

بررسی تحلیلی علم الهی به مخلوقات از دیدگاه سهروردی و آکویناس*

حمزه علی اسلامی نسب (نویسنده مسئول)**

علی احمدی امین***

چکیده

نوشتار حاضر بر آن است تا دیدگاه سهروردی به عنوان نماینده سنت افلاطونی و آکویناس به عنوان نماینده سنت ارسطویی را در باب علم الهی به مخلوقات مورد بررسی و تحلیل قرار داده و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها را بیان کند؛ یافته‌های پژوهش چنین است که در مورد ارتباط صفات الهی با ذات، سهروردی و آکویناس معتقد به عینیت هستند. در مورد علم الهی به مخلوقات هر دو فیلسوف علم خدای متعال را اثبات می‌کنند، اما سهروردی به علم الهی نسبت به ماسوی در پیش از خلقت اشاره ای نمی‌کند و آکویناس نیز تفاوتی میان قبل از خلقت و بعد از خلقت مخلوقات قائل نیست. سهروردی در مورد علم خدای متعال به شرور بحث قابل ذکری ندارد، بلکه بیشتر در مورد جایگاه شر در نظام هستی و ارتباط آن با خیر بودن نظام بحث می‌کند، لیکن آکویناس بیشتر در مورد چگونگی علم الهی به شرور بحث می‌کند و معتقد است که خدای متعال به شرور به تبع نظام هستی علم دارد. درباره علم الهی به متغیرات نیز هیچ‌کدام از دو فیلسوف قائل به تغییر در ذات الهی نمی‌شوند.

کلید واژه‌ها: علم الهی، سهروردی، آکویناس، حضوری، اشراق، شرور.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۱۲/۰۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۵/۰۹ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** استاد همکار جامعه المصطفی العالمیه / ha.eslami@mou.ir

*** استادیار جامعه المصطفی العالمیه / ali_ahmadiamin@miu.ac.ir

علم الهی یکی از دشوارترین مسائل فلسفی می‌باشد که در متون دینی نیز به آن پرداخته شده است. این مسئله چنان مهم است که صدرالمتهلین آن را اساس حکمت الهی به شمار می‌آورد. (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۳۵۴: ۹۰؛ همو، ۱۴۲۲/ ۳۸۱) و امثال بوعلی سینا که سرآمد عالمان عصر خویش است نتوانسته تمام مسائل این بحث را حل کند، از این رو محقق طوسی که خود را ملزم به تبعیت از آراء ابن سینا می‌داند و در اغلب مسائل از مکتب مشاء به‌ویژه ابن سینا پیروی می‌کند و خود را پای بند به آراء او می‌داند و در ابتدای طبیعیات الاشارات و التنبیها، متعهد می‌گردد که تا پایان کار بر عهد خود استوار باشد، در مسئله علم (علم عنائی خدای متعال به اشیاء) دلایل وی را کافی ندانسته و با نظر شیخ مخالفت می‌کند و با در نظر گرفتن اعتراضات فخر رازی به ابن سینا در این بحث، به مکتب اشراق روی آورده و دیدگاه خود را بر اساس آراء سهروردی تبیین می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۹ق: ۳/ ۳۰۴) این نحوه تأثیر شیخ اشراق بر خواجه در زمان‌های بعد نیز اتفاق افتاد و اکثر فلاسفه و محققان بعدی همچون ملاصدرا، خواجه نصیرالدین طوسی (ر.ک: شاهجوی و راستایی، ۱۳۹۳/ ۸۹-۱۱۶) و صدرالدین قونوی تحت تأثیر شیخ اشراق قرار گرفتند و نظام اشراقی را در بحث علم خدای متعال پذیرفتند، چنان که ملاصدرا اگر چه آراء جدیدی در بحث علم الهی ارائه کرد، لیکن در ابتدا دنباله‌رو شیخ اشراق بود. (صدرالمتهلین، ۱۳۸۱/ ۶/ ۲۵۳)

در مغرب زمین نیز توماس آکویناس از بزرگ‌ترین فلاسفه مسیحی است که آراء فلسفی وی در فلاسفه بعدی تأثیرگذار بوده است. (دالکورت، ۱۳۸۳/ ۲۰۶-۲۰۳؛ مجتهدی؛ ایلخانی، ۱۳۸۹: ۱۲۰) چنان که «مایستر اکهارت» که پدر بزرگ الهیات آلمانی لقب گرفته است در تبیین جنبه‌های تخصصی الهیات از تعابیر و الفاظ آکویناس استفاده کرد. این امر تا آنجا پیش رفت که «جان لوتر»، توماس‌گرا شد و مدرسه بزرگ عرفانی «راینلند» را بنیان نهاد که زبان و تفکری به غیر از تومیستی نداشت. (نولز، ۱۳۸۹: ۱۷)

از جمله علل انتخاب آکویناس و شیخ اشراق در باب علم الهی این است که شیخ اشراق به عنوان نماینده سنت افلاطونی و آکویناس به عنوان نماینده سنت ارسطویی شناخته می‌شود. به عبارت دیگر اگرچه آکویناس وابسته به مکتب ارسطویی است لیکن اعتقادات مسیحی را با فلسفه ارسطویی تلفیق کرد و فلسفه او از ۱۸۷۹م تا اواسط دهه ۱۹۶۰ م یعنی بیشتر از ۸۰ سال فلسفه رسمی کلیسای کاتولیک بود. «تومیس» در قرون وسطی به عنوان فلسفه‌های نو تبدیل شد و از قرن سیزدهم تاکنون به جهان بینی مهمی تبدیل شده است که باعث شکل‌گیری اندیشه غربی شده است.

آکویناس در غرب به عنوان حکیم آسمانی معروف است و اندیشه‌های او به عنوان فلسفه رسمی مذهب کاتولیک می‌باشد. در نتیجه می‌توان وی را نماینده تفکر مسیحیت نیز دانست، لذا مقایسه دو شخصیت کلیدی از دو مکتب می‌تواند نتایج خوبی به همراه داشته باشد.

دو فیلسوف مورد بحث اگرچه اشتراکات متعددی دارند از جمله اینکه درباره علم الهی به متغیرات هیچ‌کدام از دو فیلسوف قائل به تغییر در ذات الهی نمی‌شوند، لیکن تفاوت‌هایی نیز دارند که باعث می‌شود به آراء آن دو پرداخته شود. علاوه بر آن، آکویناس بیشترین تأثیر را در فلاسفه بعد از خود داشته است و شیخ اشراق نیز بیشترین اثرگذاری در بحث علم الهی به مخلوقات را در میان فلاسفه بعد از خود داشته است، چنان که ملاصدرا، خواجه نصیرالدین طوسی و قونوی از شیخ اشراق تأثیر پذیرفته‌اند. از این‌رو هدف اصلی مقاله این است که دیدگاه‌های آن دو درباره علم الهی چه نسبتی با هم داشته و چه اشتراکات و افتراقاتی میان فلسفه اسلامی و غربی در مسئله علم الهی وجود دارد و کدام یک توانسته است بر اساس مبانی و نظام فلسفی خود تبیین بهتری نسبت به علم الهی به خود و مخلوقات و مباحث مرتبط با آن ارائه دهد؟

به عبارت دیگر دیدگاه کدام یک از دو اندیشمند در پاسخ به پیچیدگی‌های مسئله علم الهی کارآمدتر است؟

بحث علم الهی از مهم‌ترین دغدغه‌های طیف وسیعی از جمله فلاسفه، متلکمان و مفسران می‌باشد، چنان که دیدگاه‌های مختلف و گاه متضادی درباره آن مطرح

شده است و مقالات و کتاب‌هایی نیز نگاشته شده است. به عنوان نمونه شیخ شهاب‌الدین سهروردی در حکمة الاشراف، التلویحات، المطارحات و... به اقسام و چگونگی علم الهی به خود و مخلوقات پرداخته است. آیت‌الله فیاضی نیز به علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش پرداخته است که در شماره ۱۰ فصلنامه معارف اسلامی منتشر شده است. سید جابر موسوی راد نیز مقاله‌ای با «عنوان علم حصولی خداوند به مخلوقات» نگاشته است که در فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی در بهار و تابستان ۱۴۰۱ چاپ شده است.

از جمله نگاشته‌هایی که به تطور بحث علم الهی به مخلوقات پرداخته است می‌توان به مقاله «تطور مسئله علم الهی به اشیاء در فلسفه اسلامی و مقایسه آراء متاخر با نصوص دینی» اشاره کرد که توسط ابراهیم رستمی و بهادر مهرکی، تألیف و در شماره دوم فصلنامه حکمت اسلامی در سال ۱۳۹۸ منتشر شده است، با این همه، تاکنون مقاله و یا نوشتار مستقلی به بررسی تحلیلی علم الهی به مخلوقات از دیدگاه سهروردی به عنوان رهبر افلاطونیان جهان اسلام و آکویناس به عنوان نماینده تفکر مسیحیت نپرداخته است.

۱. چیستی علم

تعاریف مختلفی از علم وجود دارد، لیکن از مشهورترین آن‌ها می‌توان به تعریفی اشاره کرد که در کتاب‌های منطقی ذکر شده است. چنان که مرحوم مظفر علم را به «حضور صورة الشیء عند العقل» (مظفر، ۱۴۲۷: ۱۵) تعریف کرده است. در «اشارات»، ادراک و علم به شیء را به این صورت می‌داند که حقیقت شیء در نزد مدرک، متمثل و حاضر شود و مدرک به واسطه قوای ادراکی اش، آن شیء را ادراک کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۲/۳۰۸)

ملاصدرا و پیروان وی نیز علم را به معنای «حضور معلوم مجرد در نزد مجرد» معنا می‌کنند. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م: ۳/۲۹۲ و ۲۹۷ و ۳۴۵ و ۳۵۴ و همو، ۶/۲۵۹) ملاصدرا در جای دیگری علم را از حقایقی می‌داند که انیت آن عین ماهیت آن است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م: ۳/۲۷۸) و از آنجا که بسیط می‌باشد و فاقد

جنس و فصل است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ۱۱۹؛ صدرالمتالهین، ۱۳۸۸: ۱۳۵) تعریف آن ناممکن می‌نماید. (ر.ک: فنایی اشکوری، ۱۳۷۵: ۲۱-۲۰)

شیخ اشراق علم و ادراک را همان حضور شیء مجرد برای ذات مجرد می‌داند. در واقع حضور و پنهان نبودن از خود علم و ادراک شمرده می‌شود. در نتیجه علم همان ظهور حقیقت شیء معلوم برای عالم مجرد است. (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱/ ۷۲) وی در جای دیگر علم را همان قاعده اشراق می‌داند و علم واجب تعالی به ذاتش را همان نور لذاته بودن و ظهور داشتن برای خود می‌داند. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱۵۲/۲)

آکویناس علم را نه صفت و نه ملکه می‌داند، بلکه معتقد است که علم الهی جوهر و فعل صرف است؛ و قوه شناسایی هر موجودی بر حسب میزان تجرد از ماده است و از آنجا که خدای متعال بالاترین تجرد ممکن را دارا می‌باشد، علم او نیز بی‌نهایت است. (الاکوینی، ۱۸۸۷م: ۱/ ۱۸۰)

۱.۱. بررسی تحلیلی تعریف علم

از نگاه سهروردی، علم الهی صفتی از صفات الهی و نور لذاته خداوند تعریف نموده است (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱۵۲/۲) و این نور نیز جوهر نبوده و مجرد است (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱۵۲/۲) در حالی که آکویناس آن را جوهر معرفی می‌کند (الاکوینی، ۱۸۸۷م: ۱/ ۱۸۰) بنابراین که صفات الهی عین ذات الهی است نمی‌توان علم را جوهر دانست، چرا که علم همان ذات الهی است و خدای متعال نیز جوهر نیست. فلاسفه (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م: ۴/ ۲۸۳ - ۲۲۸؛ سهروردی، ۱۳۷۲ (الف): ۱/ ۲۳۳ - ۲۲۱) جوهر را ماهیتی می‌دانند که «اگر در خارج یافت شود، نیاز به موضوعی ندارد که آن موضوع در تحققش بی‌نیاز از آن ماهیت باشد». (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۲/ ۱۹۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲/ ۳۴۷)

به وسیله قید «ماهیت»، واجب الوجود از تعریف خارج می‌شود، چرا که واجب الوجود بالذات، موجودی است که نیاز به علت ندارد و چون واجب الوجود بالذات، وجود صرف است، حد و ماهیت نیز ندارد؛ از این رو فوق جوهر است و از جمله جواهر نمی‌باشد.

در نتیجه علم خدای متعال را نیز نمی‌توان جوهر دانست. از این رو تعریف سهروردی از علم الهی درست است. حتی اگر جوهر از نگاه آکویناس را به معنای جوهر عقلی معنا کنیم که مجرد تام است، یعنی نه در اصل وجودش و نه در افعالش نیاز به ماده ندارد، باز هم آن را نمی‌توان بر خدا تطبیق کرد.

با نگاهی دقیق به دو تعریف مذکور می‌توان گفت تعریف علم از نگاه سهروردی درست تر می‌باشد و بهتر می‌تواند مسائل مبتنی بر علم الهی مانند علم خدای متعال به مخلوقات را حل کند، چرا که کامل‌ترین و بی‌نقص‌ترین علم همان علم حضوری است که هیچ شک و تردیدی در صحت آن وجود ندارد و در مورد علم خدای متعال نسبت به خود و مخلوقات تنها این علم قابل تصور است و علم حصولی به دلیل اینکه بین عالم و معلوم واسطه وجود دارد خطاپذیر است. علاوه بر آن، اگر علم خدای متعال را علم حصولی بدانیم باید قائل به کثرت در ذات الهی شویم که این کثرت با بساطت الهی ناسازگار است.

۲. صفات الهی عین ذات

علم خداوند یکی از صفات الهی است و یکی از مسائل مهم فلسفی، کلامی، تفسیری و عرفانی، بحث عینیت صفات خدای متعال با ذات است. در این زمینه آراء مختلفی مطرح شده است تا آنجا که برخی به خطای معطله (دیدگاه الهیات سلبی مطلق) دچار شده و برخی نیز قائل به تشبیه (انسان‌وار انگاری) شده‌اند. درباره ارتباط صفات الهی با ذات دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. زیادت صفات بر ذات (جرجانی؛ ۱۳۲۵: ۸/ ۴۴؛ عبدالجبار، ۱۴۲۲/

(۱۱۹)

۲. نیابت صفات از ذات خدای متعال (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۸۲)

۳. عینیت صفات با ذات (شیخ مفید، ۱۴۱۳/ ۵۲؛ صدرالمتالهین، ۱۳۶۳/

۲۵۴؛ فارابی، ۱۳۲۹: ۳۰؛ همو، ۱۹۹۶م: ۱۱۲-۹۳؛ کردی، ۱۴۰۹:

(۶۸)

۴. نفی صفات الهی (سبحانی، ۱۴۲۷: ۸/۱۹۷)

سهروردی، صفات خدای متعال را عین ذات او می‌داند و معتقد است هیچ صفت یا هیات نورانی یا ظلمانی نمی‌تواند بر خدای متعال عارض شود، چرا که نتیجه هر گونه عروض بر خدای متعال، ترکیب است و ترکیب نیز نشان دهنده فقر و امکان «نور الانوار» است، ازاین‌رو هر گونه ترکیبی در خدای متعال محال است. علاوه بر آن، عروض هر گونه صفت یا هیئتی بر خدای متعال نشان‌دهنده این است که خدای متعال مرکب از فعل و قبول می‌باشد درحالی‌که اولی حیثیت وجدان و دومی حیثیت فقدان است و این امر در خدای متعال محال است، ازاین‌رو باری تعالی بسیط محض است. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۱۲۳) و صفاتی چون علم و حیات و قدرت خدای متعال عین ذات او می‌باشد. (همان: ۱۶۸)

سهروردی علم خدای متعال به خود را از طریق علم حضوری می‌داند و بر اساس نظام فلسفی نوری معتقد است خدای متعال نوریت لئفسه دارد و در نهایت علم حضوری به خویشتن است. «از آنجا که نور و وجود واهب همه برزخ‌های -اجسام- نور مجرد است، پس حی و مدرک لذاته است، چه نور لئفسه است... علم نور الانوار به ذاتش همانا نوریت لذاته او و آشکارگی لذاته اوست». (سهروردی، ۱۳۷۲: (ب): ۲/۱۵۲)

در واقع وی به شهود نفسانی و علم حضوری معتقد است و می‌گوید حضور خود برای خود چیزی جز علم حضوری نیست و به هیچ عنوان کلی نبوده و قابل انطباق بر چیزی نیست. (همان: ۳۱۰) در نتیجه در رابطه علم الهی با ذات خدای متعال سهروردی معتقد است علم الهی عین ذات الهی است و ذات او نیز عین حیات و قدرت اوست. (سهروردی، ۱۳۷۲ (الف): ۱/۷۵)

آکونیناس در فصل چهارم از مبحث علم الهی در مورد صفات الهی معتقد است که خدای متعال دارای صفات متعددی از جمله صفت علم است که عین ذات الهی می‌باشند. به‌عنوان نمونه وی در مورد صفت علم معتقد است که تعقل خداوند متعال عین ذاتش است، چرا که اگر تعقل و علم خدای متعال مغایر با ذاتش باشد. در این صورت فعل تعقل که ذاتی خدای متعال است و کمال محسوب می‌شود خارج از او خواهد بود که این امر ممتنع است. تعقل و علم چیزی نیست که بیرون از خدای

متعال فرض شود، بلکه کمالی است که ذاتی خداوند است و در درونش قرار دارد. همان‌گونه که وجود کمال خداوند است. خلاصه اینکه تعقل و علم خدای متعال عین ذات و عین وجودش می‌باشد؛ و تمام عقل، عاقل، معقول، صورت معقوله و تعقل از تمام وجوه و بعینه شیء واحدی هستند و وصف خدای متعال به عاقل، موجب کثرت در ذاتش نمی‌شود. (الاکوینی، ۱۸۸۷م: ۱/ ۱۸۵)

۲. ۱. بررسی تحلیلی ارتباط صفات الهی با ذات

در مسئله عینیت صفت علم با ذات الهی سهروردی و آکویناس دارای دیدگاه‌های مشترکی هستند و هر دو بر این باورند که علم خداوند عین ذات خداوند است. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۲۳؛ الاکوینی، ۱۸۸۷م: ۱/ ۱۸۵) در واقع از نگاه آکویناس خدای متعال چون کمال مطلق است به ذاتش علم دارد و علم او هم شامل ذات و هم شامل افعالش می‌شود، لیکن بر اساس گفته‌های آکویناس در باب الهی، این مشکل وجود دارد که چگونه صفت علم را جوهر می‌داند و آن را عین ذات الهی می‌داند، در حالی که خدای متعال جوهر نیست و فوق جوهر است؟ در نتیجه تبیین سهروردی از ارتباط صفات الهی با ذات صحیح تر است.

۳. علم الهی به ذات

در این مطلب که خدای متعال به ذات خود علم دارد هیچ‌گونه تردیدی میان فیلسوفان از جمله سهروردی و آکویناس وجود ندارد. در اندیشه سهروردی میان علم و نوریت رابطه مستقیم وجود دارد، به این صورت که چون خداوند متعال نور الانوار و در نهایت نوریت است در نتیجه، به خود علم حضوری دارد. در واقع «از آنجا که نور و وجود واهب همه برزخ‌ها-اجسام- نور مجرد است، پس حی و مدرک لذاته است، چه نور لئفسه است. علم نور الانوار به ذاتش همانا نورانیت لذاته او و آشکارگی لذاته اوست». (سهروردی، ۱۳۷۲ب): ۲/ ۱۵۲)

در نتیجه خدای متعال نور محض است و نور محض همان علم، ظهور و آشکارشدن است، پس خدای متعال همان ظهور و علم است (همان؛ همو، ۱۳۷۲ (الف): ۷۳/۱) و تفاوتی میان او و علم نیست و خودش به خودش علم دارد. آکویناس معتقد است خدای متعال به خویشتن علم دارد و ذات خود را با ذات خود تعقل می‌کند، چرا که هیچ چیزی در خدای متعال بالقوه نیست بلکه بالفعل است. به عبارت دیگر علم به ذات در انسان و خدای متعال تفاوت دارد، چرا که در مورد خدای متعال محسوس بالفعل همان حس بالفعل است و معقول بالفعل نیز همان عقل بالفعل است، لیکن در غیرخدای متعال حس از محسوس و عقل از معقول متفاوت است. به عبارت دیگر تفاوت ما و خدا در این است که هنگامی که ما چیزی را تعقل یا حس می‌کنیم معقول و محسوس جدای از عقل و حس می‌باشد چرا که معقول و محسوس برای ما بالقوه است، لیکن معقول برای خداوند بالقوه نبوده بلکه بالفعل می‌باشد. در نتیجه عقل و معقول متحد و از هر جهت واحد بعینه هستند و معقول و صورت معقول همان عقل الهی است. (الاکوینی، ۱۸۸۷م: ۱/ ۱۸۱-۱۸۲)

توماس آکویناس مباحث مختلفی در مورد علم خدای متعال به ذات خود مطرح می‌کند که از جمله آن‌ها قاعده امکان اشرف می‌باشد به این صورت که خدای متعال علت تمام مخلوقات است و هر کمالی که در موجودات می‌باشد به نحو اشرف و اکمل و اتم در او موجود می‌باشد از جمله کمالات موجودات، علم می‌باشد که آن‌ها به خود و غیر خود علم دارند. از این رو خدای متعال نیز به خود و غیر خود علم دارد، لیکن نواقصی که در علم موجودات به خویشتن وجود دارد در مورد خدای متعال منتفی است چرا که خدای متعال موجودی مجرد و بسیط است و علم داشتن او موجب تکثر، حرکت نبوده و ناشی از نیاز او نیست، در حالی که علم در موجودات ناشی از نیاز آن‌ها بوده و موجب کمال آن‌ها می‌گردد و باید به واسطه حرکتی انجام گیرد که نتیجه آن نیز تکثر در آن‌ها خواهد بود. (الاکوینی، ۱۸۸۷م: ۱/ ۱۸۵-۱۸۲)

۳.۱. بررسی تحلیلی ارتباط صفات الهی با ذات

همه فلاسفه در اینکه خدای متعال به ذات خود علم دارند مشترک‌اند و برخی از آن‌ها دلایل خاص خود را مطرح می‌کنند و دلایل تعدادی از آن‌ها نیز مشترک است؛ هم سهروردی و هم آکویناس میان علم موجودات و علم خدای متعال تفاوت قائل شده و معتقدند علم خدای متعال به ذات خود موجب هیچ‌گونه کثرت، حرکت و... نمی‌شود. دلایل سهروردی در مورد علم خدای متعال به ذات بر پایه نظام نوری اوست؛ به این بیان که خدای متعال به مثابه محضیت (نور/ وجود) است و به خود علم دارد. به عبارت دیگر سهروردی علم و نور و وجود را یکی دانسته است. آکویناس نیز عقل و معقول را یکی دانسته و آن را از جمله دلایل علم خدای متعال به ذات خود مطرح می‌کند که موجب تکثر و... نمی‌شود. علاوه بر آن آکویناس از قاعده اشرف نیز استفاده می‌کند که این قاعده در میان فلاسفه اسلامی نیز بسیار استفاده شده است.

۴. علم خداوند به مخلوقات

یکی از مهم‌ترین مباحثی که ذیل صفت علم خداوند مطرح می‌گردد، علم خدای متعال به مخلوقات است؛ این علم به دو قسم تقسیم می‌شود؛ علم خداوند به مخلوقات خود پیش از ایجاد و خلقت آن‌ها (علم پیشین) و علم خداوند به مخلوقات خود پس از ایجاد و خلقت آن‌ها (علم پسین). بسیاری از فلاسفه، از جمله ملاصدرا هر دو نوع از علم خدای متعال را اثبات کرده‌اند. (صدرالمتالهین، ۱۳۸۱: ۶/ ۲۷۱) لیکن چنان که اشاره خواهد شد شیخ اشراق تنها نوع دوم را اثبات کرده است.

علم خدای متعال به مخلوقات به دو بخش علم به مخلوقات پیش از خلقت و علم به مخلوقات پس از ایجاد آن‌ها تقسیم می‌گردد. شیخ اشراق تنها علم خدای متعال به ذات و نیز علم به ماسوای خود پس از خلقت آن‌ها را مطرح می‌کند و در مورد علم خداوند متعال نسبت به اشیاء پیش از خلقت آن‌ها مطلب جدید و متفاوتی بیان نمی‌کند و همان دیدگاه مشائیان را می‌پذیرد لیکن از صورت‌های معقول سخنی

به میان نمی‌آورد. مشائیان معتقد بودند که علم خدای متعال به مخلوقات قبل از خلقت، از نوع علم تفصیلی است که از طریق صورت‌های معقول انجام می‌گیرد، اما علم خدای متعال به آن صورت‌ها قبل از خلقت به نحو علم اجمالی است و این علم بدون واسطه انجام می‌گیرد. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۴۷۸، ۴۸۶ و ۴۸۸)

سهروردی در مورد علم الهی بعد از ایجاد مخلوقات نظریه بدیعی دارد و می‌گوید: «کان علمه حضوریا اشراقیا، لا بصورة فی ذاته» (سهروردی، ۱۳۷۲) (ب): (۴۸۵ / ۱) این دیدگاه مورد توجه فیلسوفان بعدی قرار می‌گیرد و برخی چون ملاصدرا آن را «قرة عين الحكماء» (صدرالمتالهین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱ / ۱۰۱) و «أسد الاقوال» (همان: ۱۱۵) می‌نامد.

وی معتقد است علم خدای متعال به اشیاء پس از ایجاد آن‌ها از دو راه صورت می‌گیرد؛ نخست از طریق علم حضوری به خود اشیاء مادی، به این صورت که نفس عالم، از خود اشراقی نسبت به اشیاء خارجی بروز می‌دهد که در فرایند همین اشراق، علم نیز پدید می‌آید که علم خدای متعال به اشیاء نیز با همین اشراق به وجود می‌آید و این اشراق همان حضور شیء خارجی در برابر عالم است. در واقع این علم در مقام ذات نبوده بلکه در مقام فعل و در مقایسه با اشیاء خارجی است. علم اشراقی خدای متعال نسبت به اشیاء در مقام فعل سخن دقیقی بوده و از ابتکارات سهروردی است و پیش از وی چنین تحلیلی از علم خدای متعال وجود نداشته است. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۰۴-۱۰۳)

در نتیجه ایشان علم الهی به مخلوقات را علم اشراقی و در مقام صفات فعلیه برشمرده است.

دوم از طریق علم حضوری به متعلقات اشیاء انجام می‌شود؛ به این نحو که شیخ اشراق با توجه به این امر که هر چیزی که در عالم ماده است باید در عوالم بالاتر نیز وجود داشته باشد، علم دیگری علاوه بر علم خدای متعال به عالم ماده در زمان خودش را اثبات می‌کند. به این صورت که خدای متعال علاوه بر عالم ماده به مبادی آن‌ها نیز علم دارد. از این رو امور آینده و گذشته در افلاک و عوالم عقول، مثال و مفارقات مشخص شده و خدای متعال به این عوالم اضافه اشراقی حضوری و سلطه مطلق دارد. در این صورت چیزی از او پنهان نمی‌ماند و تمام امور گذشته و آینده که

صور آن‌ها در نفوس افلاکی است در محضر خدای متعال حاضر است و در آسمان‌ها و زمین هیچ چیز از علم خدای متعال مخفی نیست. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۴۸۸-۴۸۷)

خلاصه دیدگاه سهروردی این است که علم خدای متعال به ذات خود، به علت نور بودن و ظاهر بودن برای ذات خود است؛ و علمش به ماسوا و اشیاء خارجی به علت این است که اشیاء برای حق ظهور دارند که این ظهور اشیاء برای خدای متعال یا به این است که خودشان برای ذات حق ظهور دارند یا اینکه متعلقاتشان که جایگاه شعور مستمر مدبرات علویه است ظهور دارند. علم به اشیاء به صورت علم اضافه اشراقی است و حجاب نیز امری سلبی می‌باشد و چیزی که دلالت می‌کند بر اینکه این مقدار کافی است عبارت از این است که ابصار همان مجرد اضافه ظهور شیء برای چشم با نبودن حجاب است. از این رو اضافه خدای متعال به هر چیزی که برای او ظاهر است همان ابصار و ادراک آن چیز می‌باشد. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱۵۲/۲)

در واقع شیخ اشراق برای اثبات علم عالم نسبت به اشیاء خارجی، ابتدا نفس را مثال زده و از این طریق علم خدای متعال به ماسوا را اثبات می‌کند. وی معتقد است: در علوم اشراقی بعد از اینکه نبود برای نفس مدرک حاصل شد برای مدرک چیزی که پیش از این نبود حاصل می‌شود و این همان اضافه اشراقی است نه چیز دیگر و در این نوع از علم احتیاجی به مطابقت نیست. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۴۸۹/۱)

وی سپس علم حضوری اشراقی را برای خدای متعال و دیگر مجردات اثبات می‌کند. نور الانوار و انوار قاهره و تمام انوار مجرده، بیننده‌اند و دیدن آن‌ها به علمشان باز نمی‌گردد، بلکه علمشان به دیدنشان باز می‌گردد. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲۱۴-۲۱۳)

خلاصه اینکه علم خدای متعال به اشیاء دیگر از طریق علم اشراقی حضوری است (سهروردی، ۱۳۹۶: ۴۸۷/۱؛ همان، ۱۵۲/۲) که از طریق صورت ذهنی انجام نمی‌شود، بلکه علم خدای متعال مستقیماً به همان شیء مادی خارجی تعلق می‌گیرد که این علم به دو صورت است؛ علم حضوری به خود اشیاء مادی و علم حضوری به متعلقات اشیاء مادی. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱۵۲/۲)

آکویناس در فصل پنجم از مباحث مربوط به علم الهی، با عنوان آیا خدای متعال غیر خود را می‌شناسد؟ ابتدا چند اعتراض به علم داشتن خدای متعال مطرح می‌کند؛ اعتراض اول این است که به نظر می‌رسد خدای متعال به غیر خود عالم نباشد چرا که غیر خدا خارج از خدای متعال است. در نتیجه خدای متعال غیر خود را نمی‌شناسد و به آن عالم نیست (الاکوینی، ۱۸۸۷م: ۱/ ۱۸۶)

اعتراض دوم این است که چیزی که به آن علم حاصل می‌شود برای کسی که آن را فهمیده و تعقل کرده کمال محسوب می‌شود. از این رو اگر خدای متعال به غیر خود علم پیدا کند در این صورت غیر خودش باعث کمال او می‌شود و از او شریف‌تر و کامل‌تر به حساب می‌آید. (همان)

آکویناس در جواب این اعتراضات می‌گوید روشن است که خدای متعال ذات خود را به صورت کامل درک و تعقل می‌کند و گرنه وجودش کامل نخواهد بود، چرا که وجودش عین درک و تعقلش است؛ و اگر شیئی به صورت کامل شناختنی باشد ضرورتاً باید قدرتش به صورت کامل شناختنی باشد و نمی‌توان به قدرت شیء به صورت کامل شناخت پیدا کرد مگر اینکه به آن مقداری که قدرتش گسترش می‌یابد بتوان شناخت پیدا کرد، و از آنجا که قدرت خدای متعال به خاطر نخستین علت فاعلی بودن، تمام ماسوای او را در بر می‌گیرد در این صورت ضروری است که خدای متعال تمام ماسوای خود را بشناسد؛ و این امر آنجا آشکارتر می‌شود که وجود خدای متعال عین تعقل و ادراکش است. (همان) پس تمام معلول‌هایی که به دلیل علت نخستین بودن خدای متعال در او وجود سابق دارند و به او مرتبط هستند به ناچار باید در تعقل و ادراکش موجود باشند و به حسب اینکه قابل شناخت هستند در او وجود داشته باشند و بر او منطبق باشند. (همان: ۱۸۷-۱۸۶)

آکویناس در ادامه برای فهم واضح‌تر این مطلب که خدای متعال چگونه غیر خود را می‌شناسد این‌گونه توضیح می‌دهد که هر چیزی که قابلیت شناخته شدن را دارد از دو راه شناخته می‌شود؛ از راه خودش و از راه دیگران.

شناخت از راه خودش و در ذات خودش، زمانی است که با یک مثال و تصویر خاصی که مساوی با خودش است شناخته شود؛ مانند زمانی که چشم، انسانی را با یک تصویر و مثال انسان مشاهده می‌کند؛ و از راه غیر خود، زمانی است که با

تصویر و مثالی که حاوی آن است دیده شود، چنان که جزء یک شیء کلی، با تصویر کلی آن شیء شناخته شود. یا اینکه انسان در آینه با تصویر آینه یا به هرنحو دیگری که ممکن باشد دیده شود؛ در این صورت واجب خواهد شد که بگوییم خدای متعال ذات خود را در ذاتش و از طریق ذات خودش می بیند، اما خدای متعال اشیائی را که مغایر با او هستند از راه آن اشیاء نمی بیند، بلکه در ذات خود و از راه خود، مشاهده می کند، چرا که ماهیت خدای متعال شامل اشیاء غیر خودش نیز می شود. (همان)

آکویناس سپس در پاسخ به اعتراض اول می گوید منظور معترض این نیست که خدای متعال اشیائی را که در خارج از او هستند نمی بیند، چرا که اصولاً شیء خارج از خود را نمی تواند ببیند، بلکه منظور وی این است که اشیاء خارجی را تنها در ذات خود و به وسیله ذاتش مشاهده می کند. (همان)

وی در پاسخ به اعتراض دوم می گوید چیزی که فهمیده می شود برای کسی که آن را می فهمد کمال محسوب می شود، لیکن محسوب شدن کمال برای کسی است که آن را به وسیله تصویری که در عاقل نقش می بندد بفهمد نه اینکه برای کسی که آن را بذاته درک کند، کمال محسوب شود. همان گونه که هنگام دیدن سنگ، خود سنگ در نفس داخل نمی شود، بلکه صورت و تصویری از آن در نفس نقش می بندد. از این رو خدای متعال به این علت ماسوای خود را می فهمد که جوهر و ذاتش شامل تمام ماسوایش می شود. در نتیجه لازم نمی آید که هر کمالی از تعقل الهی مغایر با ذات الهی باشد. (همان: ۱۸۷) به عبارت دیگر کمال الهی بذاته و لذاته است و در علم به ماسوای خود به هیچ چیزی محتاج نیست، در نتیجه اولاً بذاته خود را می شناسد و ثانیاً چون نخستین علت فعلی برای ماسوای خود است به آن ها علم دارد. (همان)

۴.۱. بررسی تحلیلی علم الهی به مخلوقات

در مورد علم خدای متعال به مخلوقات تفاوتی میان متکلمان و فلاسفه وجود دارد، به این صورت که در راه هایی که متکلمان ارائه می دهند تنها علتی کلی و مجمل، اثبات می شد، لیکن چگونگی ویژگی ها و خصوصیات آن را بیان نمی کند، لیکن در براهینی که فلاسفه ارائه می دهند عالم بودن خدای متعال به اشیاء قبل

از خلقت آنها تبیین می‌گردد، چرا که نتیجه عمده براهین آنها این است که علم به علت، علت است برای علم به معلول. لیکن تنها در کیفیت علم خدای متعال به غیر اختلاف است چنانکه ابن سینا در علم خدای متعال به غیر خود از صور مرتسمه استفاده می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۵-۳۶۴) و علم ذات واجب به خودش را علم حضوری می‌داند و اتحاد عاقل و عقل و معقول را بیان می‌کند.

دیدگاه سهروردی در مورد علم خدای متعال را می‌توان در سه بخش ذیل دسته‌بندی کرد:

۱. علم خدای متعال به ذات خود که از نوع علم حضوری است؛
۲. علم خدای متعال به مخلوقات پیش از ایجاد آنها که تنها علم اجمالی خدای متعال به اشیاء را بیان می‌کند که همین امر باعث شده تا برخی همچون صدرا بگویند سهروردی در اثبات علم تفصیلی خدای متعال به مخلوقات قبل از ایجاد آنها قاصر بودن و تنها علم اجمالی را اثبات کرده است (صدرالمتالهین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۱۳)؛
۳. علم خدای متعال به مخلوقات قبل از ایجاد آنها که به صورت اضافه اشراقی حضوری در مبادی و موطن اشیاء است (سهروردی، ۱۳۷۲ (ب): ۱۵۳/۲)

در مورد علم الهی به مخلوقات پیش از ایجاد آنها، مسئله اصلی این است که چگونه می‌توان تصور کرد موجود بسیطی مانند خدای متعال عالم به مخلوقاتی که متکثر هستند و کثرت آنها با بساطت واجب تعالی منافات دارد؟

دیدگاه سهروردی در مورد علم خدای متعال به مخلوقات پیش از خلقت از نگاه فلاسفه بعد از خود مورد قبول نیست، چنان که ملاصدرا با اعتراف به سختی و پیچیدگی مسئله، معتقد است هم ابن سینا و هم سهروردی از حل آن عاجز بوده و کشف آن را دستیابی به تمام حکمت حقه الهی دانسته است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰:

۱۹۱-۱۹۰)

ملاهادی سبزواری نیز اشکال اساسی شیخ اشراق را نفی علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات به اشیاء بیان می‌کند، لیکن معتقد است علم اجمالی خدای متعال در

مقام ذات به حقایق اشیاء مورد اجماع هم حکمای الهی از جمله شیخ اشراق است. (۱۴۱۳: ۲/۵۹۲؛ همو، ۱۳۶۸: ۶/۲۶۱ تعلیقه)

عمده نقدهای وارد بر شیخ اشراق به این علت است که قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در نظام فکری او وجود نداشته است. چنان که ملاصدرا می‌گوید:

گویا سهروردی به چگونگی این مطلب پی نبرده و به این قاعده دست پیدا نکرده بود که ذات خداوند متعال با وجود احدیتش، همه اشیای عقلی و حسی پیش از وجودشان و وجود صور علمیه است. در نتیجه فلاسفه بعدی با «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» سعی در حل مسئله مذکور داشته‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۲۷۱)

لیکن تأمل در آثار شیخ اشراق نشان می‌دهد که وی منکر عنایت ذاتی خدای متعال و نیز نیز مرتبط دانستن نظام عجیب مشهود در این عالم به ذات و وعلم وحدانی او نیست، بلکه شیخ اشراق تنها عنایت زائد بر ذات و نیز علم مستلزم کثرت در ذات خدای متعال را نفی می‌کند.^۱ به این معنا که وجود بسیط خدای متعال عالم به همه حقایق موجودات به نحو کشف تفصیلی در متن ذات می‌باشد. در نتیجه می‌توان بر اساس مبانی سهروردی وی را قائل به عالم بودن ذات الهی به مخلوقات پیش از خلقت آن‌ها به نحو کشف تفصیلی دانست. علاوه بر آن بر اساس نظام نوری شیخ اشراق و اینکه ذات خدای متعال نوریت محض است می‌توان علم خدای متعال به مخلوقات پیش از خلقت آن‌ها را به نحو کشف تفصیلی تبیین کرد.

نکته دیگر اینکه شیخ اشراق علم را عین ذات الهی می‌داند و خداوند را عالم علی‌الاطلاق و فاقد هر گونه نقص، قوه و امکان معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲(الف): ۱/۳۲۷) و می‌گوید:

ذات خدا نوریت محض است، نه اینکه نوریت زائد بر ذات او باشد. همچنین شدت نوریت او کمالیت اوست و این شدت نامتناهی است؛ پس درست نیست که ادراک کننده‌ای تمام‌تر و کامل‌تر از او به ادراک پردازد. (سهروردی، ۱۳۷۲(الف): ۱/۴۶۵)

اگر خدای متعال به مخلوقات پیش از خلقت آن‌ها به نحو کشف تفصیلی

۱. برای اطلاع از ارزیابی نقدهای وارد بر شیخ اشراق در زمینه علم الهی به مخلوقات، ر.ک: منصور ایمان‌پور (۱۳۸۷)، «علم خدا در اندیشه سهروردی».

علم نداشته باشد، ذات او در نهایت کمال نیست. در نتیجه خدای متعال به مخلوقات پیش از ایجاد آن‌ها علم به نحو کشف تفصیلی دارد.

از جمله تفاوت‌های میان شیخ اشراق با آکویناس در علم الهی به مخلوقات این است که سهروردی علم خدای متعال را از طریق اضافه اشراقی اثبات می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱/ ۴۸۷)، اما آکویناس معتقد است که چون خدای متعال علت نخستین تمام اشیاء می‌باشد، از این‌رو در خدای متعال از همان ازل وجود دارند؛ در نتیجه علم خدای متعال به ذات خود همان علمش به اشیاء خارجی نیز به حساب می‌آید. (الاکوینی، ۱۸۸۷ م: ۱/ ۱۸۷-۱۸۶)

۵. ثابت یا متغیر بودن علم الهی

ثابت و متغیر، عنوان مسئله و شبهه‌ای است که در ارتباط با نسبت موجودات ثابت و تغییرناپذیر با موجودات متغیر و مادی مطرح می‌شود. این شبهه در مورد علم خدای متعال به ماسوای خود نیز مطرح می‌شود. در واقع مشکلی که در مورد علم الهی نسبت به ماسوای خود وجود دارد این است که چگونه ممکن است علم خدای متعال به متغیرها، منجر به راهیابی هیچ‌گونه تغییر و تکثری در ذات وی نگردد.

از آنجا که شیخ اشراق علم خدای متعال را به نحو اضافه اشراقی می‌داند، از این‌رو با تغییر در ماسوای او، تغییری در ذات واجب ایجاد نمی‌شود، چرا که اضافه در ذات نیست، بلکه در خارج از ذات است. در واقع علت عدم تغییر در ذات واجب این است که اگر چه معلوم خارجی تغییر می‌کند، لیکن این تغییر باعث تغییر در اضافه اشراقی است نه ذات واجب تعالی. وی معتقد است:

اگر علم خدای متعال به صورت حضوری و اشراقی باشد نه به واسطه صور در ذات او، از این‌رو اگر معلوم خارجی مثلاً باطل شود و نیز اضافه اشراقی هم باطل شود هیچ تغییری در ذات خدای متعال ایجاد نمی‌شود. به‌عنوان مثال اگر زید موجود باشد و خدای متعال مبدأ او باشد در این صورت اگر زید و نیز اضافه مبدئیت از بین رود تغییری در ذات واجب تعالی ایجاد نخواهد شد و تو می‌دانی که اگر فردی که در سمت راست تو نشسته است به سمت چپ تو

منتقل شود با تغییر در اضافه تغییری در تو ایجاد نمی‌شود. (سهروردی، ۱۳۹۶:

۴۸۸/۱)

آکویناس در مورد ثبات و تغییر در علم الهی چند اعتراض را که به ثبات علم الهی مطرح شده است، ذکر می‌کند. وی در اعتراض اول می‌گوید برخی در مورد علم الهی معتقدند این علم متغیر است، چرا که به معلوم اضافه می‌شود، و از آنجا که مخلوقات متغیرند از این رو علم که اضافه خدای متعال به مخلوقات است متغیر می‌شود. (الاکوینی، ۱۸۸۷ م: ۲۰۸/۱)

آکویناس در باب تغییر در علم خدای متعال معتقد است علم خدای متعال همان ذات و جوهرش می‌باشد و از آنجا که در ذات و جوهر او تغییری وجود ندارد در علم او نیز تغییری وجود نخواهد داشت. (همان)

آکویناس رابطه خدای متعال با مخلوقات را به دو نوع تقسیم می‌کند؛ نوع اول به این صورت است که مخلوقات وجود فی‌نفسه دارند و خارج از خدای متعال به حساب می‌آیند و نوع دوم صورتی است که خدای متعال متضمن اضافه به مخلوقات است، لیکن مخلوقات در خدای متعال وجود دارند و به حسب وجودی که در خدای متعال دارند تعقل می‌شوند و از آنجا که ذات خدای غیر متغیر است اشیاء مخلوق در ذات خدای متعال به صورت غیر متغیر وجود خواهند داشت؛ یا اینکه می‌توان گفت که خدا و خالق و مانند آن متضمن اضافاتی هستند که به افعالی ملحق می‌شوند که آن افعال در ارتباط با مخلوقات و وجودی که در خودشان دارند تعقل می‌شوند. پس این اضافات با تغییر مخلوقات بر خدای متعال به نحو متغیر حمل می‌شوند. (همان: ۲۰۹-۲۰۸)

اما علم و محبت و مانند آن‌ها متضمن اضافاتی هستند که به افعالی ملحق می‌شوند که آن افعال درحالی‌که در خدای متعال مستقر هستند تعقل می‌شوند و از این رو بر خدای متعال به صورت غیر متغیر حمل می‌شوند. (همان)

وی معتقد است خدای متعال به آن چیزهایی که قدرت انجام آن‌ها را دارد لیکن انجام نمی‌دهد علم دارد. از این رو از این مطلب که خدای متعال قدرت این را دارد که بیشتر از آنچه که انجام می‌دهد انجام دهد ملازمه‌ای وجود ندارد که خدای متعال

بیشتر از آن چیزی که می‌داند باید بداند. بله، می‌توان این مطلب را به علم رؤیت حمل کرد به این صورت که گفته شود که خدای متعال به اشیائی که در زمانی بالفعل وجود دارند عالم است و علی‌رغم این مطلب، لازمه علم خدای متعال این نیست که از اینکه چیزی که وجود ندارد موجود شود و یا چیزی که معدوم است موجود شود بتوان نتیجه گرفت که علمش متغیر است، بلکه نتیجه درست این است که خدای متعال به تغییر اشیاء عالم است، لیکن این امر محال است چرا که خدای متعال به تمام آن چیزهایی که موجود می‌شوند و یا اینکه ممکن است که موجود شوند از ازل علم دارد. از این رو هر زمانی که قرار باشد شیئی موجود شود واجب است که از ازل معلوم خدای متعال باشد، بر این اساس نمی‌توان پذیرفت خدای متعال قادر است بیشتر از آن چیزی که می‌داند بداند، چرا که این قضیه به معنای این است که خدای متعال نمی‌دانست و سپس دانست. (همان)

۵. ۱. بررسی تحلیلی ثابت یا متغیر بودن علم الهی

وجه افتراق شیخ اشراق با آکویناس در این است که سهروردی علم خدای متعال به اشیاء خارجی را از طریق اضافه اشراقی می‌داند و اضافه در ذات نیست، بلکه در خارج از ذات است. در نتیجه تغییر معلوم خارجی مستلزم تغییر در اضافه اشراقی می‌شود نه ذات واجب تعالی (سهروردی، ۱۳۹۶: ۱/ ۴۸۸)، اما آکویناس علت عدم تغییر در علم خدای متعال را در این می‌داند که مخلوقات دو نوع ارتباط با خدای متعال دارند؛ در نوع اول وجودشان خارج از خدای متعال به حساب می‌آید و در نوع دوم اگرچه خدای متعال متضمن اضافه به مخلوقات است، لیکن چون مخلوقات به حسب وجودی که در ذات خدای متعال دارند تعقل می‌شوند علم به آنها باعث تغییر در خدای متعال نمی‌شود، چرا که ذات خدای متعال ثابت است.

نکته افتراق دیگر این است که آکویناس تعقل در خدای متعال را متفاوت از تعقل و علم مخلوقات می‌داند چرا که علم پیدا کردن خدای متعال به مخلوقات مانند انسان نیست که از طریق قضایا و به صورت مرحله‌ای و همراه با تغیر باشد، بلکه از ازل علم داشته است در نتیجه علمش با تغییر در مخلوقات، تغییری نخواهد کرد. (الاکوینی، ۱۸۸۷م: ۱/ ۲۱۹-۲۰۸)

۶. علم خدای متعال به شرور

مسئله شرور نیز از جمله مسائل مهم فلسفی و کلامی است که در بحث صفات خدای متعال مورد بررسی قرار می‌گیرد. شیخ اشراق از جمله فیلسوفانی است که اعتقاد به قلیل بودن شر و کثیر بودن خیر در عالم دارند. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۵۲) وی شر را از لوازم ضروری معلول می‌داند و از آنجا که نمی‌توان لوازم ماهیات را از آن‌ها سلب کرد، از این رو شرور هم که از جمله لوازم عالم طبیعت شمرده می‌شوند قابل سلب و جدایی از عالم طبیعت نیستند. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۴۶۷) به عبارت دیگر شر لازمه جدایی‌ناپذیر عالم مادی است، لیکن متضمن خیرهای بسیاری نیز می‌باشند از این رو خلق عالم بدون شرور باعث می‌شود که خیرات هم در آن عالم وجود نداشته باشد. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۵۲)

در واقع وی شر در عالم طبیعت و ظلمات را لازمه حرکت می‌داند و از آنجا که ظلمت و حرکت از جهات فقرِ انوارِ قاهره ایجاد می‌شود، از این رو از خدای متعال که نورالانوار است و فاقد هیأت‌ها و جهات ظلمانی است، شرور صادر نمی‌شود، بلکه تمام شرور در مراتب میانی و ناشی از وسایط هستند. در نتیجه شرور از لوازم ضروری عوام مادی و معلول خواهد بود. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۲۳۵)

در قسمت علم خدای متعال به مخلوقات گذشت که سهروردی علم خدای متعال به اشیاء دیگر را از طریق علم اشراقی حضوری می‌دانست که از طریق صورت ذهنی انجام نمی‌گیرد، بلکه علم خدای متعال مستقیماً به همان شیء مادی خارجی تعلق می‌گیرد که این علم به دو صورت است؛ علم حضوری به خود اشیاء مادی و علم حضوری به متعلقات اشیاء مادی؛ و با توجه به اینکه شرور لازمه جدایی‌ناپذیر عالم مادی است، در نتیجه خدای متعال به شرور نیز علم خواهد داشت.

آکوپیناس در فصل دهم با عنوان آیا خدای متعال به شرور علم دارد؟ معتقد است که باری تعالی به تمام جهان علم دارد و تفاوتی میان علم به خیر و علم به شر نیست، لیکن برخی معتقدند که خدای متعال به شرور عالم نیست، زیرا شر فقدان خیر است و از آنجا که تعقل الهی بالفعل است نه بالقوه در نتیجه نمی‌تواند نسبت به عدم علم

داشته باشد، چرا که شر عدم خیر است. آکویناس در اعتراض دوم دیدگاه برخی دیگر از منکران علم الهی به شرور را مطرح کرده می‌گوید:

هر علمی یا علت برای معلوم است و یا اینکه معلول معلوم است، درحالی که خدای متعال نه علت برای شر است و نه معلول شر می‌باشد از این رو نمی‌تواند شر را بشناسد. (الاکوینی، ۱۸۸۷م: ۱/۱۹۶)

وی اعتراض سوم را به این نحو نقل می‌کند که هر معلولی از دو راه شناخته می‌شود؛ یا به وسیله شبیه خود و یا به وسیله مقابل و ضد خود؛ و خدای متعال هر چیزی را به وسیله ذات خود می‌شناسد و ذات الهی نه شبیه شر است و نه مقابل و ضد شر، چرا که هیچ شیئی ضد ذات الهی نیست، از این رو خدای متعال شرور را نمی‌شناسد. (همان: ۱۹۷-۱۹۶)

اعتراض چهارم نیز به این صورت است:

چیزی که بنفسه شناخته نمی‌شود، بلکه بغیره شناخته می‌شود این شناخته شدن، ناقص است؛ و شر از جانب خدای متعال بنفسه شناخته نمی‌شود، چرا که در این صورت به علت اینکه اتحاد عالم و معلوم لازم می‌آید، باید شر در درون خدای متعال وجود داشته باشد که این امر محال است. علاوه بر آن اگر شر در خدای متعال به غیره شناخته شود باز هم این نحو شناخت، ناقص است و این امر نیز در مورد خدای متعال محال است چرا که علم خدای متعال ناقص نیست، از این رو علم خدای متعال به شرور تعلق نمی‌گیرد. (همان)

آکویناس معتقد است هر فردی که به شیئی معرفت و شناخت کامل دارد باید نسبت به تمام آنچه بر آن شیء عارض می‌شود معرفت داشته باشد. برخی از خیرات هستند که ممکن است به واسطه شرور بر آنها فساد عارض شود، از این رو مادامی که خدای متعال به شرور علم پیدا نکند به خیرات معرفت کامل نخواهد داشت؛ و هر چیزی به حسب وجودی که دارد شناخته می‌شود، بنابراین هنگامی که وجود شر، عدم خیر باشد خدای متعال به واسطه اینکه به خیرات آگاهی دارد بر شرور نیز آگاه خواهد بود، چنان که تاریکی به وسیله نور شناخته می‌شود. (همان: ۱۹۷)

آکویناس در جواب اعتراض اول می‌گوید:

وی در جواب اعتراض دوم می‌گوید: علم الهی علت شر نیست بلکه علت خیر است و شر نیز به وسیله خیر شناخته می‌شود. جواب اعتراض سوم نیز این است که شر اگرچه مقابل و ضد ذات الهی نیست و نمی‌تواند باعث فساد ذات الهی شود، لیکن مقابل معلول‌های خداوند است که خدای متعال چون بذاته آن معلولات را می‌شناسد و می‌تواند به واسطه این شناخت مستقیم، شرور را نیز بشناسد.

در جواب اعتراض چهارم معتقد است که شناخت یک شیء در صورتی که بنفسه قابل شناخت باشد اگر به واسطه شیء دیگر شناخته شود، شناخت ناقصی به حساب خواهد آمد، لیکن شر قابلیت این را ندارد که بنفسه شناخته شود چرا که فقدان خیر بوده و امری عدمی می‌باشد، در نتیجه جز به وسیله خیر شناخته یا تعریف نمی‌شود. (همان: ۱۹۸-۱۹۷)

۶. ۱. بررسی تحلیلی علم الهی به شرور

تحلیل دیدگاه آکویناس نشان می‌دهد وی شر را امری نسبی و از امور عدمی می‌داند و از آنجا که خدای متعال عالم به تمام مخلوقات است شر را نه بالطبع بلکه بالعرض می‌شناسد. وجه افتراق این دو فیلسوف نیز در این است که سهروردی به علم خدای متعال به صورت مستقیم نپرداخته و تنها به تضاد شرور با حکمت الهی و خیر بودن جهان هستی می‌پردازد، لیکن آکویناس هم به نحوه علم الهی به شرور می‌پردازد و هم تضاد شرور با خیر بودن جهان هستی را حل می‌کند.

نتیجه:

یافته‌های پژوهش بیانگر این مطلب است که از دیدگاه هر دو فیلسوف، صفات الهی با ذات عینیت دارند؛ در مورد علم الهی به مخلوقات تفاوت شیخ اشراق با آکویناس در این است که سهروردی علم خدای متعال را از طریق اضافه اشراقی

اثبات می‌کند لیکن آکویناس معتقد است که چون خدای متعال علت نخستین تمام اشیاء می‌باشد از این رو در خدای متعال از همان ازل وجود دارند، در نتیجه علم خدای متعال به ذات خود همان علمش به اشیاء خارجی نیز به حساب می‌آید. در مورد ثبات و یا تغییر در علم خدای متعال وجه افتراق در این است که سهروردی تغییر را در اضافه اشراقی می‌داند نه در ذات واجب تعالی، اما آکویناس علت عدم تغییر در علم خدای متعال در نوع ارتباط با خدای متعال می‌داند که چون مخلوقات به حسب وجودی که در ذات خدای متعال دارند تعقل می‌شوند علم به آن‌ها باعث تغییر در خدای متعال نمی‌شود. نقطه افتراق دیگر این است که آکویناس تعقل در خدای متعال را متفاوت از تعقل و علم مخلوقات می‌داند، در نتیجه علمش با تغییر در مخلوقات، تغییری نخواهد کرد.

منابع:

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ق)، *الاشارات و التنبیهاات*، تهران: مطبعة الحیدری.
- _____ (۱۳۶۴)، *النجاه*، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۰۵)، *منطق شفا، ابراهیم مذکور*، قم: منشورات مکتبه ایه الله مرعشی.
- _____ (بی‌تا)، *التعلیقات*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۴)، *الشفاء (الالهیات)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- الأکوینی، توما (۱۸۸۷)، *الخلاصة اللاهوتية*، ترجمه الخوری بولس عواد، بیروت: المطبعة الادبية.

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت.
- جرجانی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.
- دالکورت، جرالده (۱۳۸۳)، توماس و تومیس، ترجمه محمد بقائی (ماکان)، تهران: اقبال.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۷)، بحوث فی الملل و النحل، قم: موسسه الامام الصادق.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۷ق)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۹۶ق)، مجموعه مصنفات، تحقیق هانری کرین، تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۷۲) (الف)، المشارع والمطارحات؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۲) (ب)، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شاهجوئی، محمد امین و حامده راستایی (۱۳۹۳)، «تأثیر شهاب الدین یحیی سهروردی بر نصیرالدین طوسی در نظریه علم خداوند به ماسوی»، دو فصلنامه فلسفی شناخت، پژوهشنامه علوم انسانی، دوره هفتم، ش ۲، ص ۸۹-۱۱۶.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل و النحل، چ ۳، قم: الشریف الرضی.
- صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲)، شرح الهدایه الاثیریة، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، الطبعة الاولى.
- _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۸۱)، الحکمة المتعالیة، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا

- _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب،
تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی
- _____ (۱۹۸۱م)، اسفار، ج ۱ و ۲،
چ ۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد،
تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۵۷)، التوحید، قم: جامعه
مدرسین.
- عبدالجبار (۱۴۲۲ ق)، شرح الاصول الخمسه، بیروت: دار احیاء
التراث العربی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۲۹)، فصوص الحکم، ترجمه غلامحسین آهنی،
اصفهان: [بی نا].
- _____ (۱۹۹۶)، آراء اهل المدینه الفاضله، تعلیق البیرنصری
نادر، چ ۴، بیروت: دار المشرق.
- فنایی اشکوری، محمد (۱۳۷۵)، علم حضوری، قم: انتشارات موسسه
آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کردی، راجح عبدالحمید (۱۴۰۹)، علاقه صفات الله بذاته، چ ۲،
عمان: دارالفرقان.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶ ش)، نهاية الحکمه (با تعلیق استاد
قیاضی)، موسسه امام خمینی علیه السلام.
- مجتهدی کریم و محمد ایلخانی (۱۳۸۹)، جایگاه توماس آکوئیناس
در تاریخ فلسفه، ماهنامه کتاب ماه فلسفه.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۰)، آموزش فلسفه، قم: موسسه امام
خمینی علیه السلام.
- مظفر، محمدرضا (۱۴۲۷ ق)، المنطق، دار التعارف للمطبوعات.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق)، اوائل المقالات فی
المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

- نولز، دیوید (۱۳۸۹)، زمینه تاریخ آثار فلسفی توماس آکویناس، ترجمه محمد صفایی، ماهنامه کتاب ماه فلسفه، ش ۳۳.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، چ ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.