی به نام جونز را مثال می‌زند که چمن‌های منزلش را در زمان $T2$ (مثلاً شنبه گذشته) کوتاه کرده است. حالا فرض کنید که خداوند ذاتاً عالم مطلق است. به این ترتیب، خداوند در زمان $T1$ (مثلاً هشتاد سال قبل) علم داشته که جونز چمن‌های منزلش را در زمان $T2$ کوتاه خواهد کرد. بعلاوه، چون خداوند ذاتاً عالم مطلق است، محال است که به چیزی دروغین معتقد باشد. لذا اعتقاد او در زمان $T1$ مبنی بر آن که جونز چمن‌های منزلش را در زمان $T2$ کوتاه خواهد کرد، مستلزم آن است که جونز در عالم واقع هم چمن‌های منزلش را در زمان $T2$ کوتاه کند (ibid, 40-41). پایک استدلالش را این‌طور ادامه می‌دهد:

۱. «خداوند در زمان $T1$ وجود داشت» مستلزم این گزاره است که «اگر جونز فعل X را در زمان $T2$ انجام می‌داد، خداوند در زمان $T1$ معتقد می‌بود که جونز فعل X را در زمان $T2$ انجام خواهد داد».
۲. «خداوند معتقد است که X » مستلزم آن است که « X صادق است».
۳. هیچ کس، در هیچ زمانی نمی‌تواند کاری را که منطقاً واجد تناقض است، انجام دهد.
۴. هیچ کس، در هیچ زمانی نمی‌تواند کاری کند که کسی که در زمان خاصی [مثلاً $T1$]، قبل از زمان مورد بحث [مثلاً $T2$]، اعتقادی را پذیرفته، آن اعتقاد را در آن زمان خاص [$T1$] نپذیرفته باشد.
۵. هیچ کس، در هیچ زمانی نمی‌تواند کاری کند که کسی که در زمانی [$T1$] پیش از زمان مورد بحث [$T2$] وجود داشته، در آن زمان پیشین [$T1$] وجود نداشته باشد.
۶. اگر خداوند در زمان $T1$ وجود داشته و اگر خداوند در زمان $T1$ معتقد بوده است

که جونز فعل X را در زمان $T2$ انجام خواهد داد، در آن صورت، اگر جونز می‌توانست در زمان $T2$ از انجام فعل X امتناع نماید، آنگاه ۱. جونز در زمان $T2$ می‌توانست کاری کند که خداوند در زمان $T1$ اعتقادی کاذب را پذیرفته باشد، یا ۲. جونز در زمان $T2$ می‌توانست کاری کند که خداوند اعتقادی را که در زمان $T1$ معتقد بود جونز در زمان $T2$ فعل X را انجام خواهد داد (و آن کس بنا به فرض خدا بوده)، اعتقاد کاذبی را پذیرفته باشد، و لذا خدا نباشد. یعنی خداوند (که بنا به فرض در زمان $T1$ وجود داشته) در زمان $T1$ وجود نداشته است.

۷. شق ۱ در بند ۶، بنا به بندهای ۲ و ۳ کاذب است.

۸. شق ۲ در بند ۶، بنا به بند ۴ کاذب است.

۹. بنابراین، اگر خدا در زمان $T1$ وجود داشته و اگر خدا در زمان $T1$ معتقد بوده که جونز در زمان $T2$ فعل X را انجام خواهد داد، در آن صورت جونز در زمان $T2$ نمی‌توانسته از انجام فعل X امتناع ورزد (بنا به بندهای ۶ تا ۹) (Pike, 1965: 41-42). پایک علم خداوند را از سنخ باور، آن هم باوری که ذاتاً و ضرورتاً صادق است، در نظر می‌گیرد؛ از این رو آن را با اختیار انسان ناسازگار می‌داند. تا حدودی می‌توان این امر را به تصویر برخی فیلسوفان اسلامی که معتقدند علم خداوند از سنخ علم حصولی است نیز تعبیر کرد؛ از این رو رابطه بین علم خداوند و اختیار انسان، یکی از مسائل مهم و پرمناقشه در فلسفه اسلامی است.

۳. دیدگاه گزاره‌ای و دیدگاه شهودی

آلستون دو دیدگاه را در مورد چیستی ماهیت علم خداوند بیان می‌کند؛ دیدگاه گزاره‌ای و دیدگاه شهودی. بر اساس دیدگاه گزاره‌ای علم خداوند مانند علم انسان‌ها گزاره‌ای است. برای مثال، علم خداوند به ناطق بودن انسان به این صورت است: هر انسانی ناطق است. بر اساس دیدگاه شهودی علم خداوند شهودی است، به این صورت که تمام متعلقات علم نزد خداوند حاضر است و خداوند آن‌ها را با تدبیر در ذات خود شهود می‌کند.

تمایز دیدگاه گزاره‌ای و شهودی را به نوعی می‌توان در تقابل دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی مشاهده کرد با این تفاوت که ابن‌سینا دیدگاه علم حصولی را در برابر علم حضوری شیخ اشراق مطرح می‌کند. ابن‌سینا در اشارات می‌گوید:

واجب الوجود یجب أن یعقل ذاته بذاته علی ما تحقّق و یعقل ما بعده من حیث هو علّة لما بعده و منه وجوده و یعقل سائر الاشیاء من حیث وجوبها فی سلسله الترتیب النازل من عنده طولاً و عرضاً. (ابن سینا، ۱۹۹۲: ۲۹۹).

مناطق علم ازلی حق به اشیا، به ارتسام صور علمی آنها در ذات حق است. این صور علمی، نه عین ذات واجب‌اند تا قول به اتحاد عاقل و معقول پیش بیاید (ابن سینا، ۱۹۹۲: ۲۸۹) و نه جزء ذات واجب‌اند تا موجب تکثر و ترکیب ذات واجب شوند؛ بلکه این صور، جزء لوازم ذات و قائم به ذات‌اند؛ به نحو قیام صدوری، نه حلولی، که طبعاً علم حق به اشیا از طریق صور مرتسمه از سنخ علم حصولی است (همان، ۱۴۰۴ الف: ۳۶۷ - ۳۶۴).

اما آلتون دلایلی را مبنی بر اینکه انتساب باور به خداوند خطاست عرضه می‌کند. این موضوع که آیا خدا واجد باور است یا خیر به این پرسش می‌انجامد که آیا باورها، مولفه‌های علم الهی هستند یا نه. به اعتقاد آلتون فارغ از هر موضعی که ما راجع به علم الهی اتخاذ کنیم، باورها مولفه‌های علم الهی نیستند (Alston f, 1989: 163). آلتون دو دیدگاه را در مورد ماهیت علم خداوند بیان می‌کند: دیدگاه گزاره‌ای و دیدگاه شهودی. غالباً گفته می‌شود که خدا علم دارد که بنی اسرائیل بت می‌پرستند، یا آدم گناه خواهد کرد، و نظایر آن. چنین سخنانی علم الهی را با سرشتی «گزاره‌ای» بازمی‌نمایانند. به خلافش، برخی متفکرین، بر این باورند که علم خداوند به صورت گزاره‌ای نیست، بلکه علم خداوند به مثابه شهود نامتمایز از جهان است (Alston a, 1989: 181). به اعتقاد آلتون، در هیچ کدام از این دو دیدگاه (علم خداوند به مثابه گزاره و علم خداوند به مثابه شهود) خدا به معنای واقعی کلمه دارنده باور پنداشته نشده است (ibid: 182).

۴. دیدگاه شهودی (توماس آکویناس)

آلتون در تبیین دیدگاه شهودی (intuition) به بررسی دیدگاه توماس آکویناس در این زمینه می‌پردازد. به زعم آکویناس، خدا فعل محض و بسیط مطلق است. پس در خدا هیچ تمایزی میان علم و متعلقش وجود ندارد. لذا آنچه خدا می‌داند صرفاً همان متعلقش است، متعلقی که از خود او مجزا نیست (آکویناس، ۱۳۸۲: ۸۴). این با علم الهی به همه چیز ناسازگار نیست. چون ذات الهی شباهت (likeness) (تصویر) همه چیزها را دربردارد، خدا بدین وسیله با علم داشتن به ذات خودش همه چیز را می‌داند (به تعبیر دیگر چون خداوند

به ذات خود عالم است و از طرفی ذات خداوند، علت موجودات است و علم به علت، سبب علم به معلول است، پس خداوند به موجودات علم دارد. در نتیجه چون خدا بسیط مطلق است، علم وی نمی‌تواند متضمن هیچ ناهمسانی‌ای بشود. آنچه خدا از خلقت می‌داند ناهمسان است، اما این ناهمسانی همتای علم نیست؛ یعنی ناهمسانی متعلق، به معنای ناهمسانی علم خداوند نیست، لذا «فهم خدا به واسطه ترکیب و انفصال نیست». علم خدا دربردارنده تنوع و پیچیدگی (diversity) مندرج در ساختار گزاره‌ای نیست، و متضمن هیچ گونه تنوع و پیچیدگی از گونه‌ای دیگری هم نیست. ذهن خدا این طور نیست که نخست تمایزی میان موضوع و محمول قائل شود و سپس آنها را با یک رابطه واحد کند. خدا چنین نیست که نخست واقعیت را به امور واقع مجزا از هم، تحلیل کند، و سپس در یک سیستم واحد سازماندهی کند (Alston a, 1989: 181-182; Pegis, 1945: 158).

بی‌تردید، ما از تجسم اینکه چگونه گستره کامل واقعیت توسط شهود خدا در ذات خویش شناخته می‌شود کاملاً ناتوانیم (Alston a, 1989: 182). ما از چگونگی دانسته شدن یک وضع امور بسیط؛ مانند «این رز قرمز است»، توسط سوژه‌ای که فاقد حالتی شناختی است، هیچ فهم واقعی نداریم. پس در مواقعی که ما از علم خدا سخن می‌گوییم، ناچاریم آن را با الگوی انسانی بازبنماییم، و برای مثال، از علم خدا به اینکه بنی‌سرائیل در مصر به بردگی گرفته شدند، سخن بگوییم، حتی اگر معتقد باشیم که این علم الهی فی‌حد ذاته نباشد (ibid). آکویناس در این مناقشه نمی‌کند. او بی‌درنگ درمی‌یابد که ما از اینکه خدا به چه چیز شبیه است، و خدا بودن به چه نحوی است، فهم واقعی نداریم، ما نمی‌توانیم بفهمیم که چنین معرفتی چگونه شامل همه چیز می‌شود. آکویناس این را نقصی در تبیین ما از علم الهی نمی‌داند بلکه آن را یک توصیه (recommendation) قلمداد می‌کند (آکویناس، ۱۳۸۲: ۹۷). چرا ما باید انتظار حصول فهمی انضمامی از نحوه عملکرد علم الهی داشته باشیم؟ بنابراین از دیدگاه آکویناس، علم خداوند شهودی است و این شهود، شهود ذات خداوند است؛ از آن جهت که ذات خداوند صورت همه چیز را از ازل تا ابد دربر دارد. بنابراین خداوند با شهود ذات خودش به همه چیز علم دارد.

دیدگاه آکویناس در واقع همان دیدگاه ابن‌سینا است. بر اساس دیدگاه ابن‌سینا، وجودات خارجی اشیا در ازل موجود نبوده‌اند؛ اما صور آنها موجود بوده است و خداوند به صور اشیا علم داشته است. این صورهای علمی که معلول علم واجب‌تعالی به ذات خود هستند به ذات واجب متصل و قائم‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۹۲: ۲۸۹). وی در تعلیقات چنین

می‌گوید: «سبب وجود کلّ موجود علمه به و ارتسامه فی ذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۲۹). او در *دانشنامه علایی* چنین بیان می‌کند:

پس واجب‌الوجود عالم است به ذات خویش و ذات وی، هستی ده همه چیزهاست بر آن ترتیبی که هستند. پس ذات وی که هستی ده همه چیزهاست، معلوم وی است. پس همه چیزها از ذات وی معلوم وی است، نه چنانکه چیزها علت بُوند مر آن را تا او را علم بود به ایشان؛ بلکه علم وی علت است مر چیزها را که هستند؛ چنانکه علم درودگر به صورت خانه که خود اندیشیده بود. صورت خانه که اندر علم درودگر است، سبب صورت خانه بیرون است، نه صورت خانه علت علم درودگر است (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۸۵ و ۸۶).

۵. شهود مستقیم (ویلیام آلستون) و دیدگاه شهودی (شیخ اشراق)

آلستون پیشنهاد می‌کند که ما با تغییر مشی از این دیدگاه تومیستی که خدا به جهان از طریق شهود ذات خویش علم دارد به این ایده که خدا مستقیماً جهان را شهود می‌کند، می‌توانیم در فهم اینکه علم غیرگزاره‌ای خدا به چه چیزی شبیه است، پیشرفتی حاصل کنیم. در صورت اتخاذ ایده اخیر، ما می‌توانیم علم خدا را همچون درک بصری و شهودی اولیه خودمان از یک صحنه قلمداد کنیم، یعنی همچون درکی که هنوز به صورت گزاره‌ای بیان نشده است (Alston a, 1989: 181).

بی‌تردید، این مطلب که مُدرک انسانی بهره مند از آگاهی ادراکی‌ای از محیط فیزیکی باشد که بالکل فارغ از ساختار گزاره‌ای باشد، امری مناقشه برانگیز است (Alston g, 1989: 181). عموماً عقیده بر این است که من نمی‌توانم چیزی را بینم بی‌آنکه آن را چیزی تلقی کنم، اما حتی اگر چنین باشد، ما همچنان می‌توانیم، در درون یک مجموعه غامض از تجربیات ادراکی، یک جنبه از دادگی محض یا آگاهی محض از چیزی را از فعالیت ناظر به حکم چنین و چنان تلقی کردن این امر داده شده، متمایز کنیم. همچنین گاهی تصور بر این بوده است که در گام‌های نخستین شرایط غیرسازمان‌یافته روان‌شناختی، همچون وقتی که تازه بیدار می‌شویم، ما واجد یک عنصر محض از آگاهی فاقد ساختار گزاره‌ای هستیم. ملاحظاتی همچون این، معنایی از اینکه معرفت غیرگزاره‌ای به چه شبیه است را در اختیار ما می‌گذارد (Alston a, 1989: 182).

می‌توان این دیدگاه را مانند دیدگاه شیخ اشراق در این زمینه دانست. همانطور که شیخ اشراق در برابر دیدگاه ابن سینا می‌ایستد و دیدگاه شهودی را در زمینه علم خداوند مطرح

می‌کند، آلتون نیز در برابر دیدگاه آکوبیناس، دیدگاه شهود مستقیم را مطرح می‌کند. شیخ اشراق این دیدگاه مشائین را رد می‌کند که علم خداوند به منزله ارتسام صور در ذات واجب هستند؛ زیرا این دیدگاه باعث تکثر در ذات خداوند می‌شود. سهروردی در تبیین علم ذات به ماسوا اشاره می‌کند که علم نورالانوار به ماسوا (همان‌طور که ابن‌سینا گفت) از باب علم حصولی و ارتسام صور اشیا در ذات واجب نیست؛ بلکه تمام موجودات عالم با وجود خارجی‌شان مشهود و معلوم حضرت حق هستند. به بیان شیخ: «کان علمه حضورياً اشراقياً، لا بصورة فی ذاته» (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۵ و ۴۸۸).

سهروردی در ابتدا بیان می‌کند که ابصار، نه به خروج شعاع است (قول ریاضیون) و نه به انطباع (قول مشاء) بلکه به صرف مقابله و عدم حجاب بین باصر و مبصر، نفس با مبصر ارتباط شهودی پیدا می‌کند. به این صورت که نفس با اضافه اشراقی حضوری خود، شیء خارجی را به چنگ می‌آورد. به عبارت دیگر، مبصر و مدرک حقیقی، خود نفس و مبصر بالذات، خود شیء خارجی است، بر خلاف مشاء که مبصر بالذات را صورت انطباعیه می‌گرفت و مبصر بالعرض را شیء خارجی و ارتباط نفس با خارج نیز شهودی (اشراق حضوری نفس به اشیا خارجی) است (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۸ - ۴۸۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۴۸ و ۳۴۹). خلاصه اینکه خداوند به همه اشیا بدون نیاز به صورت و تفکر و دگرگونی، احاطه دارد.

نظریه شیخ اشراق در این زمینه این است که، واجب‌الوجود 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، ج ۴: ۷۰). از سوی دیگر مناط علم همان احاطه قیومیه و اضافه اشراقیه است؛ بنابراین واجب‌تعالی به همه ماسوایش علم حضوری و اضافیه اشراقیه دارد. و «اشیا به نحو اضافه اشراقی تسلطی در حضور واجب تعالی هستند؛ زیرا همه آنها لازمه ذات هستند» (همان، ج ۱: ۷۲). 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، ج ۲: ۱۵۰). و بصر او محیط و مسلط به همه اشیا 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 به طور خلاصه 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 تعلیقیه).

۶. آیا معرفت، باور است؟

اگر بپذیریم که علم الهی، گزاره‌ای است، این مسئله مطرح می‌شود که آیا علم خداوند، باور صادق موجه است یا خیر؟ آلتون این دیدگاه را رد می‌کند و استدلال می‌کند که علم خداوند نمی‌تواند همان باور صادق موجه باشد.

به اعتقاد آلتون، باور از علم متمایز است و باور در جایی اتفاق می‌افتد که شخص شناخت کافی نسبت به چیزی ندارد. برای مثال:

A (شخصی که از طبقه دوم تماس می‌گیرد): سر و صدایی که از آشپزخانه می‌آید چیست؟

B (شخصی که در آشپزخانه صحبت می‌کند): من باور دارم که شیر نشتی دارد.

A: تو باور داری که شیر نشتی دارد؟ آیا می‌توانی ببینی که نشتی دارد یا نه؟

A گویا اظهار B را این‌طور فهمیده که باور داشتن به اینکه p از سوی B مستلزم این است که او نمی‌داند که p. و تردیدی وجود ندارد که «باور» غالباً در تقابل با «دانستن» استعمال می‌شود. واضح است که اگر «نمی‌داند که p» بخشی از معنای «باور دارد که p» باشد، آنگاه خدا واجد هیچ باوری نیست؛ زیرا خدا در جایگاهی نیست که واجد باوری باشد که معرفت تلقی نمی‌شود (Alston a, 1989: 184).

آلتون مکالمه فوق را با «قاعده مکالمه» گرایس تبیین می‌کند، که بر اساس آن، شخص در جایی که بافت گزاره‌ای مربوطه قوی‌تر را تولید می‌کند نباید اظهار ضعیف‌تری از آنچه در موقعیت اظهارش هست داشته باشد (Grice, 1975: 45-47). به اعتقاد گرایس، ارتباط‌های کلامی افراد دست‌کم تا حدودی تلاش‌هایی همیارانه‌اند (Sperber & Wilson, 1995: 33). گرایس الزام مشارکین به اهداف مشترک را در قالب قاعده‌ای عام مدوّن می‌کند و نام آن را قاعده مکالمه می‌گذارد: «سهم خود را در مکالمه تا آنجا که لازم است و در مرحله‌ای که پیش می‌آید، با هدفی قابل قبول و در مسیر مکالمه‌ای که در آن حضور دارید، ارائه کنید» (Grice, 1975: 49). قواعد مکالمه، فرضیاتی کلی هستند که به طور مشترک میان مشارکین رعایت می‌شوند تا چگونگی مکالمه تحت کنترل باشد. دلیل قائل شدن به این مفهوم آن است که ارتباط، فعالیتی هدفمند می‌نماید و اهداف آن منطقی تلقی می‌شود (Herman, 1995: 174). گرایس معتقد است که مکالمه قواعدی دارد که طرفین باید در گفت‌وگو رعایت کنند. قواعدی مانند: ۱. قاعده کمیت: الف) به اندازه لازم اطلاعات دهید؛

ب) بیش از حد نیاز اطلاعات ندهید؛ ۲. قاعده کیفیت (راست بگوئید): الف) آنچه می‌دانید نادرست است نگوئید؛ ب) آنچه برایش مدرک ندارید نگوئید؛ ۳. قاعده ارتباط (مرتبط سخن بگوئید)؛ ۴. قاعده شیوه (واضح سخن بگوئید): الف) مبهم سخن نگوئید؛ ب) از پیچیدگی در سخن پرهیزید. ج) از کلی‌گویی پرهیزید؛ د) با نظم و ترتیب سخن بگوئید (Grice, 1975: 45-46). طبق قاعده مکالمه گرایس، انسان در مکالمه باید واضح سخن بگوید و تا حد امکان از ابهامات پرهیز کند، بر این اساس در جایی که چیزی را به صورت مسلم و قطعی می‌داند و می‌خواهد آن را بیان کند، نباید از اصطلاح «باور دارم» به جای «می‌دانم» استفاده کند.

در جایی که معرفت ربط و مناسبت دارد، و من بگویم «من باور دارم که p» بدین وسیله اشاره ضمنی دارم که من نمی‌دانم که p، نه به این خاطر که «ندانستن» بخشی از معنای «باور کردن» است، بلکه به این خاطر که اگر من بدانم، صرفاً با گفتن اینکه من باور دارم، قاعده مکالمه گرایس را نقض کرده‌ام (Alston a, 1989: 185). اما خواه این تبیین درست باشد خواه نباشد، و خواه یک معنای درستی از «باور» وجود داشته باشد که به لحاظ سمانتیکی معرفت را طرد کند، این حقیقت پابرجا می‌ماند که مقصود فیلسوفان از به کار بردن «باور»، معنایی بی‌طرف است که می‌تواند معرفت شمرده بشود یا نشود. بنابراین ما این توصیف را داریم: باور کردن به اینکه p، به این معنای بی‌طرفانه، «پذیرفتن» این گزاره است که p، و پذیرش الزاماً رهیافتی تمام‌عیار و آگاهانه نیست. چنین پذیرشی نوعاً در متمایل بودن به اظهار p، و عمل کردن به نحوی که گویی p صادق است، نمایان می‌شود (ibid: 186). حتی اگر ما «باور کردن» را طوری بفهمیم که معرفت به حساب بیاید، همچنان انتساب باورها به یک سوژه حاوی این نکته خواهد بود که برخی «پذیرش‌ها» یا «صحّه‌گذاری‌های» (-full dress) سوژه ممکن است معرفت شمرده نشوند. آدمیان گاهی p را اتخاذ می‌کنند بی‌آنکه به واقع بدانند که p، و این ندانستن ممکن است ناشی از کذب p باشد یا برآورده نشدن دیگر شروط معرفت (ibid)؛ لذا ما به اصطلاحی نیاز داریم برای این تقریب ناقص به معرفت، و «باور» با این نیاز انطباق دارد.

اکنون سوژه‌ای را در نظر بگیرید که هرگز چیزی را بدون اینکه آن را صادق بداند باور نمی‌کند؛ «باور» برای یک چنین سوژه‌ای معنا ندارد، زیرا چنین انتسابی دیگر سودی نخواهد داشت؛ خدا که بالضروره عالم مطلق است، لذا تمایز میان باور و معرفت هیچ ربط و نسبتی به خداوند ندارد (ibid: 187).

می‌توان دیدگاه‌های مهم در باب رابطه باور و معرفت را به چهار دیدگاه ذیل تقسیم کرد: یک دیدگاه، که منسوب به افلاطون است، بر دوگانگی هویت باور و معرفت و ناسازگاری آن دو تأکید دارد. تمایز میان معرفت و باور صادق در یکی از مهم‌ترین محاورات افلاطون یعنی جمهوری مطرح می‌شود. افلاطون در انتهای کتاب پنجم جمهوری استدلال بلندی را بر مبنای تشبیهات مشهورش یعنی خورشید، خط و غار آغاز می‌کند تا نشان دهد روح چگونه از طریق تعلیم می‌تواند به معرفت حقیقی به صور (مثلاً) که بنا بر قول افلاطون آخرین مرحله فرایند دیالکتیک است، دست یابد. افلاطون در همان ابتدای بحث تمایزی سه‌گانه میان معرفت، جهل و مرحله بینابینی که باور می‌خواند قائل می‌شود. هر کدام از این مراحل یا وضعیت‌های ذهن موضوعی دارد. موضوع معرفت عبارت است از آنچه وجود دارد. موضوع جهل عبارت است از آنچه وجود ندارد و موضوع باور چیزی است که میان وجود و عدم قرار دارد (افلاطون، ۱۳۵۳: ۳۵۴).

دیدگاه دوم، که از سوی بسیاری همچون فیلسوفان و منطقدانان مسلمان پذیرفته شده است، و بعدها نیز افرادی همانند آیراز آن جانب‌داری کرده‌اند، به تلازم میان باور و معرفت اعتقاد دارند. ابن‌سینا در باب «اخبار از معدوم»، جواب می‌دهد که آن وجودی در ذهن دارد. وقتی انسان خبر از آمدن قیامت می‌دهد، معنایی از قیامت در ذهنش هست که از آن خبر می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۹-۳۶). منظور از این «معنا»، همان محتوای قضیه است. بنابراین، آنچه باور به آن تعلق می‌گیرد، همان «معنا» یا «محتوای قضیه» است که در ذهن عالم شکل گرفته و به آن، «معلوم بالذات» نیز اطلاق شده است. بدین روی، گفته‌اند: که هر تصور و تصدیقی مطابق با واقع است (هروی، ۱۴۲۰: ۱۸۴).

دیدگاه سوم، که آن نیز طرفدارانی دارد، بر جدایی ساحت‌های باور و معرفت اصرار دارد. اما آخرین دیدگاه، دیدگاه برخی نحله‌های رفتارگرایی است که وجود عنصری به نام باور را بر نمی‌تابند (رضایی، ۱۳۸۴: ۵۲). رفتارگرایی در نیمه دوم قرن بیستم متداول بود، بر این باور است که جملات مربوط به حالات ذهنی از نظر معنا، با جملات مربوط به رفتار مترادف است. آنان با تأثیرپذیری از اثبات‌گرایی منطقی (پوزیتیویسم) رایج در قرن بیستم، معتقدند: یک گزاره در صورتی معنادار است که بتواند به رفتار فیزیکی یا هر پدیده رفتاری ترجمه شود، و اگر این‌گونه نباشد، می‌توان نتیجه گرفت که آن جمله یا گزاره بی‌معناست. اما این دیدگاه، که پس از آن تاریخ، به‌کلی مردود دانسته می‌شود، دیدگاه «فیزیکالیستی» در باب باور و حالات ذهنی است که بر حسب آن، باید تمامی حالات ذهنی را به پدیده‌های

فیزیکی فروکاست (Lycan, 1996: 40). قرائت معتدل‌تری از رفتارگرایی منسوب به گیلبرت رایل وجود دارد. بنابر نظر او، «باور» یعنی تمایل و گرایش به رفتار یا انجام عملی خاص. اگر کسی به امری باور داشته باشد، به این معناست که وی تمایلی به انجام یا گفتن آن دارد و نه بیش از آن (Connor & Robb, 2003: 264).

می‌توان گفت باور هیچ کدام از این دیدگاه‌ها را نمی‌توان به خدا منسوب کرد؛ زیرا در دیدگاه نخست و همچنین دیدگاه دوم و سوم، باور پایین‌تر از معرفت شمرده می‌شود و از آنجا که خدا عالم مطلق است واجد بالاترین مرحله علم است. دیدگاه چهارم نیز که به کلی باور را انکار می‌کنند.

از دیدگاه شیخ اشراق و به طور کلی فیلسوفان مسلمان، هیچ شکلی از باور را نمی‌توان به خدا نسبت داد؛ چرا که باعث تکثر و دگرگونی در ذات خداوند می‌شود و این با ذات خداوند سازگاری ندارد.

۷. باور و الزامات عقلی

حتی اگر بپذیریم که باور می‌تواند معرفت قلمداد شود، در این صورت باور باید دارای شرایطی باشد که یکی از آن شرایط، توجیه است (Alston b, 1989: 54). بدین معنی، اگر بگوییم شخص در باور به اینکه p ، موجه است؛ یعنی اینکه شخص هیچ کدام از الزامات عقلی را در باور به اینکه p نقض نکرده است (Alston c, 1989: 73-74). در این صورت، باور در یک موجود در صورتی معرفت قلمداد می‌شود که آن موجود تابع یک سری اصول و الزامات عقلی باشد (مانند اینکه برای باورش، توجیهی داشته باشد)؛ و این فقط وقتی ممکن است که این موجود گرایشی به نقض این اصول داشته باشد، یا بتواند داشته باشد. اما خدا، خیر بالضروره کامل است، هیچ گرایشی به نقض اصول این الزام ندارد، همچنین چون خداوند عالم مطلق است، نیازی به توجیه برای علمش ندارد، در این صورت خداوند نمی‌تواند باور داشته باشد (Alston a, 1989: 193-194).

۸. تلقی شهودی معرفت

تلقی شهودی معرفت، از این قرار است که معرفت به امر واقع صرفاً آگاهی بی‌واسطه و مستقیم از این واقعیت است. بنابر صورت‌بندی پیرس، معرفت «صرفاً موقعیتی است که یک

هویت یا امر واقع مستقیماً در پیشگاه آگاهی حاضر می‌شود» (Pierce, 1935: 57). به رغم باور راسخ و موشکافانه بسیاری از معرفت‌شناسان انگلیسی و آمریکایی، تلقی باور صادق موجه از معرفت «تلقی سستی» است، اما تلقی شهودی از حیث تاریخی برجستگی بیشتری داشته است. این تعبیر، تلقی مسلط در قرون هفدهم و هجدهم بوده است، و در لباس مبدل تلقی دکارتی ادراک واضح و متمایز و تعریف لاک از معرفت به مثابه ادراک موافقت و عدم موافقت با ایده‌ها یا تصورات ظاهر شده است. طبق این نظر، معرفت و باور، حالات روان‌شناختی متفاوتی هستند. پرواضح است که من می‌توانم باور کنم که p بی‌آنکه p برقرار باشد. اما من نمی‌توانم در حالت معرفت به اینکه p، آن‌طوری که این تعبیر مدعی است، باشم و p برقرار نباشد؛ لذا این حالت عبارت است از حضور امر واقع در نزد آگاهی من؛ بدون چنین امر واقعی‌ای چنین حالتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. معرفت حالتی نیست که بتواند بدون وجود بالفعل ابژه به صورت چیزی که ذاتاً هست، موجود باشد؛ معرفت هیچ سرشت ذاتی‌ای جز حضور ابژه در نزد آگاهی ندارد. لذا معرفت، طبق این تعبیر، به معنای قوی کلمه خطاناپذیر است؛ سرشت ذاتیش واقعیت ابژه را تضمین می‌کند (Alston a, 1989: 191).

با توجه به این تفسیر معلوم می‌شود که چرا علم به نفس، و علم به حالات نفسانی و همچنین سایر علوم حضوری، اساساً خطاناپذیرند. زیرا در این موارد، خود واقعیت عینی، مورد شهود قرار می‌گیرد برخلاف موارد علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی، نقش میانجی را ایفا می‌کنند و ممکن است مطابقت کامل با اشیا و اشخاص خارجی نداشته باشند. شیخ اشراق پس از اثبات علم حضوری نفس به خود و قوایش، تجرد از ماده و میزان تسلط را، ملاک این حضور معرفی و بر این نکته تأکید می‌کند که «اگر تسلط نفس بر بدن بیشتر باشد، حضور قوا و اجزای آن برای نفس شدیدتر خواهد بود» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۷۳).

خطا در ادراک در صورتی تصورپذیر است که بین شخص درک‌کننده و ذات درک‌شونده، واسطه‌ای در کار باشد و آگاهی به وسیله آن، تحقق یابد. در چنین صورتی جای این سؤال هست که این صورت یا مفهومی که بین درک‌کننده و درک‌شونده، واسطه شده و نقش نمایانگری از درک‌شونده را ایفا می‌کند آیا دقیقاً درک‌شونده را نشان می‌دهد و کاملاً با آن مطابقت دارد یا نه؟ و تا ثابت نشود که این صورت و مفهوم دقیقاً مطابق با ذات درک‌شونده هست یقین به صحت ادراک، حاصل نمی‌شود. اما در صورتی که شیء یا

شخص درک‌شونده با وجود عینی خودش و بدون هیچ واسطه‌ای نزد درک‌کننده، حاضر باشد و یا با آن، وحدت یا اتحادی داشته باشد دیگر جای فرض خطا نیست. و نمی‌توان سؤال کرد که آیا علم با معلوم، مطابقت دارد یا نه؟ زیرا در این صورت، علم عین معلوم است.

۱.۸ اشکال نخست بر تلقی شهودی معرفت

بسیاری از فیلسوفان خاصه از زمان هگل استدلال کرده‌اند که هیچ آگاهی مستقیمی از امور واقع وجود ندارد که مستقل از هر گونه باور یا عنصر ناظر به حکم باشد. استدلال آن‌ها از این قرار است: آگاهی از امر واقع X ، P است، آگاه شدن از X به مثابه P خواهد بود، یا دست کم متضمن آن خواهد بود. اما من فقط با اطلاق مفهوم P به X ، یا با P فرض کردن X ، می‌توانم از X به مثابه دارنده هر صفت P ، آگاه شوم. تو گویی واقعیت X ، P است، نیست که در آن بیرون منتظر آگاهی من نشسته است، مقصود نحوه‌ای است که x ممکن است باشد. برای نیل به هر گونه شناخت از اینکه شیء به گونه خاصی تعلق دارد، من باید از مفهومی از همان گونه بهره ببرم، اما اطلاق P به X ، یا P فرض کردن X ، صرفاً شکل دادن باور یا حکم X ، P است می‌باشد. پس آگاهی بی‌واسطه از یک امر واقع باعث گنجاندن یک باور یا حکم به منزله یک مولفه بنیادین می‌شود. در نتیجه این ایده که معرفت به p می‌تواند آگاهی بی‌واسطه به p باشد، و نه یک باور صادق به p ، از اساس اشکال دارد (Alston a, 1989:191). آلستون این نقد و دیدگاه را در مورد معرفت می‌پذیرد، اما اذعان می‌کند که این نوع معرفت در مورد انسان‌ها جاری است که نمی‌توانند بدون مفهوم، از چیزی شناخت داشته باشند، این دیدگاه در مورد خداوند صادق نیست؛ از آن جهت که خداوند کامل مطلق است و بهترین و کامل‌ترین نوع شناخت را می‌تواند داشته باشد و معرفت و شناخت شهودی و مستقیم، کامل‌تر از معرفت و شناخت مفهومی و غیرمستقیم است (ibid, 192). از دیدگاه آلستون این مورد در مورد باور به شکل اولی صدق می‌کند؛ چراکه باور می‌تواند درست و یا نادرست باشد، ولی معرفت نمی‌تواند به این شکل باشد، معرفت ضرورتاً صادق است.

شیخ اشراق به این اشکال این‌طور پاسخ می‌دهد که خداوند نورالانوار و بسیط مطلق است؛ از این رو هیچ نوع کثرتی نمی‌تواند در خداوند راه داشته باشد، چراکه با ذات

خداوند در تناقض است. از دیدگاه سهروردی، علم ذات به ذات و علم ذات به اشیا در مقام فعل (بعد الایجاد) به نحو اضافه اشراقیه حضوری در موطن خود اشیا است؛ در مسئله علم الهی، همان قاعده و مبنای اشراق است که علم حق به ذات را به ظهور و حضور ذات برای ذات، و علم ذات حق به اشیا را به معنای حضور و ظهور اشیا برای ذات حق تفسیر می‌کند. به این صورت که خود اشیا معلوم و مشهود حضرت حق است.

فاذن الحق فی العلم، هو قاعدة الاشراق و هو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته و علمه بالاشیا كونه ظاهرة له إما بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية. (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۵۳).

بنابراین، این اشکال را می‌توان این‌طور بیان کرد که معرفت تماماً به صورت علم حصولی است و معرفت شهودی امکانپذیر نیست. اما می‌توان این‌طور پاسخ داد که دو نوع علم وجود دارد، علم حضوری و علم حصولی. علم حضوری کامل‌تر از علم حصولی است از آن جهت که متعلق با وجودش نزد عالم حاضر است و چون خداوند کامل مطلق است نسبت به همه چیز علم حضوری دارد.

۲۸ اشکال دوم بر تلقی شهودی معرفت

آیا تعبیر شهودی از علم خدا بهترین تعبیر ممکن است. در مورد انسان، حتی اگر تلقی شهودی یک کاربرد ممکن باشد، دلایلی وجود دارد که این تعبیر، تبیینی بسنده از معرفت انسانی در اختیار ما می‌گذارد (برای نمونه در تلقی شهودی از معرفت، سوژه علم حضوری به ابژه دارد)؛ اما هیچ کدام از این دلایل در مورد خداوند کاربردپذیر نیستند. یک دلیل برای این عدم کاربرد این است که تلقی شهودی به شدت به رخدادها و شرایط ما وابسته هستند (Alston a, 1989:192). تلقی شهودی، معرفت به p را محدود به مواقعی می‌کند که من مستقیماً از این واقعیت که p آگاه هستم؛ اما این یک امر محدودکننده است. من در یک زمان قادرم در بهترین حالت یک یا دو امر واقع را در پیشگاه آگاهیم داشته باشم. اما یقیناً بسیاری چیزها هست که من اکنون آن را می‌دانم و به همین اندازه یقین وجود دارد که بسیاری چیزها وجود دارند که من پیوسته آن‌ها را طی یک دوره طولانی می‌دانم. من سال‌های متمادی است که می‌دانم $۲+۲=۴$ ، اما فقط گاهی به این امر واقع وقوف یافته‌ام. پس تلقی شهودی قادر نیست، وقتی توجه آگاهانه من معطوف به امور واقع نیست، شیوه‌ای

را عرضه کند که من طبق آن دانسته‌هایم را می‌دانم. یک مفهوم بالقوه از باور نیاز است تا این خصلت پنهان معرفت بشری را توضیح بدهد. اگر معرفت من یک باور صادق موجه باشد، آنگاه می‌توانم بگویم زمان‌هایی که توجهم مشغول به آن نیست نیز واجد این معرفت هستیم. لیکن، خدا محدودیتی به این سبک و سیاق ندارد. او می‌تواند مستقیماً از همه وقایع در هر زمانی آگاه شود، یا از همه واقعیات فارغ از زمان آگاه شود، اگر این فارغ از زمان بودن نحوه وجودی او باشد (Alston a, 1989: 193).

۱.۲.۸ پاسخ به اشکال دوم: تلقی شهودی؛ کامل‌ترین ایده‌آل شناختی

تلقی شهودی معرفت به غیر برای انسان قابل پذیرش نیست؛ زیرا انسان محدود به شرایطی است و در واقع علم او محدود است و نمی‌تواند تلقی شهودی از معرفت به غیر خود داشته باشد. آگاهی بی‌واسطه از امر واقع، عالی‌ترین صورت معرفت است، زیرا شیوه خطاناپذیر و مستقیم انعکاس واقعیتی است که قرار است شناخته شود. هیچ میانجی گمراه‌کننده‌ای در این راه وجود ندارد (Alston f, 1989: 148). وضعیت معرفت با حضور امر واقع شناخته‌شده قوام می‌یابد. این روش، ایده‌آل «ثبت» یک واقعیت و جذب آن در نظام شناختی سوژه است؛ پس این بهترین تصور از علم الهی است. زیرا خدا کامل مطلق است، هم به لحاظ شناختی و هم از جنبه‌های دیگر، و علم او بخشی از این کمال خواهد بود. ناموجه است که به خدا یک نحوه درجه دوم از علم را نسبت بدهیم، نحوه‌ای که فقط برای موجوداتی ارزش دارد که نمی‌توانند عملکرد بهتری داشته باشند (Alston a, 1989: 193).

در نظام معرفتی شیخ اشراق، این اشکال مردود است. نظام هستی در حکمه‌الاشراق بر پایه نظام مبتنی بر نور است و حقیقت نور دارای مراتبی است که بواسطه کمال و نقص و شدت و ضعف از یکدیگر متمایز می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۹) و این حقیقت دارای مراتب در قوس صعود، به مرتبه‌ای منتهی می‌شود که نورالانوار و نور محض است و شدت و نوریت آن همان کمالیت آن است و این کمالیت، بی‌نهایت است؛ یعنی محال است ادراک‌کننده‌ای چیزی اکمل و اتم از او را درک کند (همان: ۴۶۵). «او را نهایتی نیست و نقصان در او راه ندارد و اول و آخر ندارد (همان، ج ۳: ۱۰۱). در حقیقت «او نور محضی است که هیچ فقر و نقصانی با او آمیخته نمی‌باشد (همان، ج ۲: ۱۲۷). از طرف دیگر این نور محض، بسیط مطلق، غنی مطلق است و فاقد هیچ کمالی نیست (همان، ج ۱: ۴۲۸). او صرف‌الوجود اتمی است که نه ماهیت به معنای چیستی او را درک می‌کند و نه فقدان

کمالی با او آمیخته است؛ بلکه نور محض و بی نهایت است و ملک حق و مطلق است که «لیس ذاته لشیء و له ذات کل شیء» (همان، ج ۱: ۵۵). پس «انه کل الوجود و کل الوجود» (همان: ۳۵).

از سوی دیگر این نور محض و وجود صرف لایتناهی و بسیط مطلق، عین ظهور و علم است و شدت ظهور وی نامتناهی است (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۹۷). بنابراین می‌توان گفت که او در متن ذات مطلقش 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 شوند.

۹. ویژگی‌های بنیادین باورها

در اینجا آلتون به بررسی ماهیت باورها و اینکه چه ویژگی‌هایی دارند می‌پردازد تا از جنبه دیگر روشن کند که آیا می‌توان باورها را به خدا نسبت داد یا نه.

به پیروی از اچ. اچ. پرایس، ما می‌توانیم میان تبیین‌های «تمایلی» (dispositional) و «رخدادی» (occurrent) از ماهیت باور تمایز دهیم. «در تحلیل «رخدادی» از باور توجه به گونه خاصی رخداد ذهنی یا عمل ذهنی است، که صحنه‌گذاری (اثبات (assenting)) نامیده می‌شود» (موزر، ۱۳۸۵: ۹۱). این را می‌توان اتخاذ نگره‌ای خاص به باور قلمداد کرد. درباره این عمل ذهنی سخن بسیار می‌توان گفت، اما مطلب بنیادینی که به بحث کنونی ربط دارد، این است که صورت‌های عالی‌تر شناخت در خدا صورت‌های دانی‌تر را طرد می‌کنند. نکته قابل استنباط از این بحث عبارت از این است که خدا بی‌واسطه به همه امور واقع آگاهی دارد، در نتیجه هیچ سودی در این نیست که او گزاره‌ها را اثبات کند (Alston a, 1989:194). چنین فعالیتی هنگامی سودمند است که شخص پیش‌تر دسترسی مؤثری به امور واقع نداشته باشد. اگر بهترین برخورد شخص با واقعیت، برگزیدن گزاره‌ها باشد، بهترین فرصت برای وی صادق بودن گزاره‌ها و اثبات آنها است، اما اگر ما واقعیات را در نزد خودمان داشته باشیم، اثبات گزاره‌ها چه سودی برای ما دارد؟

طبق تحلیل تمایلی، باور ذاتاً یک تمایل است. یک روایت کامل از آن، همچون مفهوم «باور کردن» رابرت آئودی است که تمایلات را به گونه‌های گوناگون ظهورات نسبت می‌دهد - ظهورات شناختی، عاطفی، و رفتاری (Audi, 1991: 220)؛ یعنی باور داشتن

مساوی است با تمایل به انجام دادن گونه‌ای رفتار، گونه‌ای عمل، گونه‌ای احساس و ... برای مثال: باور به اینکه دوستم فردا به دیدنم می‌آید، تمایل به آماده کردن اتاق میهمان است، البته این یکی از تمایلات است. اکنون ما علیه انتساب هر گونه تمایل به خدا استدلال می‌کنیم، بر این اساس که خدا به مثابه فعل محض، هر گونه بالقوگی و لذا هر گونه تمایلی را طرد می‌کند. هرگز درست نیست که به خدا تمایل به انجام فعلی را نسبت دهیم که بیش از این انجام نداده است (Alston a, 1989:195). می‌توان مجدد استدلال کرد که خدا واجد هیچ گونه تمایلی نیست؛ زیرا نحوه وجودی او فارغ از زمان است و نه زمان‌مند؛ و تمایل فقط به موجودی قابل انتساب است که برای او ممکن باشد فعلی را که اکنون انجام نداده در آینده انجام دهد، یعنی فعلی را در آینده انجام دهد که هم اکنون به آن تمایل دارد. و تمایلی که نتواند به شیوه‌ای غیربالفعل وجود داشته باشد، به‌سختی شایسته چنین نامی است (Alston a, 1989: 196).

۱۰. بازنمایی ذهنی باورها

آلستون این دیدگاه را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد که یک باور متضمن یک بازنمایی ذهنی (representation) از چیزی است که باور شده است. اگر این جنبه از بازنمایی ذهنی برای باور ضرورت دارد، در آن صورت این جنبه دلیل دیگری است بر اینکه چرا باورها قابل انتساب به خدا نیستند (ibid: 197). یک مخلوق در شرایط ما نیاز به بازنمایی ذهنی دارد تا درباره وضع امور غایب تفکر کند، زیرا امور واقع ندرتاً در پیشگاه آگاهی ما حاضر هستند، اما چون خدا از عالی‌ترین صورت علم برخوردار است، او هرگز در این موضع قرار ندارد، و او نیازی به بازنمایی ذهنی ندارد، هر گاه امور واقع غایب باشند او می‌تواند از آنچه همواره با خود دارد استفاده کند. امور واقع هرگز از آگاهی او غایب نمی‌شوند، لذا ابلهانه است که به او هر گونه نقشه ذهنی‌ای را نسبت داد. ما وقتی به مقصد رسیدیم می‌توانیم نقشه را تا کنیم و کنار بگذاریم (ibid).

۱۱. تحلیل دیدگاه آلستون: نقد نظریه شهود مستقیم

نظریه شهود مستقیم آلستون، طبق تعریفی که بیان شد با اشکالاتی همراه است، یکی از این اشکالات این است که در صورتی که علم خداوند را به مثابه شهود مستقیم از فعالیت‌های

این جهانی تلقی کنیم، در این صورت علم خداوند را تابعی از اینگونه فعالیت‌ها دانسته‌ایم و به این شکل، علم خداوند را تابع فاعلیت‌های جهان در نظر گرفته‌ایم.

آلستون برای رفع مشکلی که پایک مطرح کرده بود نظریه‌ی شهود مستقیم را در تبیین ماهیت علم خداوند مطرح می‌کند. نلسون پایک با مطرح کردن مثال جونز و کوتاه کردن چمنزارهایش، استدلال کرد که نوعی ناسازگاری بین علم پیشین الهی و اختیار انسان وجود دارد، به این معنا که چون خداوند از قبل می‌داند جونز چمن‌هایش را کوتاه می‌کند و چون علم خداوند ذاتی است و در تمام جهان‌های ممکن صادق است؛ از این رو جونز نمی‌تواند از انجام فعلش صرف نظر کند و در این صورت یا باید علم پیشین خداوند را انکار کرد یا اختیار انسان را.

آلستون برای رفع این مشکل نظریه‌ی شهود مستقیم را مطرح می‌کند، به این صورت که خداوند علم (شهود) مستقیم بر متعلقاتش دارد و از این رو ناسازگاری بین علم پیشین خداوند و اختیار انسان حل می‌شود، اما نظریه‌ی آلستون هم به قیمت از دست دادن علم پیشین الهی تمام می‌شود و هم به قیمت تابع دانستن علم خداوند. در مناقشه‌ی مثال جونز و کوتاه کردن چمنزارها، با توجه به نظریه‌ی شهود مستقیم آلستون باید گفت که تا زمانی که چنین عملی اتفاق نیفتاده باشد، علم خداوند نیز محقق نشده است. بنابراین به یک معنا می‌توان گفت که علم خداوند تابع فعالیت‌های انسان است و در این صورت تا فعل انسانی محقق نشده باشد علم خداوند هم تحقق نیفتاده است. و این با توجه به کمال مطلق الهی، با ذات خداوند ناسازگار است.

برخی از متفکرین به این امر که علم خداوند تابع معلوم باشد اشکال کرده‌اند و آن را نقضی در مورد خداوند دانسته‌اند. به عنوان نمونه، میرداماد در «قبسات» با اشاره به این موضوع که علم ازلی واجب، با ذات واجب یکی بوده و چون ذات واجب علت هر امری است، پس چنین علمی نمی‌تواند تابع باشد، بلکه خود علت هر معلومی است (استرآبادی، ۱۳۵۶: ۴۷۱). معنای کلام خواجه این است که طبق تفسیری که اندیشمندانی مانند آلستون بیان می‌کنند، معلوم علت علم است و این باطل است.

ملاصدرا نیز بر این شکل از تفسیر علم خداوند اعتراض می‌کند و در انتقاد بر تابع بودن علم باری می‌گوید: «این پاسخ به حسب ظاهر نادرست است، چون که تابعیت علم نسبت به معلوم فقط در علوم انفعالی حادث، جاری می‌شود، نه در علم قضائی ربانی؛ چون که این علم سبب وجود اشیا است و سبب، تابع مسبب نمی‌تواند باشد (ملاصدرا،

۱۳۸۶، ج ۶: ۳۸۲).

اما شیخ اشراق علم شهودی خداوند را به شکلی مطرح می‌کند که گرفتار این اشکالات نشود. شیخ نحوه علم حضرت حق به اشیا را در مقام فعل (بعد الایجاد) بر دو صورت می‌داند:

۱. نفس اشراق حضوری نورالانوار به اشیا خارجی: نورالانوار به همه ماسوای خود (اعم از مجردات و مادیات) علم حضوری شهودی دارد؛ یعنی تمام اشیا در موطن خاص خودشان، به نفس اضافه اشراقیه حضرت حق، معلوم او هستند (نه اینکه به صور علمیه اشیا عالم باشد تا علم او حصولی باشد). به عبارت دیگر، علم تفصیلی نورالانوار به اشیا، همان حضور اشیا نزد وی است (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۷ و ۴۸۸؛ همان، ۱۳۸۰ ب: ۱۵۲ و ۱۵۳).

۲. علم نورالانوار به مبادی اشیا: نورالانوار به مبادی اشیا نیز علم دارد. به طوری که تمام صور عالم مادی (امور گذشته، حال و آینده) در عوالم بالاتر منقوش است و حضرت حق افزون بر علم به اشیا در موطن خود اشیا، به آنها از طریق متعلقاتشان نیز علم دارد؛ زیرا حوادث گذشته و آینده همگی در نفوس فلکیه و مبادی عقلیه آنها (در مبادی عقلیه به نحو حقایق اندماجی) وجود دارد و از آنجا که خداوند به افلاک و مبادی عقلیه، اضافه اشراقیه و علم حضوری دارد، به صور منقوش در آنها نیز علم دارد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۰).

دلیل شیخ برای بیان این نحوه از علم، این است که اگر قرار بود علم نورالانوار به اشیا، فقط از نوع اول باشد، دیگر علم او به امور ماضی و مستقبل، تصویری نداشت؛ زیرا اشیا قبلی که نیستند و اشیا آینده هم که نیامده‌اند تا به آنها اضافه اشراقیه تعلق بگیرد. از این رو برای جامعیت علم نورالانوار باید دو نحوه علم به تصویر کشیده شود.

بنابراین خداوند علم اشراقی حضوری به ذوات اشیا و صورت‌های آنها دارد؛ صورت‌هایی که در مدرکات آسمانی است که با صورت هایشان و دگرگونی‌هایشان برای خداوند حاضرند، بدون آنکه دگرگونی در خداوند به وجود آورند.

۱۲. نتیجه‌گیری

در بررسی علم خداوند به این مسئله پرداخته شد که ماهیت علم خداوند از دیدگاه آلتون

چیست و چگونه می‌توان آن را تبیین کرد. سپس این مسئله مطرح شد که آیا می‌توان گفت علم خداوند همان باور اوست؟ آیا تمایزی بین باور و علم در خداوند وجود دارد. هدف آلتون در باب ماهیت علم خدا در مرحله نخست این بود که استدلال کند علم خداوند نمی‌تواند باور باشد و در مرحله دوم اینکه اگر علم خداوند باور نیست، پس ماهیت آن چیست؟ آلتون چند نوع استدلال را در اینکه علم خداوند، باور نیست مطرح کرد. وی استدلال نخست را به این شکل مطرح کرد که در باور نوعی شک و تردید نهفته است و از این رو نمی‌توان آن را به خدا نسبت داد؛ زیرا علم خداوند مطلق است و میرا از آن است که واجد نوعی شک و تردید باشد. استدلال دوم را این بود که باور برای صدقش نیاز به توجیه دارد، توجیه نیاز به یک سری الزامات، شرایط و محدودیت‌های عقلانی دارد. بنابراین چون خداوند کامل است و علمش نیز کامل است، نیازی به محدود بودن به الزامات عقلانی ندارد.

اما در تبیین اینکه ماهیت علم خداوند چیست، آلتون پس از بیان دیدگاه آکویناس در مورد شهود ذات، نظریه شهود مستقیم را مطرح می‌کند که بسیار شبیه به نظریه شهودی شیخ اشراق است. بر طبق این نظریه خدا مستقیماً جهان را شهود می‌کند، طبق این تفسیر می‌توان علم خدا را همچون درک بصری و شهودی اولیه خودمان از یک صحنه قلمداد کرد، یعنی همچون درکی که هنوز هیچ مفهومی به آن اضافه نکرده است.

نظریه شهود مستقیم آلتون در نظام فلسفی شیخ اشراق به این شکل است که بالاترین نوع علم، حضور، ظهور و نور است؛ یعنی هر چیزی که برای شخص، حاضر باشد و ظهور داشته باشد، معلوم او خواهد بود. از این رو علم خداوند به موجودات، چیزی جز این نیست که آن موجودات برای او ظاهر و آشکار باشد و چون یگانه چیزی که برای خود ظاهر است، نور است (حقیقت نور، همان ظهور و خودپیدایی است) و هر نور مجردی به خود علم دارد، پس نورالانوار که نور محض است، به همه چیز مستقیماً علم و احاطه دارد. نظریه شهود مستقیم آلتون را به دو شکل می‌توان تفسیر کرد که هر دو شکل با انتقاداتی همراه است. شکل اول اینکه علم خداوند همزمان با واقعیت‌های این جهانی به وقوع می‌پیوندد که در این صورت می‌توان این انتقاد را بر آن وارد کرد که آلتون محلی برای علم پیشین الهی قائل نیست. شکل دوم به این صورت است که نخست واقعه‌ای اتفاق می‌افتد و سپس خداوند به آن علم پیدا می‌کند، این تفسیر را نیز می‌توان این‌طور نقد کرد که در این نوع تبیین از علم خداوند، علم خداوند تابع معلوم است و این با ذات خداوند که

کمال مطلق است، سازگاری ندارد.

اما این دو انتقاد، همانطور که قبلاً بیان شد، بر شیخ اشراق وارد نیست؛ چراکه شیخ اشراق نظریه علم الهی به مبادی اشیا را مطرح می‌کند که بر طبق آن، امور گذشته و آینده، از جمله اموری که صورت‌های آن نزد مدبرات آسمانی ثابت است، برای واجب‌الوجود حاضر است؛ زیرا وی را احاطه و اشراق بر حامل آن صورت‌ها است و برای مبادی عقلی نیز همین گونه است.

پی‌نوشت

۱. در این نوشتار علم و معرفت هر دو معادل knowledge به کار می‌روند، علم برای خدا و معرفت برای بشر (معرفت مسبوق به جهل است و درباره خدا به کار نمی‌رود).

منابع

- آکوئیناس، توماس (۱۳۸۲). *در باب هستی و ذات*، ترجمه فروزان راسخی، تهران: نگاه معاصر.
- افلاطون (۱۳۵۳). *جمهوری*، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا (۱۴۰۴). *الشفاء، الهیات*، با تحقیق ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت‌الله نجفی.
- ابن سینا (۱۹۹۲). *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسة النعمان.
- ابن سینا (۱۳۸۳). *الهیات دانشنامه علایی*، تصحیح محمد معین، همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا.
- استرآبادی (میرداماد)، میربرهان‌الدین محمدباقر (۱۳۵۶). *قبسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رضایی، رحمت‌الله (۱۳۸۴). *باور و حیث التفاتی، فصلنامه معرفت فلسفی*، ش ۱۰.
- ژان هیبولیت (۱۳۷۱). *پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل*، ترجمه کریم مجتهدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سبزواری، ملا هادی (۱۳۸۲). *تعلیقات بر الشواهد الربوبیه*، قم: بوستان کتاب.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *الف، مجموعه مصنفات*، ج ۱، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳). *مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق*، با تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۶). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم: المکتبة المصنویة.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی و پیشگفتار سید حسین نصر، تهران: انجمن حکمت ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۳). *شرح حکمة الاشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- موزر، پل و مولدرو ترود (۱۳۸۵). *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- هروی، میرزاهد (۱۴۲۰). *شرح رساله المعموله فی التصور و التصدیق و تعلیقاته*، تحقیق مهدی شریعتی، قم: مکتبه الشهد شریعتی.

- Alston, William (1989 a). *Divine Nature and Human Language, Does god have beliefs?*, Cornell University Press.
- Alston, William (1989 b). *Can we speak literally of God?* Cornell University Press.
- Alston, William (1989 c). *Functionalism and Theological Language*, Cornell University Press.
- Alston, William (1989 d). *Divine and Human Action*, Cornell University Press.
- Alston, William (1989 e). *Hartshorne and Aquinas: A Via Media*, Cornell University Press .
- Alston, William (1989 f). *Divine Foreknowledge and Alternative Conception of Human Freedom*, Cornell University Press.
- Alston, William (1993). *The Reliability of sense perception*, Cornell University press,
- Alston, William (1991). *Perceiving God*, Cornell University press
- Audi, Robert (1991). "Faith, Belief, and Rationality", *Philosophical Perspectives*, 5.
- Herman, Vimala (1995). *Dramatic Discourse: Dialogue as Interaction in plays*, London and New York: Rutledge
- Pike, Nelson (1965). 'Divine Omniscience and Voluntary Action', *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1.
- Pegis (1945). *The basic writings of Saint Thomas Aquinas. Vol 1*, New York: Random House
- Grice, H. P. (1957). 'Meaning', *Philosophical Review*, vol. 66, no. 3.
- Peirce, Charles S. (1931-1935). *Collected Papers*, vol. 1-6, Cambridge (Massachusetts) : Harvard University Press.
- Grice, H. P. (1968). 'Utterer's Meaning, Sentence Meaning and Word Meaning', In *Foundations of Language, International Journal of Language and Philosophy*, Vol. 4. D. Rendell Publishing Company: Dordrecht-Holland.
- Sperber, Dan and Deirdre Wilson. (1995). *Relevance: Communication and Cognition*, 2nd edition. Blackwell: Oxford and Cambridge

حسین شوروژی و دیگران ۱۲۷

Timothy O Connor and David Robb (2003). *The Philosophy of Mind*, London and New York, Rutledge.

William G. Lycan (1996). *Mind and Cognition; A reader*. Blackwell, Great Britain.

