

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال یازدهم، پاییز ۱۳۹۸، شماره مسلسل ۴۱

پیشینه اشراقی علم الهی از دیدگاه حکمت متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۸/۲۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۴/۶

راضیه نیکی *

سعید رحیمیان **

اساس علم الهی در حکمت اشراق نور، ظهور، حضور و شهود است و تبیین صدرایی علم ذاتی الهی نیز جز این نیست. واجب تعالی از آن رو به خود، علم ذاتی دارد که برای خود، ظاهر و عیان است. مبنای علم به غیر نیز همین نور و ظهور است. نورالانوار در مقام وجوب و غنای خود، بر تمام عالم هستی، سلطه و احاطه دارد؛ چنانکه هیچ موجودی، اعم از زمینی و آسمانی، و مجرد و مادی از این حیطه نوری، وجودی و علمی خارج نیست؛ حتی مادیات و جسمانیات نیز به عین وجود خارجی خود، معلوم خداوند هستند. منظومه فکری توحیدی و قرآنی ملاصدرا نیز هیچ ذره‌ای از ذرات عالم را خارج از این احاطه علمی نمی‌داند و تصریحات خلاف این احاطه و علم حضوری نیز صرفاً راه به توجیه دارند، نه پذیرش.

واژگان کلیدی: علم اجمالی، علم تفصیلی، علم ذات به ذات، علم ذات به فعل، علم به مادیات، عین الربط.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز (niki_r22@yahoo.com).

** استاد دانشگاه شیراز (srahimian@rose.shirazu.ac.ir).

مقدمه

در سیر فکر بشری، همواره بنای نظام فکری جدید بر شانه‌های نظام سابق قرار می‌گیرد. اصول محکم و خدشه‌ناپذیر گذشته، نردبانی می‌شود برای گذر از برخی مفاد محدود و شاید محکوم و مردود به سوی علمی پیراسته‌تر از نواقص و معایب. سیر تاریخ فلسفه اسلامی نیز از این اصل، مستثنا نبوده، سیر فکری سابق، پلی برای رسیدن به افق‌های روشن آینده گشته است. تفکر سینیوی بر شانه‌های ارسطو نشست، تفکر اشراقی بر دوش سینیوی و اندیشه صدرایی بر نردبان نور و ظهور اشراقی عروج نمود. در این نوشتار به طور خاص، به مبانی اشراقی مکتب صدرالمتألهین در باب علم خداوند می‌پردازیم؛ مبانی‌ای که از شیوه فکری شیخ اشراق اخذ شد و در نظام فکری توحیدی صدرایی به شکوفایی رسید.

پیش از ورود به بحث و تفکیک اقسام مراتب علم الهی، از باب مقدمه می‌گوییم که دو گونه می‌توان به موجودات عالم نظر داشت: یکی آنکه، تنها به وجه فقری و عین الربطی آنها نگریم و برای آنها هیچ ذاتی مستقل از ذات الهی قائل نشد؛ چراکه وجودهای رابط اساساً فاقد ذات‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، بخش ۴ از ج ۶: ۴۵۱). دیگر آنکه، تنها به وجه غنای موجودات نظر داشت و آنها را وجهی غنی از خدای غنی خویش برشمرد. این دو نظر، همان دو وجهی است که امام حسین علیه السلام در دعای عرفه بدانها اشاره دارد: «الهی کیف لا افتقر و أنت الذی فی الفقراء أقمتنی، أم کیف افتقر و أنت الذی بجدک أغیتنی» (قمی، ۱۳۷۲: دعای عرفه). حال اگر به وجه اول به هستی و مخلوقات نظر شود، جایی برای هیچ غیری نمی‌ماند: «کان الله و لم یکن معه شیء، الان کما کان». (آملی، ۱۳۶۸، ۵۶ و ۶۹۶) و «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ نُورًا لَا ظِلَامَ فِيهِ ... وَ كَذَلِكَ هُوَ الْيَوْمَ وَ

كَذَلِكَ لَا يَزَالُ أَبَدًا؛ حق تعالی موجود بود و چیزی غیر از او نبود. نوری بود بدون ظلمت ... و اکنون نیز چنین است و تا ابد نیز چنین خواهد بود» (شیخ صدوق، ۱۳۵۷: ۱۴۱)؛ البته با این دید، هرچند آفرینشی خارج از ذات مطرح نمی‌شود، کثرت نیز انکارشدنی نیست. انکار کثرت، سفسطه‌بافی و انکار حق حقیقی است (بقره: ۲۶). کثرت هست، اما کثرتی که جز «هو» نیست: «یا هو، یا من لا هو إلا هو» (شیخ صدوق، ۱۳۵۷: ۴۹).

به بیان اهل بیت علیهم‌السلام علم پیشین خداوند به مخلوقات، همچون علم پس از خلقت است: امام باقر علیه‌السلام فرمود: «كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَا شَيْءَ غَيْرِهِ وَ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِمَا يَكُونُ. فَعَلِمَهُ بِه قَبْلَ كَوْنِهِ، كَعَلِمَهُ بِه بَعْدَ مَا كَوْنِهِ؛ خداوند بود در حالی که هیچ چیز نبود. پیوسته عالم به کائنات بود، به گونه‌ای که علم او به آنها قبل از ایجادشان، مانند علم او به آنها پس از ایجاد است» (همان: ۱۰۷). در حقیقت بنا بر آیاتی مانند «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) مخلوقات که عین فقر و ربط به خدای غنی خویش‌اند، چیزی جز رشحات و اشعات وجود خورشیدگونه او نیستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۸۰). گرچه طبق این دیدگاه، ابتدا چنین به نظر می‌رسد که جایی برای مراتب علم الهی و تقسیم و تفکیک آن باقی نمی‌ماند، اما چنین نیست. در واقع زمانی با نفی وجود کثرات، علم به آنان سالبه به انتفای موضوع خواهد بود که اثبات وحدت حقیقی وجود، دقیقاً برابر با انکار وجود هرگونه کثرت و ظهور در عالم هستی باشد که این دیدگاه به اعتقاد ملاصدرا کفری آشکار و از آن جهله صوفیه است (همان، ج ۲: ۳۴۵). بر اساس عرفان و معرفت حقیقی، به‌هیچ‌روی نمی‌توان پا بر بداهت نهاد و مطلقاً کثرت را نفی کرد. آنچه نفی می‌شود، کثرت وجود است، نه کثرت ظهور

متجلی در کثرات عین الربطی. اتفاقاً یکی از استدلال‌هایی که ملاصدرا برای اثبات علم پیشین خداوند به کثرات ارائه می‌دهد، بر همین امر، یعنی وجود عین الربطی کثرات و کثرت ظهوری آنها مبتنی است.^۱

اما بر اساس دیدگاه دوم که برای کائنات و کثرات، نوعی غیریت و استقلال وجودی از ذات خداوند قائل است، بر مراتب علم الهی و تقسیمات آن هیچ شبهه‌ای مترتب نمی‌شود. از این نظر، مراتب علم الهی بدین ترتیب قابل تقسیم است: الف) علم الهی به ذات خویش؛ ب) علم الهی به غیر ذات، مشتمل بر علم پیش از آفرینش (علم پیشین) و علم پس از آفرینش (علم پسین).

۱. علم ذات به ذات

نخستین فیلسوفی که از علم خداوند بحث کرده، فارابی است که در فصوص الحکمة و آراء اهل مدینه فاضله به این امر پرداخته است. بعدها ابن سینا نیز این بحث را با ابتنا بر «علیت» پیش گرفت؛ به این بیان که «واجب الوجود، علته العلی عالم است. او به خود، علم دارد و از آنجا که علم به علت، مستلزم علم به معلول است، به تمام معلول‌هایش نیز علم دارد» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۲۹؛ ۱۳۷۹: ۵۹۵). البته مقصود از علم در اینجا، علم حصولی ارتسامی است؛ علمی که واجب‌تعالی مبراً از آن است. از این رو، یکی از انتقادهای اساسی وارد به حکمت مشاء، همین نکته است.

متکلمان و مشائیان، علم را نوعی کیف نفسانی می‌دانند؛ یعنی اولاً، علم از سنخ ماهیت است، نه وجود و ثانیاً، این ماهیت از مقوله عرض است، نه جوهر؛ علم واجب به ماسوی نیز حصولی و برآمده از صور مرتسمه است. اما از نظر

۱. این استدلال و استنباط در ادامه به نحو مشروح، مورد بحث قرار می‌گیرد.

شیخ اشراق، علم که همان ظهور است، امری حضوری، شهودی و بی واسطه بوده، از طریق ابصار، به نحو انکشاف و اضافه اشراقی محقق می‌شود. علم حق تعالی به اشیاء نیز همان ظهور و عیان بودن آنها برای اوست که با عدم حجاب تحقق می‌یابد. از نظر وی، علم واجب به ماسوی در مرتبه ذات عین ذات و در مرتبه فعل، عین فعل است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۰۳) و تمام موجودات به وجود خارجی خود، مشهود و معلوم واجب تعالی هستند. بنابراین، از نظر شیخ اشراق، علم و ادراک که از طریق ابصار و رؤیت محقق می‌شود، به نحو اضافه اشراقی است، نه از طریق «خروج شعاع» (قول ریاضیون) یا «انطباع» (قول مشائین) (همان، ۴۱۶). اضافه اشراقی‌ای که میان نفس و مبصر واقع می‌شود، اضافه‌ای است که در آن، اضافه، عین مضاف‌الیه است. دو طرف اضافه، دو شیء مستقل از هم نیستند، بلکه دو وجه از یک شیء‌اند. اضافه اشراقی در واقع همان تجلی حق تعالی در اشیاء و ماهیات است (امام خمینی، ۱۴۰۶ق: ۳۰۲).

نزد صدرالمتهلین نیز علم، مساوی و بلکه مساوق با وجود بوده، هیچ سنخیتی با ماهیت و احکام آن ندارد. از این رو، علم مانند وجود، امری وجدانی و بی نیاز از تعریف است که هویت آن، همان انبیت آن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳: ۲۷۸-۲۷۹). از دیدگاه ایشان، نسبت علم الهی به موجودات به نحو ذاتی و ضروری است، نه امکانی و حصولی. در واقع همچنان‌که علة‌العلل برای وجود کثرات، احاطه، قیومیت، ضرورت و وجوب دارد، در خصوص تمام کیفیات وجودی آنها که همان علم به آنهاست، نیز چنین احاطه و ضرورتی دارد. بنابراین، معلومیت موجودات به سبب معلومیت ذات باری تعالی بر خود که مبدأ وجود آنهاست، بالذات است. او بذاته به همه اشیاء عالم بوده، بلکه ذات او، عین علم به اشیاء

است: «فذاته علم بجميع الاشياء» (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۲). علم خداوند به همه اشياء، حقیقتی واحد است و واجب تعالی به وجود و علم بسیط و واحدش، به همه چیز علم، احاطه و اشراف دارد (همو، ۱۳۴۱: ۲۲۴): «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» (کهف: ۴۹).

۱-۱- دیدگاه حکمت اشراق

از دیدگاه همه فلاسفه اسلامی اعم از مشائی، اشراقی و صدرایی، واجب تعالی به ذات خود علم دارد. این علم در مقام مصداق، عین ذات الهی و عین دیگر صفات ذاتی اوست. همان گونه که ذات الهی بسیط است، علم او نیز که عین ذات اوست، صرف و بسیط است (فارابی، ۱۳۶۲: ۹۵؛ ابن سینا، ۱۳۵۴: ۳۲). مشائیان علم الهی را به ذات خود به عدم غیبت و تجرد ذات از ماده برمی گردانند، اما بنا بر دیدگاه شیخ اشراق، غیبت نداشتن و مادی نبودن (تجرد)، اموری سلبی است و با علم الهی متناسب نیست. از این رو، او علم ذاتی را به «نوریت لفسه» و ظاهر بودن ذات برای خود ارجاع می دهد: «الحق فی العلم هو قاعدة الاشراق و هو أن علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۲). بنا بر بیان آیات و روایات نیز ذات الهی جز نور، حیات، علم و حق نیست: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) و «هو نورٌ لا ظلمةَ فيه و حیاتٌ لا موتَ فيه و علمٌ لا جهلٌ فيه و حقٌ لا باطلَ فيه». (شیخ صدوق، ۱۳۵۷: ۱۴۶)

شیخ اشراق برای اثبات علم الهی به ذات خود، دو استدلال ارائه می دهد:

استدلال اول:

- واجب تعالی نورالانوار است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۶۵).

- هر نور محضی در مقام ذات خود، ظاهر و مظهر است، بدون اینکه نیاز به

غیری داشته باشد.

- ظهور، عین علم است.

- بنابراین، واجب تعالی عین علم و ظهور است و این علم، زاید بر ذات نیست

(همان: ۱۲۴).

به باور شیخ اشراق، علم خداوند به ذاتش، برترین مرتبه خودآگاهی است؛ زیرا نورالانوار به عنوان شدیدترین نور در سلسله مراتب تشکیکی انوار، شدیدترین ظهور را برای خود و دیگران دارد. هرچه شدت نور بیشتر باشد، ظهور آن بیشتر و در نتیجه، علم به ذات بیشتر است. بنابراین، نورالانوار برترین علم و خودآگاهی را داراست (همان: ۱۳۶).

استدلال دوم:

- شیخ اشراق این استدلال را برگرفته از رؤیای صادق و ملکوتی خود می‌داند

(همان: ۱۷۲):

- هر کمالی (از جمله علم به خود) که برای موجود بما هو موجود صادق

باشد و موجب تکثر نگردد، به امکان عام برای واجب‌الوجود نیز صادق است.

- هر وصف کمالی که به امکان عام بر واجب حمل شود، ضرورتاً بر او

صادق است.

- بنابراین، علم به خود نیز برای واجب تعالی به نحو ضروری، صادق است

(همان: ۴).

۱-۲- دیدگاه حکمت متعالیه

صدرالمتألهین نیز ملاک علم را نور، ظهور و حضور می‌داند. از دیدگاه وی،

هر ذات مجردی برای خود حاضر است و از آنجا که حقیقت علم چیزی جز

حضور معلوم برای عالم نیست، هر ذات مجردی، معقول ذات خویش است.

به علاوه، هر موجودی از حیث وجود قوی تر و برتر باشد، از حیث عقل و معقول تام تر و از حیث تعقل خود، شدیدتر است. بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا، علم الهی به ذات خویش، کامل ترین و شدیدترین علوم از حیث نور و ظهور است. همان گونه که وجود ممکنات در وجود او مستهلک است، علم به ممکنات نیز در علم ذاتی او به خویش مستهلک است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۶۴). در واقع ملاصدرا برای اثبات علم حق تعالی به ذات خود، از اصل اتحاد عاقل و معقول (عالم و معلوم) استفاده می کند. ذات الهی که همان عالم است، نزد خویش حاضر است. این حضور، عین علم است و علم نیز به اعتباری همان عالم و همان معلوم است. بنابراین، ذات الهی به خود عالم است (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۴-۲۵).

۳-۱- تطبیق و مقایسه دو حکمت در علم ذات به ذات

چنان که خواهیم دید، اساس علم الهی به ذات خویش در هر دو مکتب اشراقی و صدرایی مبتنی بر نور، ظهور و حضور ذات برای ذات است. ذات الهی عین نور و ظهور است؛ هم ظاهر و هم مظهر است. همچنان که برای خود عیان است، کائنات نیز در پرتوی نور او عیان اند. از این رو، هم به خود عالم است و هم به تمام غیر خود.

۲- علم به غیر ذات

۲-۱- علم پیش از ایجاد

۲-۱-۱- دیدگاه حکمت اشراق

علم به غیر ذات یا همان علم به موجودات، مشتمل بر دو حوزه علم پیش از ایجاد و علم پس از ایجاد است. چنان که بیان شد، از نظر شیخ اشراق، علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء، عین وجود آنهاست. به تعبیری، علم هر موجودی از موجودات، اعم از مادی و مجرد، به وجود عینی خود، عین علم حق تعالی است

(سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۷۲-۷۳). این علم خداوند به اشیاء پس از ایجاد آنهاست، ولی وی تصریحی در باب علم تفصیلی پیش از ایجاد ندارد. همین عدم تصریح، برخی را بر آن داشته تا به قول انکار این علم از سوی سهروردی قائل شوند؛ از جمله ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۷۹)، حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۱۶۹)، حکیم زنوزی (زنوزی، ۱۳۶۱: ۳۵۰) و علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۲۷).

اما در حقیقت با در نظر گرفتن مبانی نظری حکمت اشراق، می‌توان به نتیجه‌ای خلاف این رسید؛ همچنان‌که امثال شهید مطهری بر این عقیده‌اند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۳۲۵). باور به علم پیشین حق تعالی در مقام ذات به همه اشیاء، یکی از لوازم جدایی‌ناپذیر تفکر اشراقی است و آنچه در این حکمت مردود و ممنوع است، علم تفصیلی همراه با کثرت، ترکیب و تمایز وجودی اشیاء در متن ذات باری تعالی است، نه علم اکمل و اتم او به حقایق اشیاء در مقام ذات (ایمانپور، ۱۳۸۷، ۸-۹).

از جمله استدلال‌هایی که علم پیشین الهی را در حکمت اشراق اثبات می‌کند، این استدلال و استنباط است: نورالانوار نور محض است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۲۷)؛ نور محضی که صرف و بسیط است و هیچ کمالی را فاقد نیست (همان، ج ۱: ۳۹۴ و ۴۲۱)؛ نور بسیطی که «لیس ذاته لشیء و له ذات کل شیء» (همان: ۵۵) و «أنه کله الوجود و کل الوجود» (همان: ۳۵). این ذات صرف و بسیط، عین وجود، ظهور و علم است. در نتیجه، ذاتاً مشتمل بر تمام حقایق کائنات و علم به آنهاست. همچنین در استدلال و استنباطی دیگر می‌توان گفت اشیاء در حقیقت، لمعات و رشحات وجود نورالانوار هستند (همان: ۳۸) و اوست که افاضه‌کننده

وجود و کمالات وجود آنهاست (همان: ۱۶۶). از سویی معطی شیء، واجد تمام وجود و کمالات آن به نحو اعلی و اشرف است و محال است فاقد کمال، معطی آن باشد (همان: ۴۱). بنابراین، وجود محض واجب تعالی، در مقام ذات بسیط خویش، واجد وجود و کمالات اشیاء، از جمله واجد علم به تمام انحاء وجودی آنها و نیز علم پیشین تفصیلی به آنهاست: «و له الکمال المطلق» (همان: ۳۹۹).

۲-۱-۲- دیدگاه حکمت متعالیه

نظر ملاصدرا درباره چگونگی علم الهی پیش از آفرینش عبارت است از «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی». مبنایی که وی در اینجا برای اثبات مقصود خود از آن استفاده می‌کند، قاعده «بسیط الحقیقه» است: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۹۳). ذات الهی در عین بساطت، واجد تمام کمالات معلول‌های خویش است، بدون آنکه این واجدیت، موجب کثرت یا حلول و اتحاد در ذات شود. پس وجود کائنات به حمل حقیقه و رقیقه بر ذات واجب تعالی حمل می‌شود. در نتیجه، آن ذات بسیط در عین اجمال و بساطت، درباره تمام مخلوقات خود، علم تفصیلی دارد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۶۸-۲۷۱). چنین این برهان بدین ترتیب است:

- واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه است (همان: ۱۱۰).

- عدم بساطت، به ترکیب و امکان خواهد انجامید که منافی وجوب

وجود است.

- بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء است.

- پس واجب‌الوجود کل الاشیاء است.

- از سویی واجب‌الوجود به خود، علم حضوری دارد.

- پس واجب‌الوجود به کل الاشیاء نیز علم حضوری دارد. بسیط حقیقی، واجد تمام حقایق و لوازم اشیاء پیش از ایجاد آنها نیز هست؛ درغیراین صورت، فاقد کمال خواهد بود که خود، مستلزم ترکیب ذات بسیط الهی از وجدان و فقدان است. بنابراین، خدای متعال که کمالات تمام اشیاء را به نحو اعلی و اشرف داراست، با مشاهده خود، همه اشیاء و کثرات را که در ذات بسیطش منظوم است، مشاهده می‌کند و بدانها عالم است. بدین ترتیب حق تعالی، به اشیاء علم تفصیلی پیشین دارد، بدون اینکه این تفصیل، موجب کثرت در ذات او شود (همان: ۲۴۸-۲۴۹) و به بساطت آن خدشه وارد آید (همان، ج ۳: ۳۳۷). تفصیل حاصل، تفصیلی مفهومی است؛ مفاهیمی که مصداقاً موجود به یک وجودند (همان، ج ۶: ۲۷۱).

طریق دیگری که ملاصدرا در این اثبات از آن بهره می‌جوید، تحلیل و ترفیق رابطه علت به تجلی و تشان است. در این تحلیل، معلول امری منفک و مستقل از علت تام خود نیست، بلکه در حقیقت جلوه، ظهور و شأنی از آن است، و اما استدلال آن:

- واجب‌تعالی، علت وجودی معلول‌های خویش است.

- علت، حقیقت معلول را در ذات خویش دارد.

- در نتیجه، واجب‌تعالی، واجد حقیقت معلول‌های خویش است.

پس، از آنجا که واجب‌تعالی به ذات خود عالم است و علم به علت، مستلزم علم (حضوری) به معلول است، پس به حقیقت معلول‌های خود نیز علم (حضوری) دارد (همو، ۱۳۵۴: ۱۹۰). در واقع، علم به ذات بعینه، علم به مظاهر و شئون (اعم از شئون ذاتی، صفاتی و اسمائی) است: «فَعَلِمَهُ بذاته، عین علمیه

بِکُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۷۰، تعلیقه علامه طباطبائی).

اساساً در منظومه فکری ملاصدرا، حقیقت معلول چیزی جز عین ربط و فقر به علت نیست. معلول ذاتاً در علت خود، هالک، فانی و منطوی است؛ شأنی از شئون علت و طوری از اطوار اوست (همان: ۱۰۹): «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (تقصیر: ۸۸). واجب تعالی کل الاشیاء است. نور تمام اشیاء است. نور اوست که در همه ماهیات و کثرات جاری است. هیچ ذره‌ای از ذرات عالم از ذیل احاطه و نوریت او خارج نیست.

۲-۲- علم پس از ایجاد

۲-۲-۱- دیدگاه حکمت اشراق

از دیدگاه شیخ اشراق، علم از طریق «ابصار و رؤیت» واقع می‌شود. «ابصار» به معنای مقابله و عدم حجاب^۱ میان بیننده و شیء است. با این مقابله و اضافه اشراقی، ارتباطی حضوری و شهودی محقق گشته، شیء منظور، مورد ابصار و علم قرار می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۳). البته از آنجا که هیچ حجاب و مانعی میان خدا و مخلوقات او قابل تصور نیست، همه اشیاء نزد او ظهور و حضور دارند. بنابراین، نورانیت خدا، رؤیت و علم او تماماً یکی است. به طور کلی شیخ اشراق، نحوه علم پس از ایجاد را دو گونه به تصویر می‌کشد:

(۱) اشراق حضوری نورالانوار به اشیاء خارجی

نورالانوار به تمام موجودات، اعم از مادی و مجرد، علم حضوری شهودی دارد؛ یعنی تمام اشیاء در همه مراتب عالم هستی به نحو اضافه اشراقی، معلوم حق تعالی هستند. به تعبیری، علم تفصیلی نورالانوار به اشیاء، همان حضور اشیاء

۱. البته در حکمت اشراق قید «عدم وجود حجاب و مانع» که امری سلبی است، آن گونه که در حکمت

مشاء به عنوان قیدی اصلی مورد توجه قرار گرفته، مطرح نیست.

نزد وی است (همان، ج ۱: ۴۱۷-۴۱۸؛ ج ۲: ۱۵۲) و تعدد اضافات نیز به هیچ عنوان موجب تکثر در ذات احدی او نخواهد بود؛ چراکه این اضافات، ذاتی او نیست (همان، ج ۱: ۴۱۸). بنابراین، نورالانوار به تمام موجودات که لمعات و اشراقات وجود او هستند، سلطه اشراقی و قهر نورانی دارد (همان، ج ۴: ۷۵)؛ زیرا همه آنها اعم از مجرد و مادی، لازم ذات او هستند (همان، ج ۱: ۷۲). مناط علم نیز همین احاطه قیومی و اضافه اشراقی است.

شیخ اشراق در اینجا از تعمق در نفس بهره می جوید. به بیان ایشان، نفس احاطه اشراقی و علم حضوری به خود و قوای خود دارد و از این رو، هرچه تسلط نفس بر بدن بیشتر باشد، حضور قوا و اجزای آن برای نفس شدیدتر خواهد بود (همان، ج ۱: ۷۳). این امر برای هر مجردی صادق است و اعلی درجه تجرد و احاطه وجودی نیز از آن واجب تعالی است. بنابراین، واجب تعالی به طریق اولی ذات و لوازم ذات خود را که همان موجودات عالم هستی باشند، بدون نیاز به هیچ امر زایدی درک می کند و به آنها علم دارد.^۱

(۲) علم نورالانوار به مبادی اشیاء

نورالانوار با علم به مبادی اشیاء، به خود آنها نیز علم دارد؛ به این نحو که تمام صور عالم مادی در عوالم بالاتر هست و حق تعالی افزون بر علم به اشیاء در مقام و مرتبه خود، به آنها از طریق متعلقاتشان نیز علم دارد. در واقع از آنجا که خداوند به افلاک و مبادی عقلی، اضافه اشراقی و علم حضوری دارد، به صور علمی منقوش در آنها نیز علم دارد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۰).

۱. مستند به این قاعده مشهور که «کل کمال مطلق للموجود من حیث هو موجود، لا یمتنع علی الواجب

الوجود فیجب له» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۸۷).

چنین گستره و احاطه علمی برای خداوند همان جامعیت مطلقه علم اوست؛ چراکه به نحو اول، تنها علم به اشیاء و امور حاضر تعلق می‌گیرد، اما بدین نحو با علم به متعلقات حوادث گذشته و آینده (صورت‌های ثابت آنها)، آن حوادث نیز معلوم او خواهند بود (همان). بنابراین، از دیدگاه اشراقی، علم واجب‌تعالی به ذات خود عبارت است از «ظهور و حضور ذات برای ذات» و علم به اشیاء «ظهور و حضور آنها برای ذات»؛ به این نحو که یا خود اشیاء و یا مبادی آنها معلوم و مشهود حق‌تعالی هستند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۳).

۲-۱-۲-۲- فاعلیت بالرضا

شیخ اشراق در باب علم الهی به «فاعلیت بالرضا» معتقد است (همان: ۱۵۰-۱۵۳). در این فاعلیت، حق‌تعالی علم تفصیلی حضوری به افعال خود دارد و این علم، عین فعل اوست، بدون قصد زاید بر ذات (همان: ۱۲۸-۱۳۷). آفرینش در واقع اشراق و فیضان نور از نورالانوار است. این فیضان و فاعلیت پیوسته، همچون پرتوافکنی خورشید مقتضای ذات اوست (همان، ج ۱: ۴۲۹-۴۳۳). به دلیل همین اقتضای ذاتی و نیز اطلاق و نامتناهی بودن کمالات نورالانوار، این آفرینش و فیضان الی‌الابد ادامه می‌یابد، بدون اینکه نقص و کاهش در مبدأ پدید آید (همان، ج ۲: ۱۲۸ و ۱۸۱).

عنایتی که شیخ اشراق از ذات خداوند سلب و برای مفارقات عقلی اثبات می‌کند، همان عنایت مشائی به معنای علم حصولی برگرفته از صور ارتسامی زاید بر ذات است که به ایجاد کثرت، ترکیب و نیاز در ذات الهی می‌انجامد.^۱ همچنین

۱. برخی بیانات ایشان شواهدی بر این امر است. ایشان می‌فرماید: «فعلوم المبادی بکیفیه نظام الكل و ما یجب أن یكون علیه هو العناية و فی الاول لاتزید علی ذاته و عدم غیبه عن ذاته و لوازمها و فی

آنچه او تحت عنوان علم اجمالی از ذات الهی نفی می‌کند، علم اجمالی متضمن قوه (همان، ج ۱: ۴۱۰) و به تعبیر حکیم سبزواری، علم اجمالی به معنای «اقتصار» است، نه علم اجمالی به معنای علم بسیط (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۶۲، تعلیقه حکیم سبزواری).

۲-۲-۲- دیدگاه حکمت متعالیه

با توجه به دیدگاه ملاصدرا درباره موجودات عالم هستی، تحلیل و تبیین علم خداوند پس از آفرینش بسیار روشن خواهد بود. ملاصدرا ماهیات و کثرات را شئون، فنون و اطوار وجود الهی می‌داند؛ کثراتی که به نفس خویش عین فقرند. این فقر، ربط و وابستگی به معنای حضور پیوسته آنان نزد ذات حق تعالی و در نتیجه، علم همیشگی وی بدانهاست. اساساً علم به شیئی که عین فقر و ربط به ذات الهی است، جز از طریق علم به آن ذات و ملاحظه ارتباط و وابستگی آن فقر به آن غنی ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۴۶). در واقع وجود لابشرط، آن غنی‌ای است که در تمام ماهیات و کائنات، ساری و جاری است (طباطبائی، ۱۳۵۹، ج ۳: ۳۱-۴۱)؛ او که حدی ندارد و با همه ممکنات و مقیدات قابل جمع است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، بخش ۴ از ج ۶: ۱۶۷-۱۶۸): «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ». (حدید: ۴).

العقول يجوز أن تكون نقشاً زائداً» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۷۵) و در بیانی دیگر: «آنچه ذات حاصل منها الوجود علی أتم النظام» (همان: ۴۶۵) و نیز: «مبدأ فیضان تمام موجودات بر وجه نظام کلی در همه عوالم، علم اوست» (همان، ج ۳: ص ۴۱۵).

۱. نه مانند فلاسفه که وجود خداوند را وجود بشرط لایی می‌دانند که جدا و مستقل از هر ماهیت و ممکن در اعلامرتبه وجود قرار دارد و با هیچ موجودی قابل جمع نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۶۷-۱۶۹).

برای چنین وجود نامحدودی، هیچ حجابی قابل تصور نیست. نه خود، محدود است و نه چیزی از او محجوب. آن ذات صمدی، واقعیت مطلق است که با احاطه وجودی و قیومی خود، همه واقعیت‌ها را دربردارد؛ به گونه‌ای که علم او به واقعیت مطلق، خود عین علم او به تمام واقعیت‌های محدود و مقید است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، بخش ۴ از ج ۶: ۱۹۸-۲۰۰).

۲-۲-۱- علم واجب تعالی به مادیات و جزئیات متغیر

شیخ اشراق با گذر از دیدگاه حصولی مشائیان^۱ بر این اعتقاد است که اشیاء مادی و مجرد به نفس وجود خود نزد نورالانوار حضور دارند و همین حضور، علم او به آنهاست. دلیل این حضور، سلطه و احاطه نوری و وجودی خداوند به مخلوقات است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۷۲-۷۳). به تعبیر شیخ اشراق «واجب الوجود، مجرد از ماده است و اشیاء برای او که مبدأ آنها و مسلط بر آنهاست، حاضرند؛ زیرا ماسوی، لازم ذات خداوند هستند. ذات و لوازم ذات نیز از او پنهان نیستند و همین امر، یعنی تجرد و عدم غیبت از ذات و لوازم ذات، علم و ادراک حق تعالی است» (همان: ۷۲). حکیم سبزواری نیز با شیخ اشراق هم‌رأی است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۰۵) و مادیات را نیز متعلق علم بی‌واسطه الهی می‌داند.^۲

۱. از دیدگاه مشائیان، علم الهی به جزئی بما هو جزئی تعلق نمی‌گیرد، بلکه به نحو کلی و از طریق علم به اسباب و علل آن جزئیات تعلق می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۴).

۲. «از آنجا که ذات حق تعالی، علت ماسوی، اعم از مجردات و مادیات است و از طرفی، علم حق تعالی به ذات، علت علم او به ماسوی است و این دو (ذات حق تعالی و علم او) حقیقت واحدی است، پس ذات معلول و علم حق به معلوم نیز حقیقت واحدی است. به این ترتیب هر موجودی، عین فعل و عین علم الهی است» (سبزواری، ۱۴۱۳: ق: ۱۶۹).

ملاصدرا به ظاهر این نظر شیخ اشراق را نمی‌پذیرد و اتفاقاً یکی از اشکال‌هایی که بر او وارد می‌کند نیز همین امر است. به بیان ملاصدرا، اجسام طبیعی و صور و عوارض مادی به دلیل غیبت و احتجاب اجزای آنها از یکدیگر و نداشتن حضور جمعی برای خود و دیگران نمی‌توانند متعلق علم حضوری واجب‌تعالی واقع شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۵۰ و ۱۶۳). از نظر او، این امور، بالذات مورد علم الهی واقع نمی‌شوند، مگر از طریق صور منتزع و مثال‌های حسی یا عقلی خود (همان: ۲۵۹-۲۶۰ و ۱۶۴). بنابراین، معلومیت آنها بالعرض است، نه بالذات (همان: ۲۹۹).

علامه طباطبائی نیز در ظاهر بر این نظر است. از دیدگاه ایشان نیز مادیت با حضور و مدرک واقع شدن قابل جمع نیست (طباطبائی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۲۷ و ۳۲۳). شاید دلیل مخالفت ظاهری این دو حکیم، مماشیات با نظر بیشتر فیلسوفان و متکلمان بوده یا همان‌طور که ملاصدرا در *اسفار* اشاره می‌کند، از باب سهولت تعلیم و حفظ مراتب عام‌تر علم باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۰۱).

اما با توجه به مبانی فکری این بزرگان، باید گفت نظریه نهایی ایشان، پذیرش و تأیید نظریه شیخ اشراق است؛ یعنی مادیات و جسمانیات نیز بنفسه، معلوم حضوری حق‌تعالی هستند و از حیطة علم الهی خارج نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، بخش ۳ از ج ۶: ۹۷). ملاصدرا در *شواهد الربوبیه* علم الهی را به اشیاء عین وجود خارجی آنها برشمرده است؛ به این علت که جهت فاعلیت خداوند درباره اشیاء، عین جهت عالمیت او به آنهاست. پس وجود اجسام و مادیات برای او، عین علم به آنهاست، نه حجابی بر علم به آنان: «أنَّ علمَه تعالی بوجود الأشیاء، هو عین وجودها» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۱، ۵۲). بنابراین، هر موجودی اعم از مادی و مجرد،

نزد حق تعالی ظهور و حضور دارد و معلوم ذاتی اوست (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۰۲). حقیقتاً چگونه می‌شود معلولِ عین‌الربط به علت که برای محل، موضوع و ماده خود حاصل است، از علت خود غایب باشد؟! حضور معلول برای علت فاعلی خود، قوی‌تر از حصول آن برای خویش است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، بخش ۳/ ج ۶: ۴۵۱). معلول، چه مادی و چه مجرد، به واقع وجه، جلوه، شأن و طوری از علت خویش است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۳۰۰) و از این رو، محال است از علت خویش، محجوب باشد. میان شأن و صاحب شأن، دوگانگی و غیریتی نیست تا یکی از دیگری پنهان باشد یا نباشد؛ همه، ذات یگانه اوست که می‌درخشد. پنهان بودن معلول از علت حقیقی خود، در حقیقت پنهان بودن ذات الهی از وجه تفصیلی خویش خواهد بود که بطلان آن بدیهی است.

۲-۲-۲- علم اجسام و مادیات به واجب تعالی

همچنان‌که واجب تعالی به اجسام و مادیات علم دارد، اینان نیز که به ظاهر سنگ و چوبی بیش نیستند، به خدای خویش عالم‌اند، لیک به قدر وسع خویش.

ما سمیعیم و بصیریم و هُشیم با شما نامحرمان ما خامُشیم

(مولوی، ۱۳۴۲، دفتر سوم: بخش ۳۷)

در واقع از آنجا که وجود، بسیط و عین کمالات خویش است، هر آنچه سهمی از وجود دارد، به قدر سعه وجودی خود، عیناً از تمام صفات و کمالات وجود، مانند حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده و... نیز سهم دارد؛ چراکه همه از یگانه مخزن و منبع وجود، یعنی خدای متعال تنزل و تجلی یافته‌اند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱).

براین اساس، هر موجودی همین‌که منور به نور وجود است، علم و ادراک تکوینی و وجودی نیز دارد؛ با این تفاوت که هرچه مرتبه وجودی شیء، قوی‌تر

باشد، علم و ادراک آن هم قوی‌تر است و برعکس (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲: ۲۲۵). ملاصدرا نه تنها منکر این علم نمی‌شود، بلکه با استناد به قول عرفا، آن را برهانی می‌کند (همو، ۱۳۵۴: ۱۵۱ و ۲۰۳). او تسبیح موجودات را که قرآن کریم متذکر آن شده است،^۱ مسبوق به علم دانسته، تصریح می‌کند که این تسبیح، بدون علم و معرفت محال است.^۲

بنابراین، بنا بر نظر تحقیقی اهل کشف و شهود، آگاهی از باری تعالی و معرفت به او، مختص به انسان نبوده، هر موجودی را دربرمی‌گیرد؛ به نحوی که چیزی در جهان یافت نمی‌شود که عاری از علم بوده، جاهل به واجب تعالی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰۵). به همین ترتیب، علامه طباطبائی نیز در تفسیر آیاتی که از تسبیح پیوسته موجودات سخن می‌گوید، این تسبیح را، تسبیح حقیقی دانسته، آن را بر علم و ادراک موجودات مبتنی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ج ۱۵: ۱۹۰)؛ چراکه تا علمی نباشد، تسبیحی عالمانه و حقیقی نیز روی نمی‌دهد. ایشان همچنین در تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره (همان، ج ۱: ۴۵۲) یا آیه ۳۱ سوره محمد (همان، ج ۱۸: ۲۴۳) به علم فعلی الهی قائل می‌شود و آن را یکی از مراتب علم خداوند می‌داند. اساساً دیدگاه قرآن کریم بر عالم و مدرک دانستن تمام مخلوقات است و چنین نیست که اجسام و مادیات از این امر مستثنا باشند (اسراء: ۴۴؛ نور:

۱. مانند آیه ۴۴ سوره اسراء، آیه ۸۲ سوره یس و آیه ۱۱ سوره فصلت.

۲. «و ما ذکرناه مما اطبق علیه اهل الکشف و الشهود الذین هم خلاصة عباد الله المعبود، بل جمیع الموجودات عندهم بالمعنی الذی ذکرناه عقلاء عارفون بریهم مسبحون له، شاهدون لجماله، سامعون لکلامه و الیه الاشارة بقوله تعالی «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» و التَّسْبِيحُ وَ التَّقْدِيسُ لَا يَتَصَوَّرَانِ بَدُونَ الْمَعْرِفَةِ» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۱۳۸).

۲۴). نه فقط حق تعالی عالم به تمام ذرات پیدا و پنهان عالم است، بلکه تمام کائنات و کثرات نیز به او عالم اند (به علم حضوری)، لیکن هریک به قدر استعداد خویش: «عارفٌ بالمجهول و معروفٌ عندَ کلِّ جاهلٍ» (کلینی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۹۱). مبانی فلسفی‌ای که می‌تواند این حقیقت را برهانی کند، اصالت وجود، بساطت و تشکیک آن است؛ زیرا بر اساس این اصول سه‌گانه، اگر کمالی از کمالات برای مرتبه‌ای از مراتب وجود ثابت شود و آن کمال از کمالات حقیقی‌ای باشد که مستند به اصل وجود در آن مرتبه است، برای دیگر مراتب وجود نیز اثبات خواهد شد؛ درغیراین صورت، به ترکیب وجود می‌انجامد که با بساطت آن ناسازگار است. بدین ترتیب، با وجود این براهین عقلی، هیچ دلیلی بر مجاز دانستن آیات و روایاتی که بر عالم بودن نظام آفرینش و موجودات آن یا اطاعت و تسلیم آگاهانه آنها دلالت می‌کند، وجود ندارد و آنها باید بر معنای ظاهر خود حمل شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۲۰۶).

۲-۲-۳- تطبیق و مقایسه دو حکمت در علم به غیر

همان‌گونه که بیان شد، شیخ اشراق، علم واجب تعالی را به موجودات بر نور، ظهور و اضافه اشراقی مبتنی می‌داند. این بینش، حاصل مکاشفه اوست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۱۴-۴۱۵)؛ بینشی که ملاصدرا نیز آن را حق دید و به آن گرایش یافت. علم به کائنات، عیناً همان ظاهر و عیان بودن آنهاست؛ ظهوری که حاصل اشراق الهی است. واجب تعالی بنا بر قاعده اضافه اشراقی به کثرات، سلطه و احاطه وجودی و اشراقی دارد؛ آنها نیز به او ربط نوری و اشراقی دارند و تمام وجود، برایندها و کیفیات وجودی‌شان بر حق تعالی ظاهر و آشکار است. بنابراین، علم واجب همان اشراق و تسلط مطلق بر اشیاء است (همان، ج ۲: ۱۵۲). به همین ترتیب، ملاصدرا نیز که نوریت، بصریت، علم و احاطه را از اوصاف ذاتی و

لاینفک وجود و آنها را مصداقاً واحد می‌داند، علم خدا را به اشیاء همان ایجاد آنها و ایجاد را همان حضور و علم به آنها تلقی می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۴۹-۲۵۰؛ ۱۳۸۲: ۴۱).

دیدگاه شیخ اشراق در تبیین علم پس از ایجاد که تماماً حضوری و شهودی است (بدین تبیین که وجود علمی اشیاء، همان وجود عینی آنهاست)، نه فقط قابل ستایش، بلکه به تعبیر ملاصدرا «اسد القول» و «قرة عين الحکماء» (همو، ۱۳۵۴: ۱۱۰ و ۱۱۵) و به بیان علامه طباطبائی «حق لا مرية فيه» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ۲۶۱: تعلیقه علامه طباطبائی) است؛ بینشی دقیق که بسا حاصل فهم دقیق ایشان از روایات حضرات معصوم علیهم‌السلام باشد. امیرمؤمنان علیه‌السلام می‌فرماید: «و لیس بینة و بین معلومه علم غیره به کان عالماً بمعلومه؛ بین خدا و معلوماتش [مخلوقاتش]، علمی که غیر از خود خلق باشد، وجود ندارد تا به واسطه آن از مخلوقات آگاه باشد» (شیخ صدوق، ۱۳۵۷: ۷۳)، بلکه خود خلق، بدون هیچ واسطه‌ای، معلوم حق تعالی هستند.

هرچند ملاصدرا گاهی انتقادهایی در باب علم الهی به شیخ اشراق وارد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۵۶-۲۶۱)، ولی چنان‌که ذکر شد، به بیان حکمای متأخر، نظر نهایی وی، همان پذیرش و ستایش دیدگاه اشراقی است^۱ (همان، ۲۵۷-۲۶۰، تعلیقات علامه طباطبائی؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲: ۵۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲، بخش ۴ از ج ۶: ۱۰۴-۱۲۰).

۱. البته با اینکه شیخ اشراق مانند صدرالمتألهین، موجودات را اشعات و لمعات وجود واجب تعالی می‌داند، به نتیجه منطقی و صدرایی آن، که همان «وحدت شخصی وجود» است، قائل نیست، بلکه حداکثر، به وحدت تشکیکی نور و وجود معتقد است؛ در حالی که ملاصدرا با تأکید بر غنای ذاتی حق تعالی و فقر ذاتی ماسوی الله، نظامی سراسر توحیدی را بنیان می‌نهد.

نتیجه‌گیری

دیدگاه‌های شیخ اشراق و شهود، حکیم سهروردی، تأثیر بسیاری بر صدرالمتهین داشته و او در بسیاری موارد از آن پیروی کرده است. البته در مواردی نیز دیدگاه‌های او را به بوتۀ نقد کشیده، در تصحیح و تعدیل آنها می‌کوشد. در باب علم الهی به ذات خویش، دیدگاه‌های آنها بسیار به هم نزدیک و بلکه یکسان می‌نماید؛ به گونه‌ای که در هر دو مکتب بر ظهور ذات برای ذات تأکید می‌شود و مبنای علم قرار می‌گیرد. درباره علم خداوند به مخلوقات پیش از ایجاد، نظر ملاصدرا «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» است که شرح و بسط آن گذشت. هرچند ایشان حکمت اشراق را فاقد این علم می‌داند، چنان‌که مستدل شد، این مرتبه از علم، یکی از لوازم جدایی‌ناپذیر نظام فکری اشراقی است. درباره علم پس از ایجاد نیز ملاصدرا چنان مجذوب نظریه علم عینی حضوری سهروردی می‌شود که آن را «اسد القول» و «قره عین الحکماء» می‌خواند.

همچنان‌که نورالانوار بر تمام مخلوقات خویش که لمعات و انوار تفصیلی وجود اویند، احاطه، اشراق، حضور و شهود دارد، در حکمت صدرا نیز واجب‌الوجود، وجود صرف و بسیطی است که به احاطه قیومی خویش بر تمام کائنات و کثرات، اعم از مجردات و مادیات که ظهورات، شئونات، فنون و اطوار وجودی اویند، علم حضوری دارد. در واقع علم او به آن کثرات، علم به ذات خویش است به نحو کثیر و تفصیلی، بدون اینکه هیچ کثرت و ترکیبی در ذات بسیط و یگانه‌اش پدید آید.

منابع

- قرآن کریم.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغة، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۶)، *الالهيات من كتاب الشفاء*، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه دانشگاه تهران، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاة*، تحقیق محمدتقی دانش‌بزرگ، تهران: دانشگاه تهران.
- امام خمینی (۱۴۰۶ق)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- ایمان‌پور، منصور (۱۳۸۷)، «علم خدا در اندیشه سهروردی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، شماره ۳۵.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، بخش ۳ و ۴ از ج ۶، تهران: الزهراء ع.
- _____ (۱۳۸۹)، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، بخش ۲ از ج ۱، قم: اسراء، چاپ چهارم.
- زوزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱)، *لمعات الهیه*، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۱)، *اسرار الحکم*، تهران: مولی.
- _____ (۱۴۱۳ق)، *شرح المنظومه*، با تصحیح و تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب، چاپ اول.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (شامل التلویحات، المشارع و المطارحات و...)*، به کوشش هانری کوربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیخ صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۳۵۷)، *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- شیرازی، محمود بن مسعود (قطب‌الدین شیرازی) (۱۳۸۳)، *شرح حکمة الاشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۵۹)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی شهید مطهری، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۶۲)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی.
- _____ (۱۳۶۳)، *نهایة الحکمه*، تعلیقه محمدتقی مصباح یزدی، تهران: انتشارات الزهراء علیه السلام.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۱)، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۷۲)، *مفاتیح الجنان*، ترجمه موسوی دامغانی، تهران: مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۲)، *اصول کافی*، با ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، تهران: اسوه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، *شرح مبسوط منظومه*، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۱)، *ایقناظ النائمین*، به کوشش محسن مؤیدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۸۲)، *شواهد الربوبیة*، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۴۱)، *العرشیة*، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان: بی‌نا.
- _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۴۲)، *کلیات مثنوی معنوی*، با مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: جاویدان.