

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۱۵۰۳۴

نحوه تعلق علم حضوری خداوند به موجودات مادی از نظر سهروردی

رضا قاسمیان مزار*

چکیده

علم الهی مسئله‌ای است که از دیرباز مورد بحث و گفتگوی حکیمان بوده است؛ در این بین سهروردی، خداوند را علت ایجاد موجودات مادی دانسته که همانند هر علت فاعلی دیگری به معالیل خود علم دارد؛ ما در این مقاله با روشی تحلیلی و با هدف تبیین علم خداوند به موجودات مادی بر اساس مبانی سهروردی ابتدا به بررسی علم به ممکنات مادی معدوم و اینکه آنها از طریق وجودشان در بدنه فلک معلوم حقانند می‌پردازیم و سپس علم به مادیات موجود را دنبال می‌کنیم؛ ممکناتی که خود به وجود مادیشان، به صورت حضوری، دفتر علم خداوند محسوب گشته و خداوند از آن جهت که نور الانوار و عین هویت نوری است با اضائه و اشراق خود، آنها را مستتیر، ظاهر و قابل ادراک می‌کند. کلیدواژه‌ها: علم حضوری، علم خداوند، اضافه اشراقیه، سهروردی، هویت نوری.

مقدمه

علم الهی یکی از زیربنایی‌ترین مسائل اعتقادی و در عین حال صعب‌ترین آنها است؛ هیچ یک از اوصاف الهی به اندازه مسئله علم در آثار حکما مورد بحث قرار نگرفته و پیرامون آن نقض و ابرام صورت نگرفته است. اندیشمندان اسلامی در رشته‌های مختلف علمی، چون فلسفه، کلام، عرفان و حدیث به جد این مسئله را دنبال کرده و آن را معروض تدقیقات خود قرار داده‌اند. پیشینه طرح این بحث در فلسفه به زمان افلاطون می‌رسد؛ افلاطون با طرح مسئله عقل، علم را از طریق آن تبیین کرده است؛ آنچه حکیم بزرگ یونان به آن اعتقاد داشت این بود که خداوند از

reza221397@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب

طریق مُثل - که حقایق جدا از ذات او می‌باشند - به موجودات حسی علم دارد (کاپلستون، ج ۱، ص ۱۹۲). این در حالی است که ارسطو، شاگرد افلاطون به کلی منکر علم حق به ماسوای خود شده و خدا را برتر از آن می‌داند که به چیزی خارج از ذات خود بیندیشد؛ حسب عبارت ارسطو، چنانچه خداوند به ماسوی علم داشته باشد باید به وسیله این علم کامل شود و این با کمال مطلق او سازگاری ندارد (ارسطو، ص ۴۰۹). وانگهی خدا نمی‌تواند خارج از خود هیچ متعلقی برای فکر خود داشته باشد زیرا معنی این سخن آن است که او حقیقتی خارج از خود دارد بنابراین خدا تنها خود را می‌شناسد (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۶۱).

در دنیای اسلام، فارابی و ابن‌سینا، با رد نظر افلاطون (نظریه مثل) و نیز ارسطو، خود طرح دیگری در انداخته و به گونه‌ای دیگر به تبیین آن پرداخته‌اند؛ «نظریه صور مرتسمه» ایشان، خداوند را در ازل، واجد صوری می‌داند که علتِ اشیای مادی به شمار آمده و سبب و واسطه علم حق به کائنات است (فارابی، ص ۳۹۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۵). براساس نظر ایشان، علم خداوند به این صور کلی، علتِ علم به موجودات مادی بوده و در خداوند علمی انفعالی - که از طریق احساس حاصل آید - وجود ندارد پس جزئیات مادی، علی‌الوجه الکلی و به گونه‌ای پیشینی - و نه به صورت جزئی و حسی - معلوم خدایند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۰۸-۳۰۷ و ۱۴۰۴، ص ۲۳).

تبیین سینوی از علم خداوند، باعث شد تا متکلمی چون غزالی اشعری نتواند فهم دقیقی از آن داشته باشد و به عمق آن راه پیدا کند و در نتیجه آن را مخالف قواعد شریعت و دین دانست و معتقد بود این نظریه چون مستلزم انکار علم خداوند به جزئیات متغیر است شایسته تکفیر است (غزالی، ص ۱۹۴-۱۹۲)، که البته ابن‌رشد بعدها از نظر ابن‌سینا دفاع کرد و پاسخ اشکالات متکلم اشعری را داد (ابن‌رشد، ص ۲۶۱-۲۵۹) خواجه طوسی نیز - که خود حکیمی مشائی است - نظریه علم الهی ابن‌سینا را نپذیرفت و چندین اشکال در شرح اشارات خود متوجه آن ساخت (طوسی، ج ۳، ص ۳۰۵).

صدرالمتألهین براساس قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و از رهگذر تشکیک وجود و حمل حقیقه و رقیقه، نظریه معروف خود که موسوم به «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» است را عرضه کرد که براساس آن حق تعالی وجود برتر تمام اشیای مادون خود و مشتمل بر آنها می‌باشد، البته نه آن‌گونه که مستلزم کثرت در ذات بسیط وی گردد و وحدتش خدشه دار شود بلکه نحوه وجود این علم، به گونه بسیط اجمالی است به این صورت که او آنگاه که خود را

شهود کند خود را به عنوان وجود برتر حقایق مادون خویش می‌یابد و در سایه این شهود ذات، ماسوی هم مشهود او می‌گردند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۳۲ و ۱۴۲۲، ص ۲۸۲؛ و بی‌تا، ص ۳۶۵).

بیان مسئله

سهروردی برخلاف پیشینیانش که علم به مادیات را از طریق ارتسام صور تبیین می‌کردند نظریه‌ای را پذیرفت که به کلی با دیدگاه رایج متفاوت بود وی همان‌گونه که در معرفت‌شناسی علم بصری را به مادیات حضوری می‌دانست در الهیات بالمعنی الاخص هم علم حق را به گونه‌ای حضوری تبیین کرد.

نظریه معرفتی سهروردی - که باید آن را الهامی دانست که بر قلب وی نازل شده - در پی مکاشفه‌ای اتفاق افتاد که وی معلم اول را ملاقات کرد و در این ملاقات ضمن گلایه از صعوبت مسئله علم، جهت فهم آن از ارسطو طلب ارشاد نمود و معلم الفلاسفه او را در علم نفس به ذات، قوا و بدن خود به علم بدون واسطه و حضوری رهنمون شد. او (شیخ اشراق) نیز که علم حضوری را اولین بار در باب علم نفس به ذات خود مطرح کرده و از این طریق به سر آن آگاهی یافت در مرحله بعد آن را در مورد تمام آنچه که نفس می‌تواند بر آن غلبه و سیطره داشته باشد بسط داد. او علاوه بر این، در علم واجب به مادیات نیز از علم نفس به ذات و بدن خود به عنوان پلی جهت اثبات حضوری بودن علم خداوند به مادیات استفاده می‌کند.

دیدگاه سهروردی در علم حق، از آن جهت که در آن صورت‌های مرتسمه، واسطه علم نمی‌شوند با دیدگاه مشاء و از آن جهت که علم از طریق وجود برتر عالم ماده به آن تعلق نمی‌گیرد با دیدگاه ملاصدرا متفاوت است و از طرف دیگر از آن جهت که مبتنی بر قانون علیت و ضرورت وجود علم علت به معلول است با دیدگاه مشاء و از آن جهت که علمی حضوری است با دیدگاه صدرالمتألهین مشترک است.

منظور از علم حضوری علمی است که معلوم بعینه، خود در محضر عالم حضور داشته باشد حال چه معلوم خود عین عالم و تغایرشان صرفاً اعتباری باشد مانند علم انسان به ذات خود یا عالم و معلوم مغایر باشند ولی نوعی اتحاد بین آن دو وجود داشته باشد مانند علم انسان به حالات نفسانی خود در نظر صدرالمتألهین).

سهروردی و علم خداوند به عالم هستی

سهروردی در جای جای آثار خود علم خداوند به موجودات را مطرح و بر اثبات آن دلیل ذکر می‌کند از نظر وی «تمام عالم صادر از فیض و علم باری تعالی است، پس همه فعل اوست، پس همه مصنوعات و مخلوقات از اویند و یک ذره از ذره‌های عالم از علم او خالی نیست تا حرکت یک تار موی بر تن حیوان و لمحۀ البصری از آدمی و غیر آن (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۸).

برهان اصلی سهروردی بر عمومیت علم خداوند همان برهان ابن‌سیناست که بر اساس آن عالم هستی، فعل و معلول خداوند است و علت، علم به معلول خود دارد پس خداوند علم به عالم هستی دارد.

برهان دیگر او مبتنی بر واجب الوجود بالذات بودن خداوند است که بر اساس آن واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است یعنی همان‌طور که هستی برای او ضرورت ازلی دارد تمام اوصاف کمالی نیز برایش به چنین ضرورتی ثابت است و «هر کمالی برای هستی از آن جهت که هستی است چنانچه مطلقاً موجب تکثر و ترکیبی نشود برای واجب ممتنع نخواهد بود و هر چه برای او ممتنع نباشد [برایش] ضرورت خواهد داشت چون قوه امکانی‌ای در او وجود ندارد و چون ادراک و حیات و ... چنین کمالاتی هستند پس خداوند واجد آنها خواهد بود» (همان، ج ۱، ص ۴۰۱).

انحاء علم واجب تعالی

حکما برای واجب تعالی دو نحوه علم ثابت می‌دانند؛ علم پیش از ایجاد و علم همراه ایجاد (علم مع الفعل)، منظور از علم پیشین علمی است که مقدم بر وجود معلول بوده و مشروط به وجود معلول نیست بلکه خود علت تحقق معلول بوده و به اصطلاح علمی فعلی است؛ علم مع الفعل، علمی است که همراه با معلول بوده و قبل از او وجود ندارد بلکه چنین علمی عین وجود معلول بوده و معلول، خود، علم او را تشکیل می‌دهد لذا از آنجایی که ممکن است معلولات متکثر باشند این علم نیز متکثر بوده و به ازای هر معلولی، علم جداگانه‌ای وجود خواهد داشت.

سهروردی و علم پیشین خداوند

در آثار سهروردی نمی‌توان از علم کمالی ذاتی و پیشین خداوند اثری یافت منظور از علم پیشین،

علمی است که خداوند در ازل و پیش از خلقت موجودات به آنها داشته است؛ آنچه او در مورد علم خداوند می‌گوید ناظر به علم مع الفعل خداوند است در کلمات او تنها از همین نحوه علم سخن رفته و از علم دیگری نمی‌توان در آثار او ردپایی پیدا کرد و چنین علمی را هم نمی‌توان علم ذاتی و کمالی خداوند به حساب آورد چون علم کمالی و ذاتی همانند ذات، حقیقتی ازلی و قدیم است درحالی که موجودات عینی هیچ کدام قدیم ذاتی نیستند که در چنین فرضی یا باید ازلیت علم واجب تعالی را نپذیرفت و علم واجب را حادث دانست یا قائل به ازلی بودن موجودات عالم و خصوصاً مادیات شد که هیچ کدام مورد قبول سهروردی نیست.

به بیان دیگر اگر تمام موجودات عالم، اعم از مادی و مجرد، به وجود عینی‌شان - و نه وجود علمیشان - نزد پروردگار حاضر شوند مستلزم حضور اعیان خارجی نزد واجب تعالی و در مرتبه علم - که همان مرتبه ذات بوده و قدیم است - می‌باشد، از طرف دیگر تردیدی نیست که تمام موجودات مادی حادث ذاتی بوده و مسبوق به عدم ذاتی هستند.

سهروردی و علم پسین به ممکنات

انحاء ممکنات در نظر سهروردی (ممکنات معدوم و ممکنات موجود)

در نگاه سهروردی، ممکنات مادی در دو دسته جای می‌گیرند؛ برخی از آنها ممکنات موجود بوده و در موطن تحقق خودشان که همان عالم ماده است وجود یافته و واجد آثار حقیقی خود هستند و برخی دیگر در موطن مادی خود حضور نداشته و معدوم‌اند؛ حال یا این سنخ ممکنات هنوز زمان وجود مادیشان نرسیده و در انتظار فرارسیدن زمان وجود مادی به سر می‌برند یا اینکه زمان وجودشان فرا رسیده و در عالم طبیعت وجود مادی یافته‌اند اما زمان بقایشان در عالم ماده به پایان رسیده و از عالم ماده خارج شده‌اند لذا هنگام تعلق علم خداوند به آنها در این عالم وجود عینی نداشته و معدوم هستند.

سهروردی در مسئله علم واجب از هر دو سنخ ممکنات سخن رانده و علم حق را در مورد هر دو بررسی کرده است؛ از نظر وی مادیات موجود، در موطن خودشان (عالم ماده) معلوم خداوند هستند و مادیات معدوم، چون در عالم ماده وجود ندارند در عالم دیگری (نفوس سماوی) قرار داشته و علم واجب هم در همین موطن یعنی موطن تحققشان - به آنها تعلق می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۸-۴۸۷). لذا چنین نیست که ایشان چون معدومند متعلق علم خدا واقع نشده و خداوند نسبت به آنها جاهل باشد بلکه آنها نیز معلوم به علم حقتند، آری

این حقایق در موطن مادی‌شان، متعلق علم نیستند چون معلومیت، وصفی وجودی بوده و تنها وجودات به آن متصف می‌شوند اما در موطنی دیگر که همان عالم نفوس فلکی است این مادیات نیز همانند دیگر حقایق موجود، متصف به هستی بوده و متعلق علم خداوند هستند. بر این اساس، بنا به اعتقاد سهروردی، علم حصولی محذوراتی مانند لزوم تکثر ذات خداوند... را در پی دارد لذا تحقق آن به طور مطلق مستحیل می‌باشد چه این علم در واجب الوجود اتفاق بیفتد و چه در ممکنات، به همین منظور باید سراغ نحوه‌ای دیگر از علم رفت که همان علم حضوری بوده و اشکالات و محذورات علم حصولی را ندارد (همو، ۱۳۷۳، ص ۹۹-۱۰۱) لذا وی همان‌گونه که علم انسان به خارج مادی را حضوری می‌داند در علم خداوند نیز چنین دیدگاهی داشته و وزان علم انسان و خداوند را یکی می‌داند (همان، ج ۱، ص ۴۸۷) از دیدگاه او انسان بدون استعانت از صورت و به صرف اضافه‌ای خاص [بین عالم و معلوم] که همان حضور اشراقی شیء نزد عالم است به موجودات مادی علم پیدا می‌کند.

علم حضوری خداوند و ممنوعیت ادراک در ماده

ماده از نظر بسیاری از حکما مانع ادراک است شیخ اشراق آن را فاقد نور و جوهر مظلم دانسته که در ذات خود مقتضی حضور نیست لذا سهروردی همچون دیگر حکما عدم قابلیت ادراک را در مادیات می‌پذیرد اما این به آن معنا نیست که اگر مادی برای خود ظهور ندارد برای موجود مجرد دیگری هم حضور نداشته باشد از نظر وی موجودات مجرد دارای هويت ادراکی و نوری هستند یعنی هم دارای ظهور و هم دارای اظهار غیر یعنی اشراق و پرتو افکنی بر غیر هستند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۹۹؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۶). چنین حقیقتی هر گاه با موجود دیگری مواجه شود و در مقام ادراک آن برآید از طریق اشراق خود بر آن را برای خود حاضر ساخته و نسبت به آن عالم خواهد شد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۹).

جایز است که چیزی شیء دیگر را برای غیرظاهر گرداند - همانند نور عارض که محلی را [برای دیدن انسان] ظاهر می‌کند - و چنین نیست که لازمه ظهور برای غیر ظهور برای خویش نیز باشد و آنگاه که شیء امری را برای غیر ظاهر ساخت شایسته است آن غیر (مدرك) خود برای خود ظهور داشته باشد تا امری دیگری بتواند نزدش ظاهر باشد (همان، ج ۲، ص ۱۱۸).

بر این اساس علت ظهور و ثبوت علم (معلومیت) در عالم ماده و منشأ قابلیت آن برای حضور نزد جواهر عالیه مدبره و قاهره وجود فی نفسه آن نیست بلکه وجود لغیره آن که همان وجود

برای نور مجرد است، می‌باشد؛ به بیان دیگر گر چه مادیات از آن جهت که حضور جمعی ندارند متعلق ادراک واقع نمی‌شوند ولی این غیبت و احتجاب صرفاً هنگامی است که مادیات با هم مقایسه شوند و در این صورت از هم غایبند چون منشاء این احتجاب پراکندگی اجزا و تدرج ذاتی است ولی وقتی با مبادی عالی خود مقایسه شوند عین حضور و وجود جمعی وثبات هستند، لذا مانعی برای ادراک حضوری آنها نیست.

ملاک حضور و علم حضوری خداوند به مادیات

از نظر سهروردی ملاک علم حضوری یا وحدت عالم و معلوم (آن گونه که در علم نفس به خود چنین است) و یا غلبه و سیطره عالم بر معلوم است (همان، التلویحات، ص ۷۳) هر جا که این ملاک وجود داشته باشد علم حاصل شده، علمی حضوری خواهد بود. سهروردی با ترتیب قیاسی از سنخ قیاس اولویت از طریق علم انسان به قوا و بدن خود به اثبات علم واجب به ما سوی از جمله مادیات می‌پردازد او ملاک علم نفس به بدن را تسلط نفس بر بدن دانسته و می‌گوید: اگر ما نسبت به اشیای دیگر نیز همانند بدنمان سیطره و سلطه می‌داشتیم هر آینه می‌توانستیم آنها را همانند بدن ادراک حضوری نماییم (همان، ج ۱، ص ۷۳).

بر این اساس، اگر تسلط نفس بر بدن بیشتر باشد قوا و اجزای بدنی برای نفس حضوری افزون داشته و علم نفس به آنها شدیدتر خواهد بود وقتی علم اشراقی بدون استعانت از هر صورت و اثری و صرفاً در پرتو اضافه‌ای مخصوص که همان اضافه اشراقیه برای نفس انسان است جایز باشد [در این صورت] چنین امری در مورد واجب تعالی که بیشترین تسلط و غلبه و در نتیجه، اضافه اشراقیه را نسبت به عالم ماده دارد به طریق اولی جایز خواهد بود. پس او نیز همانند نفس هم ذات خود را بدون وساطت هر امر زائد و هم اشیای دیگر (مادیات و غیر آن) را این گونه ادراک خواهد کرد (همان، ص ۴۸۷).

واجب الوجود نسبت به عالم ماده دارای قهر و غلبه بوده و بر تمام ماسوی سیطره کامل دارد. «الا يعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر» این امر در نظام هستی شناسانه سهروردی نیز به خوبی هویدا است چرا که در این نظام، موجودات عالی همواره نسبت به موجودات دانی، غلبه داشته و با اشراقات خود بر آنها بقای آنها را تضمین و تأمین می‌کنند؛ بر اساس این دیدگاه، انوار قاهره همواره بر مادون (انوار مدبره) اشراق کرده و بر نوریت آنها می‌افزایند، انوار مدبره نیز بر برازخ وجواهر غاسق اشراق نموده و موجب ظهور و حضور آنها می‌گردند (همان، ج ۲، ص ۱۴۱).

شیخ اشراق این مطلب را با تعبیر ثبوت « قهر و مهر » نیز بیان کرده است؛ از نظر او هر موجودی که در مرتبه بالاتری از هستی وجود داشته باشد نسبت به موجود مادون خود، حالت قهر و غلبه دارد به همین سان موجودات پایین تر نیز نسبت به «اعلون» حالت عشق و محبت دارند (همان، ص ۱۴۳ و ۱۴۸). چون این غلبه و تسلط به گونه‌ای است که تمام حیثیت وجودی موجود زیرین را فرا می‌گیرد از جهت معرفتی، موجب حضور بالکنه عوالم دانی نزد موجود برتر می‌شود علت حضوری بودن علم خداوند به ممکنات معدوم آن است که چون موطن این حقایق، نفس سماوی بوده و در همان موطن به صورت حضوری معلوم حق هستند؛ این از آن روست که نفوس فلکی خود نیز معلوم حضوری حق‌اند و آنچه معلوم حضوری ایشان است نیز معلوم حضوری خداوند است.

ثبات علم حضوری خداوند

علم حضوری خداوند به مادیات گر چه همراه معلوم است، اما باید توجه داشت که این علم با تغییر عالم ماده متغیر نمی‌شود بلکه علمی ثابت است؛ این علم با علم حضوری انسان به مادیات این تفاوت را دارد که علم انسان در عین حال که حضوری است از طریق قوا و آلات ادراکی و در بستر زمان و مکان همراه با وضع خاص به مادیات تعلق می‌گیرد اما خداوند که فرازمانی و فرامکانی بوده در علمش به عالم ماده، نیازی به قوا و آلات نداشته و آنها را به عنوان وسایط به کار نگرفته بلکه از آن منزّه است و لذا علم الهی همانند علم حسی انسان زمانی نبوده و با تغییرات زمانی دچار تغییر نمی‌شود بلکه همانند ذات واجب که ثابت است علمی ثابت بوده و تغییرات عالم ماده در آن تاثیری ندارد (همان، ج ۴، ص ۱۱۹). این از آن روست که علومی که به تبع معلوم خود متغیر می‌شوند علومی هستند که عالم در بستر زمان به آنها متصف می‌شود نه در «لازمان» و علومی که عالم در «لا زمان» به آنها اتصاف پیدا می‌کند - حتی در فرض تغییر متعلق این علوم هم - تغییر معلوم موجب تغییر عالم نمی‌گردد (همان، ج ۱، ص ۱۳۸ و ۱۸۹).

علم حضوری و تفسیر علم به بصر

یکی از اساسی‌ترین ثمرات کلامی ثبوت علم حضوری خداوند به جواهر غاسق، ارجاع علم به بصر در اندیشه سهروردی است؛ آنچه اکثر حکمای پیشین در مورد علم و بصر پذیرفته بودند ارجاع بصر به علم بود؛ آنها هنگامی که علم واجب به مبصرات را تبیین می‌کردند نمی‌گفتند

«واجب الوجود یبصر کذا و کذا» بلکه بصیر بودن او (جل و علا) را به «علمش به مبصرات» تفسیر می‌کردند. دلیل این امر، واهمه‌ای بود که ایشان (حکمای اسلامی) از شائبهٔ ثبوت ادراک حسی و آلات ادراکی برای ذات مقدس او داشتند چون آنچه از ادراک بصری تداعی می‌شود ادراک از طریق قوا و آلات حسی است لذا ایشان عمدتاً به «ارجاع بصر به علم» تمایل نشان داده و از اینکه بصیربودن خداوند را مانند بصیر بودن انسان و حیوان (یعنی از طریق آلات حسی) تفسیر کنند، تحاشی داشتند، این در حالی است که در مورد ادراک بصری انسان و حیوان این امر (الانسان یبصر) جایز بوده و لذا حکما نیز وجهی نمی‌دیدند که تصریح به «ارجاع بصر به علم» نمایند هرچند معنای ابصار نزد ایشان همان چیزی بود که در مورد واجب‌الوجود می‌اندیشیدند یعنی علم به مبصرات.

اما شیخ اشراق متفاوت با آنچه حکما می‌اندیشیدند عمل نمود؛ وی به جای اینکه ابصار را به علم ارجاع دهد، علم را به ابصار ارجاع داد و تحقق علم را به گونهٔ ابصار دانست. شاید دلیل این امر آن بود که آن گونه که علم حضوری را می‌توان از طریق ادراک بصری اثبات و تبیین نمود از طریق انحای دیگر ادراک نمی‌توان چنین کرد؛ یعنی همان‌گونه که خواجه طوسی هم متذکر شده وضوح و شفافیت این امر در ادراک بصری بیش از دیگر ادراکات است، بعلاوه اینکه تنها ادراکی که با نور سروکار دارد، ادراک بصری است؛ نوری که شالودهٔ نظام فکری و معرفتی شیخ اشراق بر آن استوار است. بنابراین چون علم به گونهٔ ابصار اتفاق می‌افتد و در ابصار مشاهدهٔ مستقیم مطرح است پس در علم نیز مشاهدهٔ مستقیم و اشراق حضوری وجود خواهد داشت.

نتیجه

سهروردی - برخلاف پیشینیانش که علم به مادیات را از طریق ارتسام صور تبیین می‌کردند - نظریه‌ای را پذیرفت که به کلی با دیدگاه رایج متفاوت بود وی همان‌گونه که در معرفت‌شناسی علم بصری را به مادیات حضوری می‌دانست در الهیات بالمعنی الاخص هم، علم حق را به گونه‌ای حضوری تبیین کرد.

دلایل سهروردی بر عمومیت علم خداوند، بر این امر مبتنی است که عالم هستی، فعل و معلول خداوند است و هر علتی علم به فعل و معلول خود دارد بعلاوه خداوند واجب‌الوجود بالذات است و واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است یعنی همان‌طور که

هستی برای او ضرورت ازلی دارد تمام اوصاف کمالی نیز برایش چنین ضرورتی دارد، لذا علم به موجودات مادی به عنوان وصفی کمالی ضرورتاً برای خداوند ثابت است. در اندیشه سهروردی مادیات، در دو دسته مادیات موجود و مادیات معدود تقسیم بندی شده‌اند که مادیات معدوم از طریق وجودشان در بدنه فلک و مادیات موجود، خود به صورت حضوری، متعلق علم پروردگار هستند و او همان گونه که علم انسان به خارج را حضوری می‌داند در علم خداوند نیز چنین دیدگاهی دارد؛ بنا بر نظر سهروردی، انسان بدون استعانت از صورت و به صرف اضافه‌ای خاص - که همان حضور اشراقی شیء نزد عالم است - به موجودات مادی علم پیدا می‌کند یعنی موجودات مادی، خود به علم حضوری، معلوم حق سبحانه گشته و دفتر علم او به حساب می‌آیند.

دیدگاه سهروردی با دیدگاه رایج حکما مبنی بر عدم ثبوت حضور در مادیات، منافی نیست و او نیز همانند دیگر حکما ماداً را فی حد نفسه مانع ادراک می‌داند اما این به آن معنا نیست که اگر مادی برای خود ظهور ندارد برای موجود مجرد دیگری هم حضور نداشته باشد این از آن روست که موجودات مجرد، خصوصاً نورالانوار، دارای حقیقت و هویت نوری بوده و دارای خاصیت اناره است، همچون نور، ظاهر بنفسه و مظهر لغیره است حقایق نوری خود موجب ظهور جواهر غاسق شده و ایشان را مستتیر ساخته و قابل ادراک می‌نمایند براین اساس، علت ظهور و ثبوت علم (معلومات) در عالم ماده و منشأ قابلیت آن برای حضور نزد جواهر عالیه مدبره و قاهره وجود فی نفسه آنها نیست بلکه وجود لغیره‌شان است - که همان وجود برای نور مجرد است - مادیات از آن جهت که حضور جمعی ندارند متعلق ادراک واقع نمی‌شوند ولی وقتی با مادی عالیه خود مقایسه شوند عین حضور و وجود جمعی و ثبات هستند، لذا مانعی برای ادراک حضوری آنها نیست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- _____، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، مقدمه و تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات، ۱۴۱۸ ق / ۱۳۷۶.
- _____، *التعليقات*، تحقیق از عبد الرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.

- ابن رشد، *تهافت التهافت*، مقدمه و تعلیق از محمد العریب، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۳.
- ابوحامد الغزالی، *تهافت الفلاسفة*، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- ابونصر الفارابی، *الاعمال الفلسفیه*، بیروت، دارالمناهل، ۱۴۱۳ق.
- ارسطو، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.
- اهری محمد شریف، *انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراق)*، تصحیح حسن ضیائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی، *المشارع والمطارحات*، به تصحیح هانری کربن (این کتاب در ضمن مصنفات شیخ اشراق چاپ شده است)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- _____، *حکمة الاشراق*، به تصحیح هانری کربن (این کتاب در ضمن مصنفات شیخ اشراق چاپ شده است)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- _____، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- صدرالدین دشتکی، *مصنفات دشتکی*، تصحیح عبدالله نورانی، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
- صدرالدین محمدشیرازی (صدرالمتألهین)، *تعلیق بر شرح حکمة الاشراق*، بی تا.
- _____، *شرح الهدایه الاثیریہ*، تصحیح از محمد مصطفی فولادکار، بیروت، موسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱.
- عبدالله مدرس زنوزی، *لمعات الهیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تک جلدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، بی تا.
- کاپلستون فریدریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ج ۳، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومه*، تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶.
- میرزا مهدی آشتیانی، *غررالفرائد (تعلیقات بر شرح منظومه حکمت سبزواری)*، بی تا.

