

علم الهی به اشیاء، از دیدگاه حکمت اشراقی و مقایسه آن با حکمت متعالیه به روایت علامه طباطبایی^ع

سیده انسیه موسوی امیری^۱، سید احمد فاضلی^۲

چکیده

در میان اوصاف الهی، علم خداوند جزء مسائل مشکلی است که فیلسوفان به آن پرداخته‌اند. شیخ اشراق بنا بر سیستم خاص فلسفی خود، در این باب آرائی دارد. وی بر اساس نظام اشراقی نوری خود به تحلیل علم واجب تعالی پرداخته و حضوری بودن آن را توضیح می‌دهد. تحلیل وی از علم خداوند، در دو موضع قابل بررسی است؛ یکی علم خداوند به ذات خود، و دیگری علم او به اشیاء. از نظر شیخ اشراق، خداوند در مقام فعل به نحو اضافه اشراقی، به اشیاء علم حضوری دارد. این ایده از نوآوری‌های فلسفه اوست. او این علم را تفصیلی می‌داند. ولی علم ذاتی (در مرتبه ذات) خدا به اشیاء به نحو تفصیلی را ادعا نکرده و حتی - به گمان ملاصدرا - آن را نفی کرده است. ملاصدرا و تابعان او، از جمله علامه طباطبایی در حکمت متعالیه در سه ساحت به علم الهی پرداخته‌اند؛ علم خداوند به ذات خود، علم خداوند به مخلوقات خود در مقام ذات و علم خداوند به مخلوقاتش در مقام فعل.

از نظر علامه طباطبایی، علم خدا در هر سه ساحت حضوری است و اشتراک شیخ اشراق و صاحبان حکمت متعالیه در ساحت اول و سوم است و افتراق آنها در عدم توجه شیخ اشراق به علم ذاتی خدا به مخلوقات در مقام ذات می‌باشد. در حکمت متعالیه، علم ذات به اشیاء در مرتبه ذات خدا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و قدر مسلم، شیخ اشراق به چنین علمی نپرداخته است. در این مقاله علم الهی از دیدگاه شیخ اشراق مورد بررسی قرار می‌گیرد و با آرای حکمت متعالیه، طبق تقریر علامه طباطبایی به روش عقلی مقایسه می‌گردد.

واژگان کلیدی: شیخ اشراق، علامه طباطبایی، علم الهی، علم پیش از ایجاد، علم پس از ایجاد.

se.mousaviamiri@stu.qom.ac.ir

ahmad.fazeli@qom.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

۲. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه قم

مقدمه

مسأله علم الهی از مباحث بسیار دشوار در فلسفه بوده؛ به حدی که بسیاری از متقدمین به جهت سختی و غامض بودن، آن را انکار کرده اند. اما صدرالمتهلین آن را حقیقتاً نهایت حکمت می داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۹۰). بسیاری از فلاسفه، بلکه همه فلاسفه اسلامی به علم الهی پرداخته‌اند. یکی از این فیلسوفان اسلامی، شیخ اشراق است.

علم خداوند به اشیاء یکی از مباحث سنگین در علم الهی است. ابن‌سینا، شیخ اشراق و همچنین فیلسوفان بعدی، به‌خصوص ملاصدرا و تابعان او، از جمله علامه طباطبایی این مسأله را مورد بحث قرار داده‌اند. به عقیده شیخ اشراق، علم خدای متعال به اشیاء (قبل از ایجاد، بعد از ایجاد و همزمان با آن) از مسائل پیچیده الهی بوده و درک آن برای اکثر فلاسفه سنگین و دشوار است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲۶). وی بر اساس مکتب فلسفی خویش و با استفاده از مبانی خاص خود تلاش نموده است مسأله علم الهی به اشیاء را تبیین نماید.

شایان ذکر است، به نظر می‌رسد تبیین وی از علم باری تعالی به متون دینی ما نزدیک باشد. در این مقاله سعی شده است دیدگاه شیخ اشراق در مسأله علم الهی به اشیاء مورد بحث قرار داده شود و نظریه او با دیدگاه حکمت متعالیه با خوانش و تقریر علامه طباطبایی بررسی و مقایسه گردد.

علم از دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق علم را به ظاهر شدن شیء نزد نور مجرد (ظهور الشیء للنور المجرد) تعریف نموده است. بر اساس دیدگاه اشراقی او، معلوم می‌تواند شیء مادی یا شیء مجرد باشد.

بنابراین او علم را حضور و ظهور شیء مادی یا مجرد نزد مجرد می‌داند. در این تعریف، عالم باید حتماً مجرد باشد و این عالم مجرد با اشیاء مادی یا مجرد ارتباط برقرار می‌کند. پس حقیقت علم از نظر او همان ظهور اشیاء - چه مادی و چه مجرد - نزد عالم است. این تعریف شیخ اشراق از علم، حاصل گفت‌وگویی او با ارسطو در حکایت منامیه اوست. ارسطو در این گفت‌وگو علم را حضور چیزی نزد ذات مجرد دانسته است (همان، ج ۱، ص ۷۰ و ۷۲). این تعریف شامل علم حصولی و صورت‌های حاصل در ذهن هم می‌شود؛ زیرا صورت‌های ذهنی برای نفس به علم حضوری حاضر می‌باشند و هر حضوری در فلسفه او ظهور دانسته شده است. بنابراین تعریف علم از نظر شیخ اشراق شامل علم حصولی نیز می‌گردد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹۳).

علم الهی به ذات از دیدگاه شیخ اشراق

شیخ اشراق دارای سیستم خاص فلسفی است. دستگاه فلسفی او مبتنی بر نظام نوری می‌باشد. نظام نوری وی اساس و مبنای دستگاه فلسفی اوست. در نظام و دستگاه فلسفی او، کل نظام هستی بر اساس نور و ظلمت معنا می‌یابد. نور چیزی است که ظاهر برای خود است. بنابراین نور خود را درک می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۱۴).

از آنجاکه از نظر شیخ اشراق علم حضور و نور و ظهور و خود پیدایی است، اگر چیزی به خود علم داشته باشد، به این معناست که آن شیء نور است؛ چراکه برای خود ظاهر و آشکار است. از آنجاکه نور برای خود ظاهر است، پس هر نور مجردی نور و خود پیداست. لذا به خود علم دارد. از این رو از نظر او نفس هم که مجرد است، خویشتن را درک می‌کند و ظاهر لذاته و خود پیداست و خود برای خود ظاهر است. لذا ذات آن نور محض است؛ به این معنا که خود نفس حقیقت خودآگاهی بوده و چیزی جز خودآگاهی نیست و این گونه نیست که نفس به خودی خود نور نبوده و چیز دیگری آن را ظاهر کرده باشد. بلکه خود ذات و حقیقتش نور است (همان، ص ۱۱۳-۱۱۴).

نتیجه‌ای که سهروردی از این منظر می‌گیرد این است که نورالانوار (یعنی خدای متعال) نور محض و ظاهر برای خودش است. پس به خود علم دارد (همان، ص ۱۱۰ و ۱۲۴ و ۱۵۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۷۹):

«فاذن الحق فی العلم هو قاعدة الاشراق و هو أن علمه [تعالی] بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته؛ بنابراین حق در علم همان قاعده اشراق است و آن این است که علم خدای

تعالی به ذاتش این است که برای ذات خود نور و ظاهر و آشکار برای خویش است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۲).

پس خداوند به خودش علم حضوری دارد. علم حضوری حضور واقعیست معلوم نزد عالم بوده و در آن علم و معلوم یکی هستند (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶).

علم الهی به غیر ذات

علم خداوند به ماسوای ذات موضوع دیگری غیر از علم ذات خدای متعال به ذات خودش است. علم خداوند به اشیاء را می‌توان از سه منظر نگریست:

۱. علم او به اشیاء قبل از ایجاد، اما مغایر با ذات خدای متعال. این علم را ابن سینا به‌عنوان یکی از علومی که لازمه ذات و متأخر ذات خدای متعال است پذیرفت.

۲. علم پیشین خدای متعال به اشیاء در رتبه ذات خدای متعال، به‌گونه‌ای که این علم عین ذات خدای متعال باشد.

۳. علم خداوند به اشیاء مقارن ایجاد (علم مع الفعل) یا پس از ایجاد (همان، ص ۲۴۱).
ابن سینا تصویری از علم پیشین خدا به اشیاء در مرتبه ذات خدای متعال ندارد. ولی او علم پیشین مغایر با ذات الهی را پذیرفته است (همان، ص ۲۴۵). کمالینکه علم پس از ایجاد را همه فیلسوفان پذیرفته‌اند. اینک باید بررسی شود که شیخ اشراق علم خدای متعال به اشیاء را چگونه تصویر می‌کند.

علم خداوند به اشیاء بعد از ایجاد (علم مع الفعل) از دیدگاه شیخ اشراق

بی‌شک خدای متعال به همه اشیاء علم دارد و این از تعالیم قرآنی است. از این‌رو فیلسوفان اسلامی سعی کرده‌اند علم خدا به اشیاء را به‌لحاظ فلسفی به تصویر بکشند. ابن سینا و مشائیان در باب علم خداوند به غیر ذات خود و اشیاء پس از ایجاد آنها، بر این عقیده‌اند که خداوند به اشیاء پس از خلقت آنها بر اساس صور مرتسمه علم دارد. به این معنا که خداوند به‌واسطه صورت‌هایی در ازل، به اشیاء علم داشته است و بعد از خلقت آنها این صورت‌ها به‌عنوان لوازم ذات خدای متعال نزد او حاضر است و به‌واسطه این صورت‌ها به آن اشیاء علم دارد. بنا بر نظر مشاء، علم خداوند به اشیاء بعد از خلقت آنها حصولی لازم ذات خدای متعال است (ابن سینا، بی تا، ص ۲۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۶؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۸۰). پس طبق مبنای ابن سینا علم به اشیاء از نوع علم انفعالی، آن‌گونه که ما در علم

حسی از ناحیه محسوس علم حاصل می‌کنیم، از ناحیه خود اشیاء نیست؛ زیرا تا محسوسی نباشد و قوای حسی ما از آنها متأثر نشود، علم به آنها نخواهیم داشت.

در نگرش ابن‌سینا، علم خداوند به اشیاء حصولی و در غیر مرتبه ذات است و حقیقت علم حصولی واقعیتهی مغایر با معلوم و اشیاء خارجی است (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶).

شیخ اشراق بر خلاف ابن‌سینا، علم الهی خداوند به اشیاء را از قبیل صور مرتسمه و از نوع علم حصولی نمی‌شمارد. بلکه ساحت خدای متعال را منزله از علم حصولی به اشیاء می‌داند. وی علم باری تعالی به اشیاء بعد از ایجاد را به‌نحو حضوری می‌داند که از دیدگاه ملاصدرا محکم‌ترین اقوال است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۱۵). دیدگاه شیخ اشراق در علم الهی به اشیاء از نوع اشراقی است و نوعی تسلط مطلق او بر اشیاء است؛ چراکه صور اشیاء ماضیه و مستقبله نزد مدبران آسمانی موجود است و خدا بر اینها کاملاً تسلط و اشراف دارد. لذا شیخ اشراق می‌گوید واجب‌الوجود مستغنی از صورتهاست و برای او اشراف و تسلط مطلق است و از او چیزی غایب نیست و امور ماضی و مستقبل که صورتهای آنها نزد مدبرات آسمانی ثابت است، برای او حاضر است؛ زیرا برای او احاطه و اشراف بر حامل این صور است و نیز برای مبادی عقلیه.

لذا در تأیید این ادعا به قرآن کریم استناد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۹) که می‌فرماید: «فلا یعزب عن علمه مثقال ذرة فی السموات و لافی الارض» (سبأ (۳۴)، ۳). روشن است که این علم در مرتبه ذات نیست، بلکه در مرتبه فعل و در ظرف وجود خلق است. از این رو گفته‌اند وی اولین فیلسوفی است که علم مع‌الفعل خداوند را مطرح می‌کند که عین وجود اشیاء است (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۵۵). سهروردی در «حکمة الاشراق» علم خدا به اشیاء را به این صورت تبیین کرده است که اشیاء برای او یا به نفس خودشان حاضرند و یا صور آنها نزد مدبرات امر حاضر بوده و خداوند به مدبرات امر به علم حضوری اشراقی اشراف دارد و به آن صور به‌نحو حضوری اشراقی عالم است (همان، ج ۲، ص ۱۵۲).

نظیر علم حضوری اشراقی خدای متعال به اشیاء، علم حضوری مجردات به اشیاء هم وجود دارد. بنابراین خداوند و مجردات علاوه بر علم حضوری به ذات خود، به اشیاء هم علم حضوری اشراقی دارند. از منظر شیخ اشراق، علم حضوری اشراقی نوعی دیدن است و بر خلاف مشائیان که بصر را به علم برمی‌گردانند، او علم را به بصر برمی‌گرداند (همان،

ص ۲۱۳-۲۱۴). به این معنا که علم آنها به شیوه حضوری اشراقی است که دیدن از نوع حقیقی است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۷۳).

پس علم خداوند به موجودات به این معناست که موجودات برای او حاضرند و علم و بصر یکی است. او می‌داند یعنی شهود می‌کند و شهود کردن، دیدن و ابصار اوست. بنابراین علم حضوری اشراقی خداوند به اشیاء، از نوع اضافه اشراقی است و ویژگی آن این است که با تغییر یا از بین رفتن معلوم و تغییر اضافه، تغییری در ذات خداوند حاصل نمی‌شود. به این معنا که با تغییر در اضافه، تغییر در اطراف اضافه حاصل نخواهد شد. پس خداوند ذاتش را به نفس نوریت خود ادراک می‌کند و به اشیاء خارج از ذات خود با علم اشراقی حضوری علم دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۸؛ همان، ج ۲، ص ۲۱۵).

بنابراین همان‌طور که گفته شد، در نظام نوری اشراقی نور مجرد دارای خصوصیت ظاهر لذاته و مظهر لغیره است. به این معنا که خود برای خود آشکار بوده و دارای خودپیدایی است و آشکارکننده چیزهای دیگر به نفس اشراقی خود می‌باشد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۳۰ و ۲۹۹؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۴-۲۹۵).

سهروردی قائل به دو نوع اضافه اشراقی است. یکی از انواع اضافه اشراقی، «غیر تسلطیه» است که همان مشاهده اشراقی است. چیزی که مشاهده می‌شود نور مجرد یا یک شیء مادی ظلمانی است که از آن جمله به ابصار می‌توان اشاره نمود. نوع دیگر اضافه اشراقی، «تسلطیه» است که چون عالم بر خود معلول تسلط دارد، عین معلوم از آگاهی حضوری او بیرون نیست و چون بر او تسلط دارد، قاهر بر اوست و در او تصرف دارد. به این معنا که عالم معلومات را ایجاد می‌کند و این معلومات برای او حاضر می‌باشند. بنابراین ذات واجب‌الوجود مجرد از ماده بوده و همه اشیاء لازم ذات او هستند و از او پنهان نبوده و به نحو «اضافه اشراقی تسلطی» برای او حاضرند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۲؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹۵-۲۹۶). اضافه اشراقی به معنای ایجاد آنهاست.

پس شیخ اشراق علم واجب تعالی به اشیاء بعد از ایجاد را علم حضوری شهودی می‌داند. به این معنا که اشیاء به اضافه اشراقی واجب تعالی در موطن خود برای او حاضرند و مورد علم او می‌باشند. به عقیده سهروردی وجود اضافات متعدد اشراقی که به دلیل کثرت اشیاء است، باعث کثرت در ذات واجب تعالی نمی‌شود؛ چراکه این اضافات اشراقی ذاتی او نیستند. بنابراین با تغییر این اضافات و از بین رفتن آنها، ذات وی تغییر نمی‌کند

(سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ همان، ج ۱، ص ۴۸۸؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۸۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۱).

و ان كان علمه حضورياً أشراقياً لا بصورة في ذاته فاذا بطل الشيء مثلاً و بطلت الاضافة لا يلزم تغيره في نفسه كما أنه اذا كان زيد موجوداً و هو مبدأ له فاذا لم يبق زيد موجوداً و ما بقيت اضافة المبدئية لا يلزم منه تغير في ذاته و انت تعلم ان ما على يمينك اذا انتقل الى يسارك فبتغير الاضافة لا يتغير في ذاتك (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۸).

شیخ اشراق وجود اشیاء را به صورت کثیر معلوم بالذات خداوند دانسته و این اشیاء را در نزد خداوند حاضر می‌داند. وی حضور اشیائی که وجودشان متباین از وجود خداوند است را نزد خداوند، از ملاک‌های علم خداوند به اشیاء ممکن می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۳۹). پس علم خداوند به اشیاء حضوری است؛ چراکه علم با معلوم یکی است. همچنین این علم زائد بر ذات است؛ زیرا عین وجود اشیاء و مغایر با وجود خداوند می‌باشد. این علم مع‌الفعل است؛ چراکه عین وجود معلوم بوده و مستقل از آن نبوده و به‌نحو تفصیلی است؛ چراکه علم به هر شیئی خود وجود آن شیء است و چون اشیاء متکثرند، علم هم متکثر خواهد بود. علم تفصیلی علمی است که شیء به‌صورت جداگانه و متمایز از سایر اشیاء معلوم است (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۶۸). این علم تفصیلی در مقابل علم اجمالی است که واقعیتهای بسیط و واحد است که ملاک عالمیت به واقعیات متعددی است. حال در مورد اینکه علم مع‌الفعل خداوند فعلی است یا انفعالی، باید گفت با توجه به اینکه علم فعلی علمی است که به‌نحوی سبب وجود معلوم است (مانند تصور ما از حرکت دست در زمان خاص پیش از ایجاد حرکت) و علم انفعالی علمی است که به‌نحوی مسبب از وجود معلوم است (مانند صورت حسی این حرکت در هنگام دیدن)، پس علم حصولی شامل این دو نوع علم می‌شود و علم حضوری از دایره فعلی یا انفعالی بودن خارج است؛ چراکه فعلی و انفعالی بودن در خصوص صورتی است که به‌نحو علم حصولی موجود می‌شود و علم، غیر معلوم خارجی است. اما در علم حضوری، علم عین معلوم است و در چنین حالتی، دیگر رابطه سبب و مسببی وجود نخواهد داشت (همان، ص ۲۴۸). این تفسیر مشهوری از علم فعلی است که مختص به علم حصولی می‌شود. با این تفسیر، علم مع‌الفعل خداوند به اشیاء فعلی نخواهد بود. اما به نظر صدرالمتألهین به تفسیر دیگری علم مع‌الفعل، علمی فعلی خواهد بود. این تفسیر ناظر به علم حضوری است. در

این تفسیر، اگر معلوم بالذات - که همان علم است - مغایر با عالم باشد و عالم علت بالذات معلوم باشد، علم فعلی می‌شود. به این معنا که اگر ایجاد معلوم عین علم تفصیلی به آن و وجود آن عین معلوم بودن آن برای فاعل ایجاد باشد، علم فعلی خواهد بود. پس بنا بر این تفسیر، علم مع‌العمل خداوند به اشیاء، فعلی خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۸۲-۱۸۳).

علم خداوند به مبادی اشیاء از دیدگاه شیخ اشراق

از آنجاکه صور عالم ماده در عوالم بالاتر قرار داشته و حوادث مربوط به گذشته و آینده در نفوس فلکی و مبادی عقلی آنها وجود دارند، واجب تعالی - که به نفوس فلکی و مبادی عقلی به نحو اضافه اشراقی علم حضوری دارد - به این صورت‌ها و به حوادث مربوط به گذشته و آینده نیز علم دارد؛ چراکه اگر علم خداوند فقط به اشیاء بیرونی تعلق بگیرد، او نباید به امور گذشته که الان وجود ندارند و امور آینده که هنوز اتفاق نیفتاده‌اند علم حضوری داشته باشد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۶۷؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۰).

علم خداوند به اشیاء قبل از ایجاد از دیدگاه شیخ اشراق

همان‌طور که گفته شد، شیخ اشراق علم را ظهور و خودپیدایی دانسته و علم خداوند به ذات خود را به نحو حضوری می‌داند. شیخ اشراق نظر ابن‌سینا در علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد که به نحو حصولی و به واسطه صورت‌ها را نمی‌پذیرد و آن را در تبیین علم الهی ناکارآمد می‌خواند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۸). با این وجود سهروردی هیچ تحلیلی مبنی بر علم واجب تعالی به اشیاء قبل از ایجاد و در مقام ذات ارائه نداده است و بی‌شک نفی علم خدا پیش از خلق نقصانی در نظریه او به حساب می‌آید. از این رو ملاصدرا در اسفار اشکالات متعددی به نظریه او وارد می‌کند. در اینجا به اجمال به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. علم حضوری به اشیاء پیش از خلق، علم عنایی خدا پیش از جمیع ممکنات را ابطال می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۵۶). اما از نظر علامه طباطبائی، حق این است که نظریه سهروردی وافی به اثبات عنایت الهی نیست؛ نه اینکه آن را ابطال کند (صدرالدین شیرازی، همان، ص ۲۵۶؛ تعلیقه طباطبائی).

۲. علم را نمی‌توان مطلق اضافه دانست؛ خواه اسم آن را اضافه اشراقیه بنامیم یا نه؛ زیرا برخی از علوم مطابق با واقع و برخی غیر مطابقند. همچنین برخی از علوم تصویری و تصدیقی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۵). از نظر علامه طباطبایی، بازگشت علم به اضافه اشراقیه و علم حضوری علت به معلول است. درحالی‌که مطابقت و عدم مطابقت، از خواص علم حصولی است نه علم حضوری. همچنین تقسیم علم به تصور و تصدیق، از نوع علم حصولی است نه اضافه اشراقی (همان، ص ۲۵۷؛ تعلیقه طباطبائی). از نظر حاجی سبزواری، اشکال دوم ملاصدرا بر شیخ اشراق وارد است (همان، تعلیقه سبزواری)؛ زیرا بی‌شک برخی از علوم حصولی‌اند و به تصور و تصدیق تقسیم شده و تصدیقی‌ها به مطابق و غیر مطابق تقسیم می‌شوند. اگر علم به‌طور مطلق اضافه باشد، تقسیم آنها به مطابق و غیر مطابق و به تصور و تصدیق قابل قبول نیست.

۳. علم یا به تعقل، یا به تخیل، یا به توهم و یا به احساس است. لازمه رأی شیخ اشراق این است که علم خداوند و مجردات عقلی به اجسام و صور خارجی، حسی باشد. این اشکال را ملاحضاتی سبزواری نمی‌پذیرد و طبق مبنای شیخ اشراق، علم به بصر بر می‌گردد. ولذا مدعی می‌شود که از نظر شیخ اشراق علم به مادیات حسی است، اما با ابزار نیست و شیخ اشراق از این مدعا ابایی ندارد (همان، ص ۲۵۸) و علامه طباطبایی نیز این اشکال را وارد نمی‌داند؛ از باب اینکه از نظر شیخ اشراق، علم حضوری است و علم حصولی به تعقل، تخیل و توهم و احساس تقسیم می‌شود نه علم حضوری (همان، تعلیقه طباطبائی).

۴. اضافه از دو طرف خود متأخر است. بنابراین اگر علم اضافه باشد، لازم می‌آید خدا در علمش به مخلوقاتش نیازمند باشد (همان، ص ۲۵۹). از نظر علامه این اشکال هم وارد نیست؛ زیرا اضافه مقولی تابع دو طرف است، ولی علم اشراقی این‌گونه نیست (همان، تعلیقه طباطبائی).

۵. لازمه قول شیخ اشراق این است که خدای متعال به ماسوایش نه علم اجمالی داشته باشد و نه علم تفصیلی؛ زیرا علم اجمالی به اشیاء هم نزد او باطل است و می‌گوید چگونه کسی که اشیاء را ایجاد می‌کند، علم به آن دارد؟ علامه این اشکال را هم وارد نمی‌داند و مدعی است که نظریه علم حضوری فعلی شیخ اشراق، علم ذاتی اجمالی و علم تفصیلی را در مرتبه ذات واجب اثبات نمی‌کند و آن را نفی هم نمی‌کند (همان، ص ۲۶۱؛ تعلیقه طباطبائی). پس از نظر علامه، عبارت شیخ اشراق نافی علم اجمالی در مرحله ذات واجب

نیست. کما اینکه از نظر ملاهادی سبزواری همه حکما قائل به علم اجمالی خدای متعال به مخلوقات قبل از خلق هستند. از این رو می‌گویند شیخ اشراق اجل از این است که منکر علم اجمالی خدای متعال به مخلوقات در علم ذاتی‌اش باشد. علم ذاتی حق به خودش عین علم اجمالی او به خلق در صقع ربوبی است. به نظر می‌رسد اگر نتوان علم خدا به جزئیات را از عبارات شیخ اشراق به دست آورد، ولی می‌توان حدس زد که از نظر شیخ اشراق خدا به خود علم دارد و ذات او در واقع عین حقیقت علیت به ماسوای خودش است؛ هر چند وصف علیت امر اعتباری است. از این رو علم ذات به خودش به اجمال، علم به مبدئیت به ماسوای خودش در علم ذاتی به خودش است. این همان چیزی است که حاجی سبزواری بر اساس آن شیخ اشراق را اجل از این دانسته است که علم اجمالی به ماسوا را منکر باشد. حال که علم پیش از ایجاد و بعد از ایجاد الهی از دیدگاه شیخ اشراق را مورد بررسی قرار دادیم، به بیان علم خداوند به اشیاء از دیدگاه علامه طباطبائی می‌پردازیم.

علم الهی از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی وجود علم و مفهوم آن را بدیهی دانسته و آن را حالت وجدانی نفسانی برای انسان می‌داند. علم، بدون واسطه شدن هیچ مفهومی در ذهن برای انسان حاصل می‌شود. یعنی انسان به طور حضوری و بدیهی آن را می‌یابد (طباطبائی، ۱۴۲۴، ص ۲۹۳؛ شیروانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۴).

تعریف وی از علم، «العلم حصول امر مجرد لامر مجرد» است. بنابراین علم حصول یک امر مجرد از ماده و به فعلیت رسیده برای یک امر مجرد است که به این حالت «حضور» گفته می‌شود. در حضور علم برای عالم، باید عالم همانند علم، تام و دارای فعلیت بوده و ناقص نباشد. یعنی مجرد باشد. پس علم عبارت است از حصول یک امر مجرد از ماده برای یک امر مجرد که همان حضور یک شیء برای یک شیء دیگر است (همان، ص ۲۹۷ و ۳۵۰-۳۵۱؛ همان، ص ۴۵).

علامه علم را به دو قسم «حصولی» - که در آن ماهیت معلوم نزد عالم حضور می‌یابد - و «حضوری» - که وجود معلوم نزد عالم حاضر می‌شود - تقسیم می‌نماید. از نظر او، علم حصولی خود نوعی علم حضوری است؛ زیرا ماهیت معلوم بی واسطه نزد عالم حاضر است. لذا هر چند ماهیت خارجی پیش عالم حاضر نیست، بلکه ماهیت ذهنی که به حمل اولی همان ماهیت خارجی است برای عالم حاضر است (طباطبائی، ۱۴۲۴، ص ۲۹۳). علم

الهی، یا علم ذات به ذات است و یا علم ذات به اشیاء. علم ذات به اشیاء نیز یا در مرتبه ذات خداست که از آن به علم الهی به اشیاء قبل از ایجاد یاد می‌کنند و یا علم ذات به اشیاء در مرتبه ذات [خدا] نیست که این علم را علم غیر ذاتی می‌گویند. این علم، علم ذات به اشیاء در مرتبه خود اشیاء است که این علم بعد از ایجاد است. خداوند یک علم ذاتی دیگری نیز به اشیاء دارد که این علم در مرتبه ذات اشیاء نیست، بلکه قبل از ایجاد اشیاء مادی است که علم به آنها از طریق صور آنها در علل طولی آنهاست؛ زیرا همان‌طور که علم مجرد است، معلوم آن نیز باید مجرد باشد. از این رو مادیات پست‌تر از آن هستند که متعلق علم قرار گیرند. لذا صور علمی آنها در علل آنها موجود است و خدا به آن صور علم دارد. از نظر علامه، در همه صور - چه علم الهی به خود و چه علم او به اشیاء پیش از ایجاد و چه علم الهی به اشیاء پس از ایجاد و چه علم در مرتبه علل طولی اشیاء - حضوری است (همان، ص ۳۵۱).

علم الهی به ذات از دیدگاه علامه طباطبایی

هر موجود مجردی ذات خود را درک می‌کند و به خودش عالم است و خودش نزد خودش حضور دارد. پس واجب تعالی که مجرد از ماده است، ذاتش برای خودش حاضر است. از آنجاکه «علم» حضور شیء برای شیء است و خداوند مجرد از ماده بوده و فعلیت محض است، به ذات خویش عالم است. لذا خداوند به ذاتش در مرتبه ذاتش علم دارد و این علم حضوری است (همان، ص ۳۵۰-۳۵۱).

تقسیم علم خدا به اشیاء از دیدگاه علامه طباطبایی

علم خدا به اشیاء یا پیش از ایجاد خلق است و یا پس از ایجاد خلق. علم خداوند به آنها پیش از ایجاد، یا در مرتبه ذات است و یا در مرتبه لازم ذات. اگر علم خداوند در مرتبه لازم ذات باشد، علم ذاتی نیست، بلکه علم غیر ذاتی پیش از ایجاد است. ابن‌سینا علم خدا به اشیاء را از این نوع می‌داند که شیخ اشراق به شدت آن را انکار می‌کند و ملاصدرا اشکالات شیخ اشراق را پاسخ می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۱). اما علم خدا پیش از خلق و در مرتبه ذات به نحو اجمال را برخی از حکما پذیرفته‌اند. از نظر ملاهادی سبزواری، همه حکما علم اجمالی به این معنا را پذیرفته‌اند (همان؛ تعلیقه سبزواری). درحالی‌که به نظر ملاصدرا، شیخ اشراق علم اجمالی قبل از ایجاد در مرتبه ذات را منکر است (صدرالدین شیرازی، ج ۶،

ص ۲۶۱). اما اینکه آیا در علم اجمالی تفصیل وجود دارد و اگر تفصیل وجود دارد به چه معناست، نیاز به بررسی دارد. اما دیدیم که به اعتقاد علامه طباطبائی، از عبارت شیخ اشراق به دست نمی آید که او منکر چنین علمی باشد و فقط می توان گفت که او اشاره ای به چنین علمی نکرده است (همان؛ تعلیقه طباطبائی). حاجی سبزواری علم الهی به اشیاء به نحو اجمالی را به همه حکما نسبت می دهد و ساحت شیخ اشراق را منزله از آن می داند که منکر علم اجمالی خدا به اشیاء در مرتبه ذات باشد. تنها چیزی که به شیخ اشراق نمی توان نسبت داد، علم تفصیلی در مرتبه ذات است (همان؛ تعلیقه سبزواری). اما حکما در حکمت متعالیه معتقدند که علم اجمالی خدا به اشیاء پیش از ایجاد، در عین اجمالی (بسیط) بودن، تفصیلی است. لذا نه اقتصاری (غیر تفصیلی) است و نه تعددی. با توجه این تقسیم ها، اینک باید نظر علامه طباطبائی را در علم خدای متعال به اشیاء جو یا شویم.

علم الهی به اشیاء پیش از ایجاد، از دیدگاه علامه طباطبائی

علم خدا به اشیاء از نظر ملاصدرا و تابعان او حضوری است، نه حصولی. از این رو تصویر علم حصولی پیشین الهی که ابن سینا آن را به عنوان لازم ذات خدای متعالی مطرح کرده بود، غیر قابل قبول است و علامه نیز آن را نفی نموده است؛ زیرا مستلزم صور مرتسمه می باشد. در حالی که در موجود مجرد، صور مرتسمه راه ندارد و لازمه دیگر آن وجود ذهنی در خدای متعال است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۴).

اما به راستی آیا خدای متعال علم پیشین به ماسوای خود دارد؟ ملاصدرا بر خلاف شیخ اشراق، علم پیشین تفصیلی به اشیاء را برای خدای متعال اثبات می کند و آن را عین ذات خدای متعال می انگارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۳۹). وی قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» را برای اثبات علم پیشین الهی به کار می برد؛ چراکه هر هویتی که بتوان چیزی را از آن سلب نمود، ذات آن چیز از ایجاب و سلب تحصیل یافته و مرکب خواهد بود. پس می توان گفت «هر هویتی که بتوان چیزی را از آن سلب نمود، مرکب است» و عکس نقیض آن این است که «نمی توان از هر هویت غیر مرکبی (یعنی چیزی که در ذات خود بسیط الحقیقه است) چیزی را سلب کرد» و این همان مفاد قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» است. برای نمونه، اگر انسان را از آن جهت که انسان است در نظر بگیریم، جز انسان چیز دیگری نمی تواند باشد. از جهت مصداق و واقعیت صحیح است که لافرس گفته شود، ولی از لحاظ مفهوم درست نیست که لافرس باشد. بلکه او فقط انسان است. بنابراین ذات انسان

از حیثیت انسان بودن، همان حیثیت فرس بودن یا سایر چیزها نیست، و گرنه لازم می‌آید که هرگاه انسان را تعقل کردیم، لافرس بودن را هم تصور کنیم. درحالی‌که این چنین نیست. اما درعین حال بر انسان لافرس حمل می‌شود. ازاین‌رو انسان مرکب از حیثیت انسانیت و لافرس بودن و سلب سایر اشیاء است. پس انسان هم مصداق ذات و حقیقت خویش و انسان بودن است و هم مصداق سلب محمول‌های دیگر. ازاین‌رو ذات انسان مرکب است.

بنابراین در انسان جنبه ناداری که قوه دارا شدن لحاظ می‌شود، در آن ترکیب از حیث وجودی و حیث عدمی معقول است. حال در مورد خداوند که فعلیت و کمال محض است، در او قوه و استعدادی نیست. لذا وجودش را نمی‌توان همراه با قصور و نقص در نظر گرفت. همچنین خداوند که وجود مطلق است، هیچ‌گونه عدمی در او راه ندارد و مرکب از قوه و فعل و کمال و نقص نمی‌باشد. بنابراین هیچ شیئی از اشیاء، جز امور عدمی (مثل نقایص و عدم‌ها و شرور) از خداوند سلب نمی‌شود و تنها امور عدمی از وجودش سلب می‌شوند؛ چراکه بازگشت سلب امور عدمی، وجود است. خداوند واجب‌الوجود است. یعنی قائم به ذاتش بوده و کثرت در او راه ندارد و شیئی از او سلب نمی‌شود. پس خداوند کامل است و فاقد کمبود و نقص می‌باشد. در نتیجه کمال وجودات بوده و در داشتن تمام و کمال اشیاء نسبت به آن اشیاء سزاوارتر است؛ چراکه ثبوت شیء برای خداوند - که مرتبه‌ای بالاتر از شیئیت است - از ثبوت شیء برای خودش شایسته‌تر است (همان، ص ۴۷-۴۸؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۴). ملاصدرا در بیان دیگر می‌گوید: «از آنجاکه وجود خداوند کامل بوده و وجود کل اشیاء است، تعقل خداوند بر ذات خود مقدم بر سایر اشیاء است. پس تعقل او بر خودش بر ماسوای خودش پیشی دارد» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۰). به این معنا که چون وجود خداوند کامل و وجود کل اشیاء است و به ذات خود علم دارد و به علم خداوند به ذاتش عین ذاتش است، پس ذات خداوند و علم او به ذات، عین علم او به کل اشیاء است و چون ذات او مقدم بر همه اشیاء است و علم او عین ذات او است، پس علم او به ذات خود مقدم بر همه اشیاء بوده و در نتیجه علم خداوند بر کل اشیاء مقدم بر وجود آنها خواهد بود. لذا خداوند به اشیاء قبل از ایجاد آنها علم دارد.

علامه طباطبایی برهان ملاصدرا را به این صورت خلاصه می‌کند: هر هویتی که بتوان چیزی از آن سلب کرد، از جنبه ایجابی و جنبه سلبی تحصیل یافته و مرکب از ایجاب و سلب است. ایجاب یعنی خودش برای خودش ثابت است و سلب یعنی غیرش از او سلب می‌شود.

بنابراین نتیجه می‌شود که هر هویتی که از آن شیئی سلب شود مرکب است. پس به عکس نقیض از هر ذات بسیط الحقیقه‌ای چیزی سلب نمی‌شود. بنابراین: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء». از نظر علامه، حمل اشیاء بر خدای متعال «حمل شایع» نیست؛ زیرا در حمل شایع «محمول» به هر دو جهت ایجابی و سلبی بر موضوع حمل می‌شود. درحالی که بر بسیط الحقیقه جنبه سلبی حمل نمی‌شود؛ زیرا اگر جنبه سلبی اشیاء بر بسیط الحقیقه حمل شود، در این صورت مرکب از جهت ایجابی و جهت سلبی خواهد شد و لازمه آن ترکیب است. درحالی که بسیط است. بنابراین اشیاء تنها در جهات وجودی (ایجابی) محمول واقع می‌شوند و بر بسیط الحقیقه حمل می‌شوند (همان، ص ۱۱۰؛ تعلیقه طباطبائی). علامه معتقد است سلب شدن شیئی از هویت، به این معناست که عدم در او راه یابد و راه یابی عدم در وجود این است که هرگاه آن وجود را با وجود برتری مقایسه کنیم، نسبت به آن ناقص است و بدین سان تشکیک در حقیقت وجود و مراتب آن راه می‌یابد. علامه از این بیان نتیجه می‌گیرد که خدای متعال وجود صرفی است که در آن عدم راه ندارد، و لذا هیچ کمال وجودی از او سلب نمی‌شود؛ زیرا از آن جهت که همه موجودات به او برمی‌گردند، همه کمال‌های وجودی امکانی از او ناشی می‌شوند. بنابراین همه کمالات از ناحیه خدای متعال افزوده و اعطا می‌شود و معطی شئی فاقد آن نیست. بلکه آن را به‌طور برتر دارا می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۳۶-۳۳۷). از این دو بیان به‌دست می‌آید که خدای متعال هر کمالی را بدون نقص واجد است و یکی از کمالات او نیز علم او به اشیاء پیش از ایجاد است. اگر خداوند در مرتبه ذاتش علم به همه اشیاء نداشته باشد، در او نقصی وارد می‌شود و مستلزم ترکیب واجب است. درحالی که او بسیط است و نیز صرف و محض بودن وجودش نقض می‌شود. بنابراین خدا در مرتبه ذاتش به همه اشیاء علم دارد.

علامه طباطبائی برای اثبات علم پیشین الهی علاوه بر روش قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» که بر پایه اصالت وجود استوار است، روش دیگری را به کار گرفت. او در این روش، از وجود اطلاقی خدا که نشئت گرفته از وجوب وجود ذاتی است، استفاده می‌کند. چون وجود خدای متعال مطلق است و مطلق پیش از هر مقیدی است، از این رو بر همه وجودها احاطه علمی دارد.

توضیح آنکه: اگر چیزی به ضرورت ازلی موجود باشد و وجودش به هیچ قید و شرطی

مقید نباشد، دارای وجوب ذاتی است و وجوب ذاتی به این معناست که در هر فرضی و با وجود و عدم هر شیئی و با فرض هر حیثیتی، آن چیز موجود است و در موجودیتش به هیچ شرطی نیاز ندارد. لازمه وجوب وجود آن است که وجودش مطلق باشد و لازمه اطلاق وجودش آن است که هر وجودی تحت سیطره وجودی او باشد و نمی توان سیطره وجودی خدای متعال را از هر وجودی سلب کرد؛ و گرنه خدای متعال در وجودش اطلاق نخواهد داشت. پس او در مرتبه ذات مطلقه و غیر محدودش دارای هر کمال وجودی است و چون ذاتش نزد خودش حاضر است، پس او عالم به ذاتش است و علم به ذاتش عین علم او به همه اشیاء است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۰؛ تعلیقه طباطبائی). ازاین رو موجودی که بی هیچ قید و شرطی و به صرف وجود اطلاقش موجود و واجب است، هیچ چیزی از او پنهان نیست و به نحو حضوری همه چیز را واجد است. خداوند به ذات خود عالم است و این ذات شامل هر موجودی که فرض می شود بوده است. بنابراین این علم خداوند به ذاتش، عین علم او به کل اشیاء است. لذا خداوند در هر زمانی، به هر موجودی که فرض شود - حتی مادی - علم دارد.

حال که علم او به اشیاء به نحو تفصیلی اثبات شد، باید توجه داشت که این تفصیل مستلزم تکثر نیست؛ زیرا او بسیط من جمیع الجهات است و نیز او مطلق است که از هر قید رهاست. بنابراین اگر ذات او به دلیل علم تفصیلی اش متکثر و متعدد شود، بسیط نخواهد بود و مطلق هم نخواهد بود؛ زیرا بخشی از ذات او غیر از بخشی دیگر از ذات او خواهد بود و ازاین رو جهت متغایره خواهد داشت و این جهات متغایره، نافی اطلاق اوست. ازاین رو باید گفت علم خدای متعال به اشیاء در مرتبه ذات علم اجمالی (بسیط و غیر متکثر و مطلق غیر مقید به قیودات) است و درعین حال کشف تفصیلی است. یعنی همه چیز در آن حقیقت معلوم و مشهود به علم حضوری اوست بدون آنکه معلوم غیر از ذات او باشد.

علم الهی به اشیاء بعد از ایجاد از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه همانند ملاصدرا و شیخ اشراق، علم خداوند به ماسوای خود بعد از ایجاد را از نوع علم حضوری و در مرتبه خود اشیاء می داند؛ کما اینکه خدای متعال به اشیاء در مرتبه ایجاد علل طولی اشیاپی که خود معلول علل طولی بالاترند، علم حضوری دارد؛ زیرا از نظر علامه، معلول ها عین ربط به علت های خودشان هستند. بنابراین هر شیئی معلول خدای متعال است و خدای متعال به معلول خود در مرتبه خود معلول به او علم حضوری دارد؛

زیرا معلول در مرتبه خودش عین ربط به علت خودش است و خدای متعال در همین مرتبه، ربط همین معلول را به علم حضوری می‌یابد؛ زیرا او خودش را به‌عنوان علت او و طرف ربط او می‌یابد. بنابراین خود ربط و معلول را به علم حضوری می‌یابد که از خودش جدا نیست، بلکه عین ربط به خودش است؛ زیرا امکان ندارد حقیقت وجود ربطی از مربوط الیه خود جدا باشد. همچنین هر یک از معلول‌هایی که در طول معلول‌های بعدی‌اند، خدا به آنها علم حضوری دارد؛ چراکه عین ربط او هستند و این معلول‌ها از آنجاکه مجردند و به خودشان علم حضوری دارند، وقتی خود را به علم حضوری ببینند، معلول‌های خودشان را می‌یابند. بنابراین خدای متعال که به علم شهودی فعلی این معلول‌ها را ببیند، معلول‌های آنها را که هنوز موجود نشده‌اند به علم حضوری می‌یابد و این خود نوع دیگری از علم غیر ذاتی خدا به معلول قبل از ایجاد آن معلول است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۱).

حال اگر در بحث معلوم بپذیریم که مادیات متعلق علم قرار نمی‌گیرند، علم خدای متعال به مادیات از طریق علم به علل مجرده آنهاست (همان). این مطلب بر اساس مبنای ملاصدراست که مدعی است متعلق علم باید مجرد از ماده باشد. اما علامه برای مادیات حرکت توسطه قائل است. حرکت توسطه سبب می‌شود خود مادیات از جهت ملکوتی و تجردی برخوردار شوند و بدین‌سان علم خدای متعال به آنها تعلق می‌گیرد و اضافه می‌کند که خود ملاصدرا هم اعتراف کرده امور طبیعی دارای غایات بوده و غایات خودشان را به نحوی ادراک می‌کنند. بنابراین علم فقط به امور مجرد تعلق نمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۵۹-۲۶۰؛ تعلیقه طباطبائی).

مقایسه نظر علامه طباطبائی و شیخ اشراق در باب علم الهی

همان‌طور که گفته شد، شیخ اشراق علم را ظهور اشیاء برای انوار مجرده می‌داند (تعریف علم). بنابراین اگر اشیاء خودشان انوار مجرده باشند، خودشان نزد خودشان حاضرند و گرنه اشیاء نزد انوار مجرده حاضرند. بنابراین از دیدگاه وی علم حضور و ظهور است، اما نزد ملاصدرا و برخی تابعین او از جمله علامه طباطبائی، در برخی از آرای خود علم حضور و ظهور اشیاء نزد مجرد است. اما خود اشیاء (معلوم‌ها) هم باید مجرد و نوری باشند. بنابراین تفاوت دو دیدگاه در این است که از دیدگاه علامه انوار مجرده به خود مادیات علم حضوری ندارند، بلکه به صور آنها علم حضوری دارند. البته علامه طباطبائی یکی از اقوالی که در مسأله علم باری تعالی مطرح می‌کند، قول منسوب به شیخ اشراق و تابعان اوست. او

ضمن بیان اینکه خدای متعال از نظر اشراقیان علم حضوری به اشیاء مادی و مجرد بعد از ایجاد دارد، می‌گوید که از نظر ایشان خدای متعال علم اجمالی و بدون تفصیل به اشیاء از طریق علم به ذات خود دارد.

علامه دو نقد بر دیدگاه اشراقیان وارد می‌کند:

۱. علم اشراقی به مادیات غیر قابل قبول است؛ زیرا مادی بودن با حضور قابل جمع نیست. البته این نقد، نظر نهایی علامه تلقی نمی‌شود؛ زیرا دیدیم که او بر اساس حرکت توسط علم به مادیات را برای مجرد می‌پذیرد و طبق این دیدگاه رأی علامه با شیخ اشراق در علم به اشیاء به‌طور تفصیلی بعد از ایجاد یکی خواهد بود.

۲. محدود کردن علم تفصیلی خدای متعال به اشیاء بعد از ایجاد، مستلزم نفی علم در مرحله ذات است که این مستلزم نقص در ذات خدای متعال که کامل مطلق است می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۵۳).

بنابراین تفاوت اساسی دیدگاه علامه، مانند ملاصدرا با شیخ اشراق در تعلق علم حضوری و اشراقی به مخلوقات قبل از ایجاد، چه مادیات و چه مجردات است.

از وجود تفاوت دو دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا و برخی تابعان او، از جمله علامه - در آرای در نه‌ایه الحکمه در علم به مادیات - می‌توان استنباط کرد که از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی، ممکن است خدای متعال به مادیات علم حضوری نداشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۸۲). اما علامه در تعلیقه بر اسفار می‌پذیرد که تعلق علم به مادیات برای موجود مجرد بدون مانع است؛ چراکه طبایع مادی دارای غایات بوده و با ادراک برای نیل به آنها در حرکتند.

هر دو فیلسوف، علم خدای متعال به ذات خود را پذیرفته و آن را عین ذات خدای متعال می‌دانند. شیخ اشراق بر اساس آنکه خدای متعال نورالانوار است، نور و ظهور خدای متعال برای خود را نتیجه می‌گیرد و علامه طباطبایی مجرد بودن خدای متعال را دلیل بر علم خدای متعال به ذات خود می‌داند و هر دو فیلسوف، علم خداوند به ذات خویش را به‌نحو حضوری می‌دانند.

علم خداوند به اشیاء و مخلوقات را هر دو فیلسوف پذیرفته‌اند. اما شیخ اشراق با ملاصدرا و تابعان او، در این مسأله اختلاف فراوانی دارند. شیخ اشراق علم الهی پیش از ایجاد به مخلوقات را که ابن‌سینا به‌نحو حصولی و در مرتبه لازم ذات که بعد از مرتبه ذات

است، ترسیم نموده بود نپذیرفت. کما اینکه در مرحله ذات واجب هم علم به اشیاء به نحو تفصیلی را نپذیرفت. البته شاید بتوان به او نسبت داد که وی علم به اشیاء قبل از ایجاد در مرحله ذات را به نحو اجمالی غیر تفصیلی پذیرفته است. علامه در این رأی با شیخ اشراق موافق است که علم خدا به اشیاء قبل از خلق نمی تواند حصولی باشد. از این رو علامه نظریه ابن سینا را در علم حصولی خدای متعال به اشیاء قبل از ایجاد نفی می کند. اما همان طور که گفته شد، شیخ اشراق هم در مسأله علم پیشین الهی تحلیلی ارائه نکرده است.

به نظر می رسد بنا بر دیدگاه شیخ اشراق بر اساس دستگاه فلسفی خاص او که علم حضوری را اشراقی می داند و نتیجه آنکه علم عین معلوم است و تقدیمی بر معلوم ندارد، او نمی تواند تحلیلی برای علم پیشین تفصیلی ارائه دهد. هر چند می توان حدس زد که او بدان قائل است؛ زیرا قبل از خلق، خدا در مرتبه ذات به خود علم دارد. بنابراین به علیت خود به ماسوایش که عین علم به خودش است، علم دارد. پس اجمالاً می داند که خالق ماسوایش است.

اما علامه برهان اقامه می کند که خدای متعال در مرتبه ذات، به ماسوای خود به نحو تفصیلی علم دارد؛ زیرا، اولاً علم کمال است و بسیط الحقیقه هر کمالی را واجد است و ثانیاً او وجود اطلاقی دارد و لازمه وجود اطلاقی آن است که بر هر کمالی و از جمله کمال علم محیط است. بنابراین به همه ماسوای خود علم دارد و هیچ چیزی از علم او غایب نیست. هر دو فیلسوف علم فعلی اشراقی خداوند به ماسوا را به نحو تفصیلی قائلند، نه به نحو صور مرتسمه؛ همان گونه که ابن سینا پیش از ایجاد پذیرفته و همان را پس از خلق هم ثابت می داند.

نتیجه گیری

سهروردی و علامه علم خدای متعال به ذات خود را حضوری می دانند و علم خدا به ماسوایش را به نحو تفصیلی به اضافه اشراقیه در مقام فعل خدا و بیرون ذات حضوری می دانند. هر دو فیلسوف اصلاً قائل به علم حصولی خداوند به ماسوایش نیستند. اما علامه طباطبائی به علم حضوری خدای متعال به ماسوایش در مرتبه ذات واجب به نحو تفصیلی قائل است و مبنای آن را بسیط الحقیقه کل الاشیاء و وجود اطلاقی خدای متعال قرار داده است. در حالی که شیخ اشراق اصلاً به علم الهی در مرتبه ذاتی به ماسوا به نحو تفصیلی قائل نیست. اما هر چند علم اجمالی در مرتبه ذات در عبارات شیخ اشراق یافت نشد و علامه

معتبرف است که نمی توان به شیخ اشراق نسبت داد که او قائل به علم اجمالی در مرتبه ذات نسبت به ماسوایش نیست. اما محتمل است که وی علم اجمالی به ماسوا در مرتبه ذات را بپذیرد؛ چراکه علم خدا به ذات خود، علم به علیت به ماسوایش به نحو اجمال است. اما علم خدا به مادیات بعد از ایجاد از نظر شیخ اشراق قابل قبول است و از نوع علم اشراقی تسلطی است و اما از نظر علامه بر اساس نهیة الحکمة، علم الهی به مادیات تنها از طریق صور آنها در عقول قابل قبول است. اما بر اساس حرکت توسطیه، علم الهی به خود مادیات هم تعلق می گیرد؛ زیرا با حرکت توسطیه از ملکوت برخوردار هستند.

کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی. تهران: نشر مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۲. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات (ج ۱، ۲). چاپ سوم. تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. شیروانی، علی (۱۳۸۶). ترجمه و شرح نهیة الحکمة (ج ۳). چاپ هفتم. قم: بوستان کتاب.
۴. شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. تحقیق حسین ضیایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیة (ج ۱، ۲). چاپ دوم. تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: مطبوعات دینی.
۶. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تحقیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۷. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. _____ (۱۹۸۱ م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة (ج ۶، ۸)، چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۹. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۲۴ ق). نهیة الحکمة. چاپ هجدهم. تحقیق عباسعلی زارعی سیزواری. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۰. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷). نظام حکمت صدرایی (ج ۲). چاپ دوم. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی و دانشگاهی (سمت).
۱۱. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. مهدی محقق. عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق (ج ۲). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.