

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره دوم / پیاپی ۹ / پاییز - زمستان ۱۳۹۸

علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق^۱

ابراهیم رستمی^۲

چکیده

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی تبیین و تحلیل علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق است. سهروردی برخلاف حکمای مشاء که ملاک عاقلیت و معقولیت را مجرد از ماده می‌دانستند، معتقد است که ملاک عالمیت و معلومیت «نور» است و چون خداوند نورالأنوار و نور محض است و حقیقت نور هم چیزی جز ظهور نیست و علم ادراک نیز همان ظهور است، پس خداوند عین ظهور و علم است. مشائیان با استناد به اصل علیت و از طریق صور مرتسمه به اثبات و تبیین علم خداوند به اشیا قبل و بعد از ایجاد پرداخته‌اند؛ اما شیخ اشراق بر این باور است که نظریه علم تفصیلی حق تعالی به اشیا از طریق صور علمی کلی که لازمه ذات‌اند، مستلزم اشکالات متعدد است. صاحب حکمت اشراق درباره علم خداوند به اشیا (اعم از مجرد و مادی) در مقام فعل، دیدگاه خاصی دارد که از دو طریق - یکی اثبات علم حضوری نفس به خود، قوا و بدن، و دیگری تحلیل حقیقت ابصار - به تبیین آن می‌پردازد. وی معتقد است که به دلیل احاطه قیومی حق تعالی به موجودات و اضافه اشراقی و علی به اشیا، بدون اینکه نیاز به صورت یا چیز دیگری باشد، نورالأنوار به همه اشیا علم حضوری دارد و وجود خارجی موجودات، همان علم و معلوم واجب تعالی است. نگارنده در ادامه به تحلیل و بررسی قول شیخ اشراق پرداخته و نقاط قوت و ضعف آن را تبیین کرده است.

کلید واژگان

علم الهی، شیخ اشراق، صور مرتسمه، علم حضوری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۲.

۲. استادیار معارف دانشگاه علوم پزشکی شیراز. rostamiebrahim67@gmail.com

مقدمه

مهم‌ترین بخش حکمت الهی، الهیات بالمعنی الأخص است؛ زیرا مباحث آن در مورد ذات و صفات و افعال خداوند متعال است. مسئله علم به طور عام یکی از مسائل پیچیده فلسفی است و این پیچیدگی به‌ویژه در ارتباط با خداوند متعال مضاعف می‌گردد. بحث علم الهی در فلسفه اسلامی تحت دو عنوان «علم خداوند به ذات» و «علم خداوند به موجودات» بررسی می‌شود. مبحث علم خداوند به موجودات نیز دارای دو مقام است: یکی علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد، و دیگری علم خداوند به موجودات بعد از ایجاد. همچنین علم خداوند به موجودات قبل از ایجاد به دو صورت اجمالی و تفصیلی، و علم خداوند به موجودات بعد از ایجاد فقط به صورت علم تفصیلی مورد بحث واقع می‌شود.

همه فلاسفه درباره علم خداوند به ذات خود معتقدند که چنین علمی برای خداوند متعال محقق است و فقط در روش‌ها و نحوه اقامه براهین با یکدیگر متفاوت‌اند؛ اما محل نزاع، چگونگی علم خداوند به موجودات قبل و بعد از ایجاد است. آنچه سبب پیچیدگی تصویر کیفیت علم خداوند به اشیا می‌شود، از یک جهت به وجود حق تعالی و از جهت دیگر به نحوه وجود اشیا برمی‌گردد؛ زیرا اشیا عالم هستی، اعم از مجرد و مادی، متکثر بوده و موجودات عالم ماده علاوه بر تعدد و تکثر، متغیر نیز هستند؛ از سوی دیگر، ذات حق بسیط محض و دارای وحدت حقه حقیقه است و در عین حال ثابت و لایتغیر است. بنابراین تبیین علم واجب تعالی به موجودات باید به نحوی باشد که هم تکثر و تعدد اشیا را در بر گیرد و هم ضرری به بساطت و وحدت حق تعالی نزند، و هم علم به موجودات مادی را اثبات کند و به تغییر ذات هم منتهی نشود.

فلاسفه مشاء با استناد به اصل علیت و از طریق صور مرتسمه به اثبات و تبیین علم خداوند به موجودات قبل و بعد از ایجاد پرداخته‌اند؛ اما شیخ اشراق معتقد است که نظریه صور مرتسمه مشاء اشکالات متعددی دارد؛ لذا پژوهش حاضر در پی تبیین دیدگاه شیخ اشراق درباره علم الهی به روش توصیفی - تحلیلی است و از این رو ابتدا آرای شیخ اشراق درباره نظریات مشائیان در باب ماهیت علم و چگونگی علم خداوند به اشیا قبل و بعد از ایجاد بیان می‌شود و در ادامه دیدگاه خاص شیخ اشراق درباره علم الهی که همان علم حضوری تفصیلی به موجودات در مقام فعل است، تبیین، و سپس تحلیل و ارزیابی می‌شود.

ماهیت علم از نظر شیخ اشراق

حکمای مشاء ملاک عاقلیت و معقولیت را تجرد از ماده و علایق مادی می‌دانستند^۱ و معتقد بودند که هر موجودی که در ماده است معقول واقع نمی‌شود، مگر اینکه از ماده تجرید گردد، و وجودی که در ماده نیست و مجرد است، معقول واقع می‌شود؛ حال اگر وجود لئفسه داشته باشد، معقول ذات خویش است، مانند نفس، و اگر وجود لئیره داشته باشد، مانند صور علمیه، معقول برای غیر واقع می‌شود که آن غیر، نفس یا وجود مجرد دیگری است. اما سهروردی ملاک تجرد از ماده را قابل نقض دانسته و بر این باور است که ملاک عالمیت و معلومیت «نور» می‌باشد و اینکه اگر موجودی در حد ذات خود نور بود (فی نفسه نور بود)، یا نور لئفسه و قائم به ذات خود است که در این صورت عالم به ذات خود خواهد بود، یا نور لئیره و قائم به غیر است که اگر آن غیر نور لئفسه و قائم به ذات باشد، در این صورت معلوم آن غیر خواهد بود و در صورتی که آن غیر نور لئفسه نباشد بلکه مظلّم یا نور لئیره باشد، معلوم آن غیر نخواهد بود.^۲

اشکالات شیخ اشراق بر مبنای مشائین در عاقل و معقول بودن شیء

شیخ اشراق دو اشکال بر مبنای مشائین وارد می‌کند:

اشکال اول: اگر ملاک عاقلیت و معقولیت تجرد از ماده باشد، بنابراین هر صورت مادی که مجرد بودن آن از ماده فرض شود، باید عاقل لذاته باشد؛ مثلاً اگر طعم را مجرد از ماده و برازخ فرض کنیم، طبق استدلال حکمای مشاء باید عاقل لذاته و معقول لذاته باشد و به ذات خود علم داشته باشد؛ در حالی که طعم محض، طعم لئفسه است، نه معقول لئفسه؛ به عبارت دیگر طعم محض، هر چند از ماده و علایق مادی عاری است، مجرد بودنش از ماده و علایق مادی برای معقول لذاته بودن کافی نیست؛ ولی اگر نور فرض شود که مجرد باشد و نور لئفسه هم باشد، چون نور، ظهور است؛ پس نور لئفسه، ظاهر لئفسه هم می‌باشد و ظاهر لئفسه، بعینه مدرک لئفسه است؛ بر خلاف طعم که اگر آن را مجرد فرض کنیم، فقط طعم لئفسه است و لا غیر. بنابراین چیزی باید مدار ادراک باشد که اگر مجرد شد، ادراک تحقق یابد، و این ملاک، نور است.^۳

۱. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح لنصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی، ج ۲، ص ۳۰۸؛ سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۱۱۵؛ همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۷۶.

۲. سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۱۱۷.

۳. «فقول لو فرضنا الطعم مجرداً عن البرازخ والمواد لم يلزم ألاً أن يكون طعماً لئفسه لا غير والنور إذا فرض تجرّده يكون نوراً لئفسه فليزم أن يكون ظاهراً لئفسه وهو الإدراک ولا يلزم أن يكون الطعم عند التجرد ظاهراً لئفسه بل طعماً لئفسه فحسب» (سهروردی، حکمة الاشراف، ص ۱۱۴-۱۱۵).

اشکال دوم: اگر ملاک عاقل و معقول بودن تجرد از ماده باشد، ماده و هیولا هم باید به ذات خویش عالم باشد؛ زیرا هیولایی که فلاسفه مشاء آن را اثبات کرده‌اند، هیئت و عرض برای غیر نیست؛ بلکه هیولای اولی برای خود تحقق و وجود دارد و علت تجرد هیولا از ماده و هیولای دیگر این است که اگر هیولا نیز ماده و هیولایی داشته باشد، آن ماده و هیولا نیز نیازمند ماده و هیولای دیگری است و در نتیجه تسلسل لازم می‌آید و چون هیولای اولی، مجرد از ماده و هیولاست، پس باید از خود غایب نباشد و این در حالی است که همه آنان اتفاق نظر دارند که هیولا مدرک نیست.^۱

بنابراین از نظر شیخ اشراق حیثیت علم، حیثیت ظهور است و این ویژگی دائرمدار نور است، نه تجرد از ماده:

«إن إدراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته لا تجرده عن المادة كما هو مذهب المشائين».^۲

و چون حقیقت نور جز ظهور نیست، پس هر جا نور باشد، ظهور نیز هست و هر جا ظهور باشد، علم هست؛ پس هر جا نور باشد، علم نیز هست و برعکس.^۳

نتیجه اینکه از نظر شیخ اشراق علم عبارت است از ظهور شیء برای نور لنفسه. پس همان گونه که ملاحظه شد، وی در تعریف علم، از قیودی مانند «تجرد از ماده» و «عدم غیبت از خویش» استفاده نکرد؛ زیرا این قیود، اموری سلبی‌اند و از نظر وی نمی‌توان از امور سلبی در تعریف امر اثباتی استفاده کرد؛^۴

- كان عند المشائين كون الشيء مجرداً عن المادة غير غائب عن ذاته هو إدراكه.^۵

- وعدم الغيبة امر سلبی فلم يبق إلا الظهور والنورية.^۶

علم نورالانوار به مجردات و مادیات در مقام ذات

اغلب مسائلی که در کتب شیخ اشراق درباره علم خداوند وجود دارد، مربوط به علم خداوند به اشیا در مقام فعل و پس از ایجاد است و او در تألیفاتش هیچ فصل و مبحث مشخصی درباره

۱. «ولو كفي في كون الشيء شاعراً بنفسه تجرّده عن الهيولى والبرازخ كما هو مذهب المشائين لكان الهيولى التي أثبتوا شاعرة بنفسها إذ ليست هي هيئة لغيرها، بل ماهيتها لها وهي مجردة عن الهيولى أخرى، إذ لا هيولى للهيولى ولا يغيب عن نفسها» (همان، ص ۱۱۵).

۲. همان، ص ۱۱۴.

۳. «فثبت أن الذي يدرك ذاته هو نور لنفسه وبالعكس»، (همان، ص ۱۱۶).

۴. همان، ص ۱۵۱.

۵. همان، ص ۱۱۵.

۶. همان، ص ۱۱۴.

علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق

علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد که بیانگر دیدگاه خاص او باشد، مطرح نشده است؛ اما شیخ اشراق در کتاب *المشارع و المطارحات* دیدگاه فلاسفه مشائی درباره علم خداوند به اشیا را بیان کرده و به بررسی آن پرداخته است و چون مشائیان در استدلال بر علم حق به اشیا از علم ذات به ذات شروع می‌کنند،^۱ شیخ اشراق هم بحث را از همین جا آغاز کرده است.

سهرودی نیز مانند فلاسفه مشاء معتقد است که خداوند به ذات خود علم دارد و این علم از سنخ علم حضوری است؛ اما استدلال حکمای مشاء را نپذیرفته و بر اساس مبنای خود به اثبات علم خداوند به ذات پرداخته، با این بیان که خداوند، نورالأنوار و نور محض، و در نهایت بساطت و قائم به ذات است و از آنجا که حقیقت نور چیزی جز ظهور نیست و خداوند هم چون نور لئفسه است، پس عین ظهور لئفسه می‌باشد، و علم و ادراک هم چیزی جز ظهور و انکشاف نیست؛ بنابراین خداوند عین ظهور و علم است.^۲

وی در ادامه به تقریر دیدگاه مشائین درباره کیفیت علم حق به اشیا می‌پردازد و بیان می‌کند که مشائیان درباره علم حق به اشیا می‌گویند:

إذا كان عاقلاً لذاته يلزم أن يكون عاقلاً بلوازم ذاته وتعلقه للوازم ذاته منطوقاً في تعقل ذاته ... وربما أوردوا مثلاً تفصيلاً وفرقوا بين كون العلوم حاصلية مفصلة وكونها بالقوة مع قدرة الاستحضار فتكون ملكة ولا تكون الصور حاصلية وكون حالة أخرى هي كما يورد على الانسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب كل ... فعلم الاجمالي واحد بأشياء كثيرة وليس علماً بالقوة ... فعلم الواجب الوجود بالأشياء وإنطواء الكل في علمه على هذا الطريق.^۳

خلاصه اینکه از نظر مشاء عاقلیت خداوند نسبت به ذات خود مستلزم آن است که لوازم ذات خود را نیز تعقل کند و تعقل لوازم ذات، منطوقی در تعقل ذات است و اینکه این علم، علمی اجمالی بوده و به اشیا زیادی تعلق می‌گیرد؛ مانند ملکه پاسخگویی به مسائل متعدد که قبل از طرح پرسش‌ها نزد مجتهد وجود دارد و این علم از قبیل علم بالقوه نیست؛ بلکه بالفعل می‌باشد.

شیخ اشراق سپس به نقد این دیدگاه می‌پردازد و می‌نویسد:

این گفتار که «علم خداوند به لوازم ذاتش در علم او به ذاتش منطوقی است» خالی از سهل‌انگاری نیست؛ زیرا می‌توان سؤال کرد که آیا علم او هم به ذات و هم به

۱. ابن سینا، *النجاة من العرق في بحر الصلوات*، ص ۵۸۷.

۲. همان، ص ۱۰۷-۱۱۰.

۳. سهرودی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، کتاب *المشارع و المطارحات*، ج ۱، ص ۴۷۸.

لوازم ذات تعلق می‌گیرد یا نه؟ اگر بگویند که علم او به ذات و لازم ذات تعلق نمی‌گیرد که محال و مردود بودنش واضح است؛ اما اگر پاسخ دهند که علم او به ذات و لازم ذات تعلق می‌گیرد، اشکالش این است که با توجه به اینکه ذات عیناً با لازم ذات یکی نیست، لازمه‌اش تعدد علم می‌باشد.^۱

او در جای دیگر بیان می‌کند:

اینکه گفته می‌شود علم به لازم ذات، منطوقی و مندرج در علم به ذات است، اساساً کلامی بی‌مبناست؛ زیرا از نظر مشاء علم خداوند امری سلبی است (به معنای تجرد از ماده و عدم غیبت از خویش)؛ پس چگونه علم خداوند به اشیا در سلب مندرج می‌شود؟!^۲

سهروردی مثال علم اجمالی به ملکه را نیز نقد می‌کند و می‌گوید: «هرچند مجتهد قدرت پاسخگویی به مسائل را دارد، علم او علم بالقوه است؛ یعنی او استعداد پاسخگویی به مسائل را متعدد دارد؛ نه اینکه قبل از طرح مسائل، تک تک پاسخ‌ها را بالفعل در خود داشته باشد».^۳ وی در نهایت بیان می‌کند که طریقه مشائین اجمالاً صحیح است؛ اما آنها با تفصیلات خودشان، این طریق را مشوش ساخته‌اند.^۴

نتیجه اینکه شیخ اشراق علم اجمالی خداوند به اشیا در مقام ذات را می‌پذیرد؛ هر چند مبانی و استدلال‌های مشائیان را قبول نمی‌کند و مورد خدشه قرار می‌دهد. البته با تأمل در نظام فلسفی و تتبع در عبارات شیخ اشراق می‌توان از دیدگاه وی بر «علم اجمالی خداوند به اشیا در مقام ذات» این گونه استدلال کرد:

مقدمه اول: خداوند نور محض و نورالأنوار است و بسیط مطلق و عین ظهور و علم است؛ مقدمه دوم: نورالأنوار غنی مطلق است و فاقد هیچ کمالی نیست (لیس ذاته لشیء و له ذات کل شیء،^۵ و أنه کلّه الوجود و کل الوجود^۶) و همه اشیا افاضه وجود او و لمعه و شرر نور او هستند (کل هویة شرر من نوره^۷)؛

۱. همان، ص ۴۷۹.

۲. «أما ما يقال أن علمه بلازمه منطوقی فی علمه بذاته، کلام لا طائل تحته فان علمه سلبی عنده فكيف یندرج العلم بالاشیاء فی السلب؟» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۵۱).

۳. همان.

۴. «فإن الطریقه لأولی اجمالها صحیح وأنما شوشوها بتفصیلات لهم من تلقاء أنفسهم» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۸۰).

۵. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه، ج ۱، ص ۵۵.

۶. همان، ص ۳۵.

۷. همان، ص ۳۸.

پس می‌توان نتیجه گرفت که او در متن ذات مطلقش که مبدأ همهٔ اشیاست به همهٔ اشیائی که از او صادر شده‌اند، قبل از صدور، عالم است.

اشکالات شیخ اشراق به نظریه صور مرتسمه مشائیان

شیخ اشراق سپس این قول مشاء که «واجب الوجود يعلم الاشياء بالصور وذاته فيها صور جميع الموجودات وهذه الصور اللازمة إنما هي خارجة عن ذاته فهي كثرة تابعة لا داخلية في الذات فلا تخل بمعنى الواحدة» را نقل می‌کند و نظریهٔ علم تفصیلی حق تعالی به اشیا از طریق صور علمی کلی را که لازم ذات است، به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد و اشکالات متعددی بر آن وارد می‌کند.

اشکال اول

حکمای مشاء می‌گویند ذات حق محل اعراض بسیاری است؛ ولی از آنها منفعل نمی‌شود. آنها عبارت «از آنها منفعل نمی‌شود» را ذکر کردند تا شخص جاهل گمان کند که سخن آنها معنایی دارد؛ زیرا زمانی انفعال گفته می‌شود که تجددی حاصل شود؛ همچنان که مقولهٔ انفعال نیز بر همین دلالت می‌کند. اما این عبارت سبب اثبات سخن مشائیان نمی‌شود؛ زیرا اگرچه اعراض مستلزم انفعال تجددی در ذات نیستند، ضرورتاً مستلزم تعدد جهت اقتضا و قبول در حق‌اند؛ چون این صور از یک جهت فعل حق و از جهت دیگر مقبول او می‌باشند.^۱

اشکال دوم

چگونه یک انسان عاقل تصدیق می‌کند که ذات محل اعراض باشد و در حالی که اعراض در آن تقرر یافته‌اند، ذات به آنها متصف نشود؟! آیا اتصاف ماهیات به صفات جز این است که آنها محل صفات‌اند؟^۲

اشکال سوم

اگر تعقل حق تعالی زاید بر ذاتش نیست و ذاتش هم میرای از ماده است و از خودش هم

۱. «وقولهم: أن ذاته محل لأعراض كثيرة ولكن لا تنفعل عنها إنما ذكره ليعظن الجاهل أن فيه معنى فأنه يوهم أن الانفعال لا يقال عند تجدد كما يفهم من مقولة أن ينفعل وهذا لا يغنيهم فإنه وإن لم يلزم الانفعال التجددی من وجود عرض ولكن يلزم بالضرورة تعدد جهتي الاقتضاء والقبول كما سبق أن الفعل بجهة والقبول بأخرى» (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع والمطارحات، ج ۱، ص ۴۸۱).

۲. «ثم كيف يصدق عاقل بأن ذاتاً تكون محلاً لأعراض ولا تكون تتصف تلك الذات بأعراضها التي تقرر فيها؟ وهل كان اتصاف الماهيات بصفات فيها ألاً لأنها كانت محلاً لها؟» (همان).

غایب نیست و مبدأ صور هم می‌باشد، بنابراین علم حق تعالی به صور، بر اساس آنچه می‌گویند، به این صورت است که علم به ذات سبب علم به لوازم ذات می‌باشد؛ در این صورت علم او تابع لازم است و خود لازم بر علم به لازم مقدم می‌شود؛ بنابراین علم حق تعالی به لازم بر وجود لازم متوقف است و از این رو قول آنها (مشائین) که علم او، سبب وجود اشیا می‌شود باطل خواهد شد؛ زیرا در این صورت، علم او به صور، معلول وجود لازم (صور) است، نه علت وجود آنها:

إذا لم يكن تعقله زائداً على ذاته وليس ألاً ذاته و سلب المادّة - كما يعترفون به -
وكونه غير غائب عن ذاته فكونه مبدأً لصورة في ذاته إما أن يكون على ما يقال إنه
إذا علم ذاته يجب أن يعلم لازمه ذاته بحيث يكون العلم تابعاً لكونه لازماً عن ماهيته،
فيتقدم للزوم على العلم بالزوم، فعلمه بلازمه متوقف على لزوم لازمه فبطل قولهم
«أن علمه بالاشياء سبب لحصول الاشياء عنه» بل علمه بالصور على هذا الوضع إنما
هي معلولة للزوم اللازم عنه.^۱

اشکال چهارم

اگر حصول و وجود صور علمیه برای صدور اشیا به گونه‌ای لازم است که اگر آن صور نباشند اشیا موجود نمی‌شوند، پس در این صورت ذات واجب به تنهایی علت صدور اشیا نیست؛ بلکه ذات به همراه صور، علت تامه برای اشیا هستند. بنابراین یک امر بسیط واحد، علت اشیا نیست.^۲

اشکال پنجم

اولین صورتی که در ذات واجب‌الوجود پدید می‌آید (صورت عقل اول) مستلزم تعدد جهت (جهت قبول و جهت فعل) در ذات است و برای دفع این اشکال صحیح نیست که بگوییم هنگامی که ذات خود را تعقل می‌کند، لازم ذات را هم تعقل می‌کند؛ زیرا لزوم مباین (شیء یا اشیا خارجی) در این فرض، فرع بر تعقل صورت زائد بر ذات است. همچنین نمی‌توان گفت که سلب و عدم وجود ماده سبب پذیرش صورت شده و حق تعالی را از حالت امکان خارج کرده و علت حصول صورت در ذات شده است تا اینکه ذات به تنهایی فقط قابل برای صورت باشد و سلب به تنهایی یا سلب به همراه ذات، فاعل صورت باشد، و

۱. همان، ص ۴۸۱-۴۸۲.

۲. «وإما أن يقال إن حصول صورة في ذاته متقدّمة على لزوم ما يلزم بالعلية بحيث لولا تلك الصور المقارنة ما وجد اللازم المباین، فحينئذ ليست ذات واجب الوجود على تجرّدها مفيدة للوازم المباین بل هي مع صور» (همان، ص ۴۸۲).

علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق

اگر ذات به تنهایی فقط قابل برای صورت باشد و سلب، علت حصول صورت باشد، یعنی جهت سلبيت اشرف از جهت ذات واجب باشد و این محال است؛ بنابراین وجود صورت برای ذات محال می‌باشد:

ثم أن الصورة الاولى - سواء تقدمت على اللازم المباين أو كانت غير متقدمة عليه ولا متأخرة - لما حصلت في ذاته تستدعي جهتين في ذاته ولا يصح العود الى أنه لما عقل ذاته لازم ذاته - أي المباين - بل كان لزوم المباين في هذا القسم بسبب التعقل بصورة زائدة ولا يصح أن يكون سلب المادة سبباً لخروج واجب الوجود الى الفعل من الامكان الغير المترجح لحصول صورة فيه حتى يكون قابل الصورة ذاته وفاعل الصورة السلب وحدة أو السلب مع ذاته فيكون ذاته على الانفراد قابلة وذاته مع السلب مرجحة لوجود الصورة فانه يلزم أن يكون السلب أشرف من ذاته إذ كان الذات ليس لها إلا القبول فالسلب يرجح الحصول والفعل ومحال أن يكون الجهة السلبية أشرف من الذات الواجبية^١.

اشکال ششم

اگر ذات خداوند با صورت اولی (صورت عقل اول)، هم علت وجود لازم مبین (عقل اول) و هم علت وجود صورت علمی دیگر (صورت علمی عقل دوم) باشد، لازم می‌آید که حق تعالی به اعتبار یک صورت علمی و از جهت واحد، دو فعل مختلف را انجام دهد (هم ایجاد عقل اول و هم ایجاد صورت علمی عقل دوم)؛ در حالی که خود مشائیان معتقدند که محال است شیء واحد از جهت واحد، دو معلول ایجاد کند.^٢

اشکال هفتم

با حصول صورت اول در ذات، ذات واجب الوجود از صورت اول منفعل می‌شود و این صورت، سبب استكمال ذات واجب الوجود می‌گردد؛ زیرا این صورت، علت وجود صورت‌های دیگر و علت علم خداوند به صورت‌های دیگر می‌شود و اگر بگویند که وجود این صورت‌ها کمال برای ذات واجب الوجود نیست، باز هم اشکال وارد است؛ زیرا به اعتراف آنها این صورت‌ها در حد ذات، ممکن الوجود و بالقوه‌اند و بالفعل موجود نیستند؛ پس وقتی

١. همان.

٢. «الصورة الاولى إن كانت مع ذات الأول علة لحصول اللازم المباين - الذي هي صورته - وتكون مع ذلك علة لحصول صورة أخرى في ذات الأول فيلزم أن يكون الأول باعتبار صورة واحدة وجهة واحدة يفعل فعلين مختلفين وهو ممتنع» (همان، ص ٤٨٢-٤٨٣).

بالفعل موجود شدند و قوه آنها منتفی شد، پیدایش و وجود آنها کمالاتی برای واجب است که قبلاً نبوده، و آنچه سبب قطعی تر شدن اشکال بر آنها می‌شود، این است که آنها می‌گویند وجود این صورت‌ها سبب نقص برای واجب‌الوجود نیست؛ بنابراین آنچه وجودش نقص نیست، عدمش سبب نقص می‌شود؛ پس این صور، زائل‌کننده نقص‌اند و زائل‌کننده نقص، مکمل است و هر مکملی از آن جهت که مکمل است از مستکمل اشرف می‌باشد:

ثم يكون منفعلاً عن الصورة الاولى وهى علة لاستكماله بحصول صورة ثانية وإن اعتذروا بأنها وإن كانت في ذاته ليست كمالاً له فيلزمهم الاعتراف بأنها من حيث كونها ممكنة الوجود في ذاته لا يكون حصولها بالفعل وإنتفاء القوة عنه بوجودها يكون كمالاً له، كيف وعندهم ليست الصور موجبة لنقص فيه فاذا لم يكن وجودها نقصاً ولو كانت منتفية كان كونها بالقوة نقصاً ومزيل للنقص مكمل فالصور مكمله وذاته مستكمله وكل مكمل من جهة ما هو مكمل أشرف من المستكمل من حيث هو متسكمل.^۱

اشکال هشتم

به طور کلی اثبات صور در ذات واجب‌الوجود، نظریه‌ای باطل است و لازم‌اش این است که فاعل این صور، ذات حق تعالی نباشد؛ بلکه باید چیزی شریف‌تر از ذات باشد که این ممتنع و محال است، و اگر ملتزم شدند که ذات واحد از جهت واحد هم قابل و هم فاعل باشد، این سبب انهدام قواعد و مسائل مهمی در حکمت مشاء خواهد شد، به گونه‌ای که پذیرش آن، محالات بسیاری را در پی خواهد داشت.^۲

خلاصه اینکه قول به صور علمی کلی، مستلزم اشکالات ذیل است:

۱. وجود تعدد جهت قبول و فعل در حق تعالی؛
۲. اتصاف ذات حق تعالی به آن صور علمی متکثر؛
۳. عدم علیت علم حق تعالی برای اشیا و معلولیت علم حق تعالی نسبت به اشیا؛
۴. عدم علیت تامه ذات برای اشیا و جزء‌العله بودن ذات نسبت به اشیا؛
۵. واقع شدن تجرد و سلب ماده در حق تعالی به عنوان علت، در خروج حق تعالی از جهت امکانی (متساوی بودن ذات در پذیرش یا عدم پذیرش صورت عقل اول) و اشرفیت جهت سلبی ذات (تجرد از ماده) بر ذات و جهت ثبوتی آن؛

۱. همان، ص ۴۸۳.

۲. «وفي الجملة اثبات الصور في الواجب الوجود قول فاسد ومعتقد رديء ويوجب أن يكون الذي يفيد الصور ليس ذاته بل شيء أشرف من ذاته وهو ممتنع وإن التزموا بأن ذاتاً واحدة بجهة واحدة يجوز أن تقبل وتعمل فينهدم بذلك قواعد كثيرة مهمة لهم ويكون التزاماً بمحالات كثيرة» (همان).

۶. ایجاد دو فعل مختلف از جهت واحد از جانب ذات باری تعالی؛
۷. استکمال ذات توسط صور و اشرفیت صور از جهاتی بر ذات حق جل جلاله؛
۸. ضرورت وجود فاعل اشرف و اتم از ذات باری تعالی در ایجاد صور.

علم نورالأنوار به مجردات و مادیات در مقام فعل

چنان که پیش از این ملاحظه شد، در باب علم خداوند به اشیا در مقام ذات و قبل از ایجاد، نکته قابل توجهی در حکمت اشراق مطرح نشده است؛ با وجود این، صاحب حکمت اشراق در ارتباط با علم خداوند به اشیا در مقام فعل دیدگاه خاصی دارد که کاملاً با دیدگاه حکمای مشاء متفاوت است. وی دستیابی به این دیدگاه را نتیجه خلسه ملکوتی می‌داند و می‌گوید:

زمانی به شدت مشغول تفکر و ریاضت بودم و مسئله علم برای من سخت و لاینحل بود و آنچه را در کتاب‌ها گفته بودند، برایم واضح و روشن نبود. یکی از شب‌ها خلسه‌ای همانند خواب برایم اتفاق افتاد. ناگاه خود را در لذتی فراگیر و درخشش روشنی‌بخش و نوری پرفروغ به همراه شیخ انسانی یافتم. به او نگریستم. او پناه جان‌ها، امام حکمت، معلم اول بود در هیئتی که مرا به اعجاب آورده بود و در هیئتی و ابهتی که مرا مدهوش خود کرده بود. با گشاده‌رویی و ذکر سلام به استقبال من آمد تا اینکه وحشتم به انس تبدیل شد؛ آن‌گاه از صعوبت مسئله علم به او شکایت کردم و به من گفت: «ارجع الی نفسک فتنحل لک»، و سپس مرا از تسلط نوری نفس به بدن و علم حضوری آن به قوای مدرکه و محرکه آگاه کرد و از این طریق، کیفیت علم خداوند متعال به موجودات را برایم روشن ساخت.^۱

شیخ اشراق هم در پرتو همین رؤیای پربرکت و معرفت‌آفرین از دو طریق به تبیین چگونگی علم خداوند به اشیا، اعم از مجرد و مادی، می‌پردازد: یکی اثبات علم حضوری نفس به خود و قوا و بدن خویش، و دیگری تبیین حقیقت ابصار و ارجاع آن به علم حضوری نفس نسبت به مبصر.

تبیین علم حضوری نورالأنوار به مادیات از طریق اثبات علم حضوری نفس به خود و قوا و بدن خویش شیخ اشراق در این زمینه می‌نویسد: «قبل از بررسی مسئله علم خداوند باید کیفیت علم نفس را به ذات و قوای خود بررسی کنیم و سپس به آستان بلندمرتبه علم خداوند به موجودات بپردازیم».^۲

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه، ج ۱، ص ۷۰.

۲. همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۸۴.

از نظر شیخ اشراق علم نفس به خود و قوا و اعضایش، علمی حضوری است و از طریق صورت نمی‌باشد. او برای این مسئله دلایل متعددی اقامه می‌کند که بدین قرارند:

دلیل اول

هرگاه نفس ما ذات خویش را ادراک کند، ادراک او از طریق صورت نیست؛ زیرا اولاً صورتی که در نفس حاصل می‌شود، خود نفس بعینه نیست؛ یعنی گونه‌ای مغایرت بین نفس و صورت وجود دارد؛ ثانیاً هر که ذات خود را درک می‌کند، درک‌کننده چیزی است که به وسیله آن «أنا» و من بودن فرد ثابت می‌شود؛ نه صورت و امری که بر «أنا» تطبیق می‌شود؛ ثالثاً هر صورتی که در ذات مدرک است، زائد بر ذات است و نسبت به ذات «هو» به شمار می‌آید (هنگام اشاره به آن صورت از لفظ «او» استفاده می‌شود)؛ نه اینکه نسبت به ذات «أنا» باشد. این در حالی است که وقتی انسان به خود اشاره می‌کند از لفظ «من» استفاده می‌کند، نه «او»؛ پس علم نفس به ذات خود، حضوری است و به واسطه صورت تحقق نمی‌یابد.^۱

دلیل دوم

اگر نفس، ذات خویش را به وسیله صورت ادراک کند، آن صورت در نفس نقش می‌بندد و هر صورتی که در ذهن نقش می‌بندد کلی است و در تطبیق و صدق آن صورت کلی بر مصادیق متعدد، امتناعی وجود ندارد، و اگر این صورت را با مجموعه‌ای از کلیات که به یک شخص مشخص اختصاص دارد تخصیص بزنیم، باز هم از کلیت خویش خارج نمی‌شود؛ در حالی که انسان وقتی ذات خویش را درک می‌کند، این ادراک به گونه‌ای است که از صدق بر کثیرین امتناع دارد؛ پس ادراک و تعقل نفس از ذات جزئی خویش به واسطه صورت نمی‌باشد.^۲

دلیل سوم

این دلیل اثبات می‌کند که نفس به بدن و قوایش هم علم حضوری دارد به این بیان که: نفس، بدن متعلق به خود و وهم و خیال خود را ادراک می‌کند. حال اگر ادراک این امور به واسطه صورت باشد (که آن صورت هم طبیعتاً کلی است)، لازم می‌آید هر نفسی محرک

۱. «فَنَقُولُ: أُنْ نَفْسَنَا إِذَا ادْرَكَتْ ذَاتَهَا لَيْسَ إِدْرَاكُهَا لَهَا بِصُورَةٍ لَوْجُوهٍ: أَحَدُهَا أَنَّ الصُّورَةَ الَّتِي هِيَ فِي النَّفْسِ لَيْسَتْ بَعَيْنِهَا هِيَ هِيَ، وَالْمَدْرِكُ لِذَاتِهِ مَدْرِكٌ لِعَيْنٍ مَا بِهِ أَنْثَابِيَّةٌ لَا لِأَمْرٍ يَطَابِقُهُ، وَكُلُّ صُورَةٍ هِيَ فِي الْمَدْرِكِ زَائِدَةٌ عَلَيَّ ذَاتِهِ هِيَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ «هُوَ» لَا أَنْ تَكُونَ لَهُ «أَنَا» فَلَيْسَ الْإِدْرَاكُ بِالصُّورَةِ» (همان).

۲. «ثَانِيًا أَنَّ ادْرَاكَ النَّفْسِ لِذَاتِهَا إِنْ كَانَ بِالصُّورَةِ فَكُلُّ صُورَةٍ تَحْصُلُ فِي النَّفْسِ فَهِيَ كَلِيَّةٌ وَلا يَمْتَنِعُ مَطَابِقَتُهَا لِكَثْرَةِ، وَإِنْ أَخَذْتَ أَيْضًا مَجْمُوعَ كَلِيَّاتٍ تَخْتَصُّ جَمَلَتِهَا بِشَخْصٍ وَاحِدٍ مِنَ النَّفْسِ لَا تَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهَا كَلِيَّةً وَكُلُّ إِنْسَانٍ يَدْرِكُ ذَاتَهُ عَلَيَّ وَجْهَ يَمْتَنِعُ فِيهِ الشَّرْكَةُ، فَتَعْقَلُهُ لِذَاتِهِ الْجَزْئِيَّةِ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ بِصُورَةٍ أَصْلًا» (همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۱۱۴ و ج ۳، ص ۳۷-۱۳۹).

علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق

بدن کلی و به کار گیرنده قوای کلی باشد و هیچ انسانی بدن و وهم و خیال خود را به صورت جزئی و مشخص درک نکند؛ در حالی که این خلاف واقع است؛ زیرا هر انسانی مدرک بدن جزئی و قوای جزئی خاص خود است. بنابراین نفس، بدن خود و قوای خود را بدون وساطت صورت درک می‌کند.^۱

دلیل چهارم

از جمله دلایل مؤید این مطلب که ما دارای ادراکاتی هستیم که در آنها به صورت دیگری احتیاج نداریم و حضور ذات مدرک برای تحقق آن ادراکات کفایت می‌کند، این است که وقتی عضوی از اعضای انسان قطع می‌شود و انسان به خاطر قطع آن عضو به درد مبتلا می‌گردد و از آن درد آگاه می‌شود، این گونه نیست که هنگام درک آن درد، صورت جدا شدن آن عضو در خود آن عضو یا عضو دیگری حاصل شود و سپس درد ناشی از آن ادراک گردد؛ بلکه آنچه ادراک می‌شود، همان جدا شدن عضو است که امری محسوس می‌باشد؛ پس انسان به نفس ذات خویش، نه به وسیله صورت ذهنی حاصل شده، درد و رنج را درک می‌کند.^۲

دلیل پنجم

این دلیل را شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* بیان کرده است:
هر شیء قائم به ذات که مدرک ذات خویش باشد، ذات خود را با صورت و مثال ذاتش ادراک نمی‌کند؛ زیرا اگر علم نفس به ذات خویش با صورت و مثال وی باشد از دو حال خارج نیست: یا اینکه نمی‌داند آن صورت و مثال، صورت و مثال خود اوست؛ پس لازمه‌اش این است که خود را درک نکرده باشد؛ یا اینکه می‌داند آن صورت و مثال، صورت و مثال خود اوست؛ پس لازمه‌اش این است که خود را قبلاً بدون صورت و مثال ادراک کرده باشد. پس نتیجه اینکه نفس بدون مثال و صورت به ذاتش علم دارد و علمش حضوری است.^۳
ضمناً شیخ اشراق بر این نکته هم تأکید دارد که هر قدر میزان تجرد و شدت تسلط بیشتر

۱. «أن النفس تدرک بدنها وتدرک وهما وخیالها، فان كانت تدرک هذه الاشياء بصورة في ذاتها - وتلك الصورة هي کلیة - فالنفس محرکة لبدن کلی ومستعملة لقوة کلیة وليس لها ادراک بدنها و لا ادراک قوی بدنها وليس هذا بمستقیم» (همان، ج ۱، ص ۴۸۴).

۲. «مما یؤكد أن لنا ادراکات لا یحتاج فیها الی صورة أخرى غیر حضور ذات المدرک؛ أن الانسان يتألم بتفريق الاتصال فی عضو له ویشعر به وليس بان تفريق الاتصال یحصل له صورة أخرى فی ذلك العضو أو فی غیره، بل المدرک نفس ذلك التفرق، وهو المحسوس وبذاته الألم لا بصورة تحصل منه» (همان، ص ۴۸۵).

۳. «أن الشیء القائم بذاته المدرک لذاته لا یعلم ذاته بمثال لذاته فی ذاته، فان علمه إن كان بمثال... إن لم یعلم أنه مثال لنفسه، فلم یعلم نفسه وإن علم أنه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال» (سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۱۱۱).

باشد، میزان درک و علم حضوری نیز قوی‌تر و شدیدتر است و اگر ما بر غیر بدنمان مانند بدنمان تسلط داشتیم، آنها را هم مانند بدنمان بدون نیاز به صورت درک می‌کردیم.^۱ صاحب حکمت اشراق پس از اثبات علم حضوری نفس به خود و قوا و بدن متعلق به خود، از طریق تنقیح مناط و دو قاعده فلسفی «کل ما حکم العقل أنه کمال لموجود من حیث هو موجود من غیر لزوم اعتبار تجسم و ترکیب و تغیر فهو ممکن بالامکان العام للواجب تعالی» و «کل ما هو ممکن بالامکان العام للواجب یجب وجوده له» بر علم حضوری خداوند به اشیا، اعم از مجردات و مادیات، استدلال می‌کند.

بیان مطلب اینکه اگر نفس انسان به واسطه سلطه بر بدن و قوای خود به آنها علم حضوری دارد و علم نفس به آنها به واسطه صورت آنها نیست بلکه نفس حضور آنها برای ادراک آنها توسط نفس کافی است، خداوند نیز به دلیل احاطه قیومی به موجودات و اضافه علی و اشراقی به آنها به طریق اولی به آنها علم حضوری خواهد داشت؛ بدون اینکه نیاز به صورت یا چیز دیگری باشد؛ بلکه نفس وجود اشیا برای علم به آنها کافی است و علم خداوند نیز همان وجود خاص خارجی آنهاست و چون هر کمالی که برای موجودی از موجودات از آن جهت که موجود است ثابت باشد برای خداوند نیز به امکان عام ثابت می‌باشد و آنچه برای خداوند به امکان عام ممکن باشد به نحو وجوب برای او موجود است و از طرفی علم حضوری نفس به بدن و قوا و افعال خود ثابت است و علم حضوری هم برای نفس از آن جهت که موجود می‌باشد کمال است، بنابراین علم حضوری خداوند به اشیا و افعال خود به امکان عام ممکن خواهد بود و در نتیجه چنین علمی برای خداوند به نحو وجوب و ضرورت ثابت است.^۲

فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والأشياء حاضرة له علی
اضافة مبدئية تسلطية لأن الكل لازم ذاته فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته وعدم
غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراکه كما قررناه فی النفس.^۳

تبیین علم حضوری نورالانوار به جزئیات با تحلیل حقیقت ابصار

شیخ اشراق برای اثبات علم حضوری خداوند به اشیا، اعم از کلیات و جزئیات، به تحلیل و بررسی مسئله فلسفی و طبیعی ابصار پرداخته و به نظریه‌ای بدیع دست یافته که بیانگر قوت فکری و شهودی اوست. البته سهروردی قبل از بیان دیدگاه خویش به بررسی و نقد دو

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه، ج ۱، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۴۱ و ۷۰-۷۳.

۳. همان، ص ۷۲-۷۳.



نظریه خروج شعاع و انطباع که تا آن زمان درباره موضوع ابصار مطرح بوده، پرداخته است. بر اساس نظریه خروج شعاع در هنگام دیدن، نور چشم به صورت مخروطی از چشم خارج می‌شود که رأس آن در چشم و قاعده آن روی سطح شیء مرئی قرار می‌گیرد و ابصار تحقق می‌یابد. شیخ اشراق نظریه خروج شعاع را مردود می‌داند و می‌نویسد:

اگر حقیقت ابصار همان خروج شعاع باشد، این شعاع یا باید جوهر جسمانی باشد یا عرض؛ اما این شعاع عرض نیست؛ زیرا عرض قابل انتقال نیست؛ در حالی که طبق فرض، شعاع از چشم به اشیاى مقابل انتقال می‌یابد. این شعاع جوهر جسمانی هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا در این صورت این جوهر جسمانی یا باید متحرک بالا راده باشد، یعنی حرکت شعاع مستند به اراده خود بیننده باشد، یا متحرک بالطبع باشد، یعنی حرکت شعاع از طبیعت شعاع ناشی شده باشد؛ اما در فرض اول یعنی اگر حرکت و تحرک شعاع به اراده بیننده مستند باشد، باید در صورت باز بودن حدقه چشم، بیننده بتواند با اراده خود از حرکت شعاع در هر مورد و جهتی که خواست، جلوگیری کند؛ در حالی که می‌بینیم واقعاً این گونه نیست. اما در فرض دوم یعنی اگر حرکت و تحرک شعاع ناشی از طبیعت شعاع باشد، چون طبیعت واحد به بیش از یک جهت تعلق نمی‌گیرد، پس در این صورت نباید شعاع به جهات مختلف برود؛ در حالی که این گونه نیست و شعاع به جهات مختلف تعلق می‌گیرد. بنابراین ابصار با خروج شعاع حاصل نمی‌شود و نظریه خروج شعاع اعتباری ندارد.^۱

شیخ سهرورد نظریه انطباع را که از سوی حکمای مشاء مطرح شده و بیان‌کننده این است که در هنگام دیدن، صورت شیء مرئی در رطوبت جلدیه (شبکیه چشم) منطبع می‌شود و ابصار متحقق می‌گردد، نپذیرفته و دو دلیل در رد آن ذکر کرده است:

دلیل اول: اگر ابصار به معنای انطباع باشد، پس وقتی اشیاى بزرگی مانند کوه دیده می‌شوند، باید با همان بزرگی شان به چشم بیایند و در آن منطبع گردند که در این صورت، اشکال انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید. البته برخی از مدافعان نظریه انطباع جواب داده‌اند که رطوبت جلدیه چشم (شبکیه) تا بی نهایت قابل تقسیم است و کوه نیز تا بی نهایت قابل انقسام می‌باشد؛ لذا هر قسمتی از رطوبت جلدیه، بخشی از کوه را در خود منطبع می‌سازد و چشم به راحتی تمام کوه را در خود جای می‌دهد. ولی سهروردی این گونه به آنان پاسخ می‌دهد:

۱. «ظن بعض الناس أن الابصار إنما هو بخروج شعاع من العين يلقى المصبرات، فان كان هذا الشعاع عرضاً، فكيف ينتقل؟ وإن كان جسماً، فان كان يتحرك بالارادة كان لنا قبضه الينا على وجه لا نبصر مع التحديق وليس كذا، وإن كان يتحرك بالطبع، فما تحرك الى جهات مختلفة... وهذه كلها محالات فالرؤية ليست بالشعاع» (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۹۹-۱۰۰).

این سخن باطل است؛ زیرا اگر رطوبت جلدیه را هزار قسمت کنید و در برابر هزار قسمت از کوه قرار دهید، باز هم اشکال انطباع کبیر در صغیر تکرار می‌شود؛ زیرا لازم می‌آید که جزء کبیر کوه در جزء صغیر چشم منطبق گردد.

برخی دیگر از قائلان به نظریه انطباع برای رهایی از اشکال مذکور پاسخ داده‌اند: همان طور که شما عکس کوچکی از درخت بزرگی را می‌بینید و با استدلال به اندازه اصلی آن درخت پی می‌برید، به همین موازات وقتی تصویر کوچکی از یک شیء در چشم نقش می‌بندد، با استدلال به اندازه واقعی آن پی می‌بریم. شیخ اشراق این پاسخ را هم صحیح ندانسته و می‌گوید: دیدن تصویر بزرگ به وسیله مشاهده صورت می‌گیرد، نه به وسیله استدلال؛ زیرا وقتی ما کوه بزرگی را مشاهده می‌کنیم، با همان بزرگی اش مشاهده می‌کنیم؛ نه اینکه آن را کوچک می‌بینیم و با استدلال به بزرگی آن پی می‌بریم، و در پایان این استدلال بیان می‌کند که اگر کسی انصاف بدهد، به دشواری نظریه انطباع آگاه می‌گردد.^۱

دلیل دوم: اگر ابصار به معنای انطباع باشد، پس باید به محض پیدایش یک صورت در آلت بصر (چشم) ابصار حاصل شود؛ هر چند بیننده غرق در فکر یا متوجه محسوس دیگری باشد؛ در حالی که می‌بینیم این گونه نیست؛ زیرا «التفات نفس نقشی مهم و اساسی در ابصار دارد. پس ابصار به معنای انطباع نیست.

سهرورد پس از نقد این دو نظریه در مقام بیان دیدگاه خود می‌گوید:

لما علمت أن الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين وليس بخروج شيء من البصر فليس آلا بالمقابلة المستتير للعين السليمة لا غير.^۲

إن الابصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب.^۳

او در جای دیگر می‌نویسد:

ومن لم يلتزم بانطباع الشبح ولا بخروج الشعاع... فإنه يلزمه أن يعترف بأن الابصار مجرد مقابلة المستتير للعضو الباصر، فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير.^۴

بنابراین از نظر سهروردی ابصار از مقابله شیء منبیر و عضو باصره در پی اشراق نوری نفس حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر ابصار به مجرد اضافه نفس به شیء خارجی به شرط عدم حجاب متحقق می‌گردد؛ لذا حقیقت ابصار همان اضافه اشراقی است که بر خلاف اضافه

۱. همان، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ همو، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۸۶.

۲. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۳۴.

۳. همان، ص ۱۵۳.

۴. همان، ص ۱۵۰.

مقولی تنها به یک طرف یعنی نور مجرد وابسته است. بنابراین نفس با اشراق خود به شیء خارجی، به همان شیء خارجی با وجود خاص خودش علم پیدا می‌کند و معلوم بالذات نفس، همان شیء خارجی است، نه صورت ذهنی آن شیء خارجی:

فالادراك ليس الا بالتفات النفس عندما ترى مشاهدة والمشاهدة ليست بصورة كلية بل
المشاهدة بصورة جزئية فلا بد وأن يكون للنفس علم اشراقي حُضوري ليس بصورة.^۱

البته سهرورد بیان می‌کند که برای حصول چنین ادراکی در ابصار مادی شرایطی لازم است؛ از جمله:

۱. چشم سالم باشد؛

۲. شیء مادی منیر یا مستنیر باشد؛

۳. میان بیننده و شیء مادی، مقابله و روبه‌رویی صورت گیرد و هیچ حجابی نباشد و توضیح می‌دهد که حجاب میان نفس و مبصر خارجی تنها حائل‌های خارجی مانند دیوار و... نیست؛ بلکه علاوه بر این حجاب‌ها دوری بیش از حد مبصر و شیء خارجی از نفس و همچنین نزدیکی بیش از حد نیز مانع و حجاب ابصار به شمار می‌رود.^۲

شیخ اشراق پس از تبیین حقیقت ابصار و ارجاع آن به علم حضوری نفس به شیء مبصر، به تبیین علم حضوری خداوند به اشیاى مجرد و مادی می‌پردازد و بیان می‌کند که چون خداوند علت پیدایش همه موجودات است و اشیا به اضافه اشراقی او موجودند و حجاب و مانعی بین خداوند و اشیا وجود ندارد، در نتیجه همه موجودات مجرد و مادی با وجود خارجی خود در محضر خداوند حاضرند و معلوم به علم حضوری او می‌باشند؛ لذا سهروردی بر خلاف سایر فلاسفه که بصیر بودن خداوند را به علم برمی‌گردانند و می‌گویند خداوند بصیر است یعنی به مبصرات علم دارد، علم خداوند را به بصیر بودن برمی‌گرداند و معتقد است که هویت علیم بودن خداوند به شهود بازمی‌گردد و شهود هم از بصر نشئت می‌گیرد؛ پس علم حق تعالی همان بصیر بودن حق است:

لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ الْإِبْصَارَ لَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ انْطِبَاعُ شَيْءٍ أَوْ خُرُوجُ شَيْءٍ بَلْ كَفَى عَدَمَ
الْحِجَابِ بَيْنَ الْبَاصِرِ وَالْمَبْصُرِ فَنُورُ الْإِنْوَارِ ظَاهِرٌ لذَاتِهِ عَلِيٌّ مَسْبُوقٌ وَغَيْرُهُ ظَاهِرٌ لَهُ
لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِذَا لَا يَحْجِبُهُ شَيْءٌ عَنِ شَيْءٍ
فَعَلِمَهُ وَبَصَرَهُ وَاحِدٌ.^۳

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۸۵.

۲. همو، حکمة الاشراق، ص ۱۳۴.

۳. همان، ص ۱۵۰.

و در جای دیگر می‌گوید:

إذا صح العلم الاشرافي لا بصورة واثربل بمجرد اضافة خاصة هور حضور الشىء
حضوراً اشراقياً كما للنفس، ففى واجب الوجود اولى واتم، فيدرك ذاته لا بأمر زايد
على ذاته كما سبق فى النفس ويعلم الاشياء بالعلم الاشرافى الحضورى.^۱

شیخ اشراق در ادامه مباحث علم حضوری نفس بیان می‌کند که تمام آنچه مورد ادراک
نفس واقع می‌شود بر دو قسم است: کلیات و جزئیات.

کلیات با حضور صورت‌های کلی و انطباق آنها در ذات نفس ادراک می‌شوند؛ اما
جزئیات، یا ذات آنها با وجود خارجی شان نزد نفس حاضرند و مورد اشراق و اضافه نوری
نفس قرار می‌گیرند، یا به حصول صورتشان برای چیزی (قوه‌ای) که نزد نفس حاضر است و
نفس به آن اشراق دارد؛ پس نفس، جزئیات را یا با حضور خود آنها در نفس می‌یابد و یا با
حضور آنها در چیزی که برای نفس حاضر است؛ مانند صور خیالی.

حق تعالی هم به کلیات و جزئیات یعنی مجردات و مادیات علم حضوری دارد و علم
حق به اشیای مادی، به دو صورت به آنها تعلق می‌گیرد: یکی به وجود خاص خارجی شان
برای آنهایی که بالفعل موجودند، و دیگری از طریق مبادی امور مادی در عالم عقول و
مجردات. شیخ اشراق با مطرح کردن این دو نوع علم به مادیات در واقع به تبیین چگونگی
علم خداوند به همه موجودات پرداخته است؛ چه موجوداتی که بالفعل موجودند و با وجود
مادی خارجی شان نزد خداوند حاضرند و چه موجوداتی که اکنون به وجود خاص مادی
خارجی شان موجود نیستند، بلکه قبلاً بوده‌اند یا هنوز به وجود نیامده‌اند:

فجميع ما يدركها النفس يجب أن تقسم إلى اقسام: أمّا الكليات، فبحضور الصورة
لانطباعها فى ذاتها وأمّا الجزئيات: فإمّا بحضور ذواتها وإشراق للنفس وإمّا بحصول
صورتها فى شىء حاضر للنفس يقع للنفس عليها إشراق فيدرك النفس الجزئيات إمّا
بحضورها لها أو بحضورها فى أمر حاضر لها ... فواجب الوجود مستغن عن الصور، وله
إشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شىء والامور الماضية المستقبلية - مما صورها
تثبت عند المدبرّات السماوية - حاضرة له لان له الاحاطة والاشراق على حامل تلك
الصور وكذا للمبادئ العقلية.^۲

سهروردی پس از تبیین نظریه علم حق تعالی به موجودات در مقام فعل در پاسخ به یک
اشکال اساسی مقدر می‌گوید:

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، کتاب المشارع و المطارحات، ج ۱، ص ۴۸۷.

۲. همان.



علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق

از آنجا که علم واجب تعالی به اشیا خارجی بعد از ایجاد به نحو اضافه اشراقی است نه به صورت حصول صورت، ذات واجب با تغییر معلوم تغییر نمی‌کند؛ زیرا لازمه تغییر در معلوم، تغییر در اضافه اشراقیه است و تغییر در اضافه، تغییر در ذات را به همراه ندارد؛ همان گونه که اگر چیزی در طرف راست ما باشد و سپس به سمت چپ ما برود، تغییری در ما ایجاد نمی‌شود.^۱

شیخ اشراق در پایان بحث خویش در تبیین تفاوت علم حضوری و حصولی دو موضوع را به صورت پرسش و پاسخ مطرح می‌کند:

الف) مطابقت عین و ذهن

اگر مدرک شیئی را ادراک کند، دو حالت وجود دارد: یا چیزی در او حاصل نشده و پدید نیامده است که در این صورت علم و ادراکی صورت نگرفته است، یا چیزی در او حاصل شده و پدید آمده است که در این صورت باید بین معلوم بالذات یعنی آنچه حاصل شده، و معلوم بالعرض یعنی شیء خارجی، مطابقت وجود داشته باشد.^۲

شیخ اشراق در پاسخ این سؤال می‌گوید:

در علم حصولی و حضوری، چنین مطابقتی لازم است؛ زیرا در آنجا صورت که معلوم بالذات است، غیر از شیء خارجی است که معلوم بالعرض است؛ اما در علم حضوری، بحث مطابقت مطرح نیست؛ زیرا در علم حضوری به صورت شیء به عنوان «علم» نیازی نیست. در واقع وجود همان شیء خارجی معلوم بالذات است و دیگر معلوم بالعرضی وجود ندارد تا بحث مطابقت یا عدم مطابقت عین و ذهن مطرح شود.^۳

ب) تقسیم علم به تصور و تصدیق

«أليسوا قسموا العلم الى تصور وتصديق؟» آیا علما علم را به دو قسم تصور و تصدیق

تقسیم نکرده‌اند؟

شیخ اشراق در پاسخ به این پرسش می‌گوید:

۱. «إذا كان علمه حضورياً اشراقياً لا بصورة في ذاته، فاذا بطل الشيء مثلاً وبطلت الاضافة، لا يلزم تغيره في نفسه، كما أنه إذا كان زيد موجوداً وهو مبدأ له، فاذا لم يبق زيد موجوداً وما بقيت اضافة المبدئية لا يلزم منه تغير في ذاته وأنت تعلم أن ما يميناك إذا انتقل الى يسارك فتغير الاضافة لا يتغير في ذاتك» (همان، ص ۴۸۸).

۲. «إذا علم مدرک ما شيئاً إن لم يحصل فيه شيء فما أدركه، و إن حصل فلا بد من المطابقة» (همان، ص ۴۸۹).

۳. «العلم الصوري يجب أن يكون كذا وأما العلوم الاشراقية المذكورة فاذا حصلت بعد أن لم تكن، فيحصل للمدرک شيء مالم يكن وهو الاضافة الاشراقية لا غير ولا يحتاج الى المطابقة» (همان).

تقسیم علم به تصور و تصدیق باید به علومی غیر از علمی که ما به خود داریم و نیز غیر از اموری که حضور اشراقی در آنها کافی است، مانند علم واجب تعالی و علم موجودات مدرک به ذوات خود، مقید شود؛ چون اینها حقیقتاً از سنخ تصور و تصدیق نیستند.^۱

جمع بندی

ملاک عالم و معلوم بودن از نظر سهروردی، مجرد از ماده نیست؛ بلکه «نور» است، و تعریف علم نزد وی عبارت است از ظهور شیء برای نور لافسه. او بیان می‌کند که چون واجب تعالی نور لافسه محض است و نور هم عین ظهور است و علم هم چیزی جز ظهور نیست، پس باری تعالی به ذات خود علم دارد. سهروردی معتقد است که خداوند به همه موجودات قبل از ایجاد علم اجمالی دارد. البته مبانی و شیوه استدلال مشائیان را بر این امر نمی‌پذیرد و نظریه علم تفصیلی خداوند به اشیا از طریق صور علمی کلی را مردود دانسته و اشکالات متعددی را بر این نظریه وارد کرده است؛ اما در عین حال بر این باور است که خداوند به اشیا علم تفصیلی دارد و این علم در مقام فعل است و از طریق اثبات علم حضوری نفس به خود و قوایش و همچنین با تحلیل حقیقت ابصار، به اثبات علم حضوری خداوند به اشیا، اعم از کلیات و جزئیات، می‌پردازد که عصاره کلام شیخ با توجه به نظام فلسفی او به این صورت است که حق تعالی که نورالانوار است، نسبت به تمامی موجودات که لمعات وجود اویند، سلطه اشراقی دارد و همه تحت شعاع قیومیت اویند و چون ملاک علم هم همان احاطه قیومیّه و اضافه اشراقیه است و اشیا به نحو اضافه اشراقی تسلطی، در حضور واجب تعالی هستند و همه از لوازم ذات‌اند، بنابراین حق تعالی به همه ماسوای خود علم حضوری دارد و چون میان حق و ماسوا هیچ حجابی نیست و همه مشهود اویند و مشاهده اشیا نیز از بصر نشئت می‌گیرد؛ پس علم او همان بصر اوست و علم به بصر برمی‌گردد. به بیان دیگر نسبت اشیا به وجود حق تبارک و تعالی همانند نسبت صور ادراکی به نفس ناطقه است؛ یعنی همان گونه که نفس به صور ادراکی خود احاطه دارد و آنها را نه به وسیله صورت دیگری بلکه به صورت حضوری می‌یابد، ذات حق نیز به اشیا، اعم از مجردات و مادیات، احاطه قیومی دارد و همه اشیا نزد او حضور دارند و هستی آنها عین علم اوست و حق تعالی در علم به آنها نیازی به صور علمی دیگری ندارد.

۱. «يجب أن يقيد العلوم بعلمونا التي هي غير علمونا بذواتنا والامور التي يكفيها الحضور الاشراقى وأما ما سوى ذلك من علم الاول وعلوم المدركات بذواتها فليست من التصور والتصديق بالحقيقة» (همان).

ارزیابی قول شیخ اشراق

از آنجا که اشکالات شیخ اشراق به نظریه صور مرتسمه توسط صدرالمتهلین به بهترین وجه پاسخ داده شده است،^۱ از این رو در اینجا فقط به ارزیابی قول شیخ اشراق بسنده می‌کنیم.

۱. شیخ اشراق به علم اجمالی خداوند به اشیا در مقام ذات قائل است؛ اما در این زمینه مبانی و استدلال‌های مشاء را نپذیرفته و مورد خدشه قرار داده است؛ از این رو این ادعا که وی منکر علم اجمالی حق تعالی در مقام ذات است مردود بوده و همان گونه که حاج ملاهادی سبزواری هم بیان کرده است، علم اجمالی واجب تعالی به حقایق اشیا مورد اتفاق همه حکیمان الهی از جمله شیخ اشراق است.

۲. اینکه شیخ اشراق بیان کرده است که مجرد بودن معلوم شرط علم به آن نیست و موجود مادی می‌تواند متعلق علم واقع شود و مناط علم حق تعالی به موجودات در مقام فعل را حضور عینی اشیا برای حق تعالی دانسته و هر گونه تمثیل یا وساطت صور را مردود شمرده و علم خداوند را در مقام فعل حضور دانسته است، قول حق و صحیحی است که هرگز قابل تردید و خدشه نیست و بدین وسیله وی توانسته است بسیاری از شبهات و اشکالات وارد شده در باب علم خداوند به جزئیات، مانند ترکیب و تغییر و تکثر ذات را پاسخ دهد.

۳. مهم‌ترین ایرادی که بر نظریه شیخ اشراق وارد است، همان عدم بیان علم تفصیلی ذاتی واجب تعالی به اشیا قبل از تحقق آنها و در مقام ذات است. البته اشکال خالی بودن علم تفصیلی سابق که عین ذات واجب تعالی باشد بر نظریه فلاسفه مشاء نیز وارد است.

۴. درباره این نظر شیخ اشراق که در تحقق علم دو رکن باید وجود داشته باشد: یکی وجود نوری و مجرد بودن عالم، و دیگری حضور چیزی نزد آن موجود مجرد، باید بگوییم که شرط اول، شرط تامی نیست و اینکه عالم حتماً باید مجرد باشد و موجود مادی فاقد علم است و مادی بودن، مانع عالم شدن موجود مادی است، پذیرفتنی نیست و مخدوش می‌باشد؛ زیرا علم از سنخ وجود و مساوق با وجود است و مانند آن، یک حقیقت تشکیکی دارد؛ به طوری که هر جا وجود یافت شود، علم هم مطابق با همان درجه وجودی یافت می‌شود و حقیقت علم همانند حقیقت هستی، در همه موجودات ساری بوده و هر موجودی به اندازه ظرفیت وجودی‌اش علم و آگاهی دارد و نصوص دینی متعددی بر این مطلب تأکید می‌کنند؛ در حالی که بنا به قول شیخ سهرورد بخشی از عالم هستی، یعنی مادیات، فاقد علم بوده و از جمله غاسقات و ظلمات می‌باشند.

۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، ص ۱۷۵-۱۷۹.

البته باید خاطر نشان کرد که تجرد، شرط داشتن علم نیست؛ اما هر موجودی که مجرد باشد، از شدت وجودی و علمی بیشتری برخوردار است. ولی اگر بگوییم تجرد شرط عالم شدن است، پس باید ادعا کنیم همه مراتب هستی از نحوه‌ای تجرد برخوردارند؛ حتی در مادیات نیز نوع ضعیفی از تجرد وجود دارد.

۵. اگر علم نور است و نورالانوار به همه صفحات عالم هستی علم دارد و یکی از این صفحات، ماده و مادیات است، پس چگونه می‌توان به غاسقیت و ظلمانی بودن اجسام حکم کرد؛ به عبارت دیگر بین نور بودن علم و مورد علم واقع شدن مادیات و غاسق و ظلمانی دانستن مادیات و اجسام هماهنگی نیست؛ زیرا چون علم نور است و چون مادیات (از نظر شیخ اشراق) متعلق علم واقع می‌شوند و در واقع علم حق تعالی هستند، پس باید نور باشند؛ از این رو چگونه می‌توان به ظلمانی بودن آنها حکم کرد؟ چگونه تاریکی و ظلمت سبب نور شود و از این بالاتر، تاریکی و ظلمات (مادیات) عین نور (علم) باشند؟ چراکه شیخ اشراق معتقد است وجود مادی و جسمانی موجودات، عین علم حق تبارک و تعالی است.

۶. شیخ اشراق پس از نقد نظریه انطباع و نظریه خروج شعاع، در مقام بیان دیدگاه خود می‌گوید:

لما علمت أن الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين وليس بخروج شيء من البصر فليس ألاً بالمقابلة المستتير للعين السليمة لا غير.

إن الابصار إنما كان بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر مع عدم الحجاب.^۱

درباره این عبارت شیخ اشراق می‌توان گفت صرف بطلان انطباع یا خروج شعاع مستلزم حق بودن اضافه اشراقی که شیخ اشراق رؤیت را بر اساس آن توجیه می‌کند، نخواهد بود؛ زیرا حصر عقلی در اینجا وجود ندارد تا با بطلان بعضی، صحت بعضی دیگر متعین باشد؛ بلکه صورت‌های دیگری نیز قابل طرح است؛ مانند نظریه صدرالمتهلین. البته بیان این مطلب به معنای بطلان یا صحت نظریه شیخ اشراق نیست؛ بلکه منحصر کردن و محدود دانستن نظریه‌ها قابل نقد و محل اشکال است.

۷. شیخ اشراق در حکمة الاشراق می‌نویسد: «ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً فلا شيء من علته الفياضة هوية...»^۲ با توجه به عبارت فوق می‌توان بیان کرد که اضافه اشراقی که شیخ اشراق مطرح می‌کند با مشرب فکری شیخ اشراق که اصالت ماهوی می‌اندیشد و وجود را یک اعتبار عقلی می‌داند، سازگار نیست؛ زیرا وجود حقیقی که همان اشراق حقیقی است نزد او

۱. سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۵۱.

۲. همان، ص ۱۸۶.

علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق ۳۱

امری اعتباری است و آنچه می‌ماند، ماهیت است و ماهیات هم فی حد ذاته اشراقی ندارند.

۸. شیخ اشراق با مخالفت با عنایت و علم عنایی و فاعلیت بالعنایه مشائی و با تفسیر خاصی که از علم ارائه می‌دهد، راه خود را از حکمای مشاء جدا ساخته که ثمره آن نیز قول به فاعلیت بالرضاست؛ بدین معنا که فاعل بالرضا آن فاعلی است که منشأ فاعلیت او تنها ذاتِ عالم اوست و نظام آفرینش که مجعول ذاتِ عالم اوست، هویتی جدا از هویت علم او ندارد.



منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الإشارات و التنبيهات، مع الشرح محمد بن محمد بن حسن الطوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳.
۲. _____ رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۳. _____ الشفاء (الالهيات والطبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، بی تا.
۴. _____ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۵. سهروردی، یحیی بن حبش، حکمة الإشراف، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۶. _____ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، قم، طبعه النور، چاپ دوم، ۱۴۲۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی