

Studying the Theological Movements and Their Reflection in Zayn al-Din Kashshi's View

Ali Asghar Jafari Valani^{1*}, *Donya Asadi Fakhr Nejjad*²

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Shahid Motahari University, Tehran, Iran
2. Master's Student of Philosophy, Department of Philosophy and Theology, Shahid Motahari University, Tehran, Iran

(Received: November 29, 2021; accepted: May 28, 2022)

Abstract

In his treatise *Tuhfa al-ashab fi ma'rifa rabb al-arbab*, Zayn al-Din Kashshi adopts a stance similar to Avicennan theosophy and suggests that God has presential knowledge of His own essence and has detailed acquired knowledge of the phenomena before their appearance. At the same time, he takes a view similar to that of Oriental theosophy and suggests that God's knowledge of the creatures before their appearance is non-detailed and after their creation is non-detailed presential, and all creatures are present for Him with their objective existence. Of course, God's knowledge of things is free from the mediation of rational forms. In fact, based on the comparative approach toward the two foregoing stances, Kashshi takes God's knowledge as presential in which the very existence of the known is present for the knower, unlike the acquired knowledge in which the quiddity of the known is known to the knower. Therefore, we might say that taking into account the comprehensive meaning of knowledge that denotes the presence of the known for the knower, Kashshi takes God's knowledge to be only presential, because this type of knowledge is free from any defect and fault. Moreover, adopting a converging combination of the opinions of his precedent thinkers, Kashshi uses various ways of proving God's knowledge. In fact, it seems that he indirectly has paved the ground for the advent of a new viewpoint in the future.

Keywords: divine science, Farabi, Avicenna, Suhrawardi, Zayn al-Din Kashshi.

*Corresponding Author: jafari_valani@yahoo.com.

جریان‌شناسی علم الهی و بازتاب آن در نگاه زین‌الدین کشی

علی‌اصغر جعفری ولنی^{۱*}، دنیا اسدی فخرنژاد^۲

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران

۲. دانشجوی ارشد گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۷)

چکیده

زین‌الدین کشی در رساله تحفه الأصبحاب فی معرفه رب الأرباب، همدلانه با حکمت سینیوی، معتقد است که خداوند به ذات خود علم حضوری داشته و به اشیای پیش از پیدایش آنها علم تفصیلی حصولی دارد. او در عین حال همگرایانه با حکمت اشراق، بر این باور است که علم خداوند به موجودات پیش از پیدایش آنها، علم اجمالی و پس از پیدایش آنها، علم حضوری تفصیلی است و همه موجودات، با وجود عینی خود نزد او حاضرند. البته علم خدا به اشیای بدون وساطت صورت‌های عقلی است. در واقع مبتنی بر رویکرد تطبیق دو دیدگاه یادشده، کشی علم خداوند را علمی حضوری دانسته که خود وجود معلوم برای عالم حاضر است، برخلاف علم حصولی که ماهیت معلوم برای عالم حاضر است. از این رو می‌توان گفت با توجه به معنای جامع علم که حضور معلوم نزد عالم است، کشی علم خداوند را صرفاً از نوع علم حضوری می‌داند؛ چراکه این معنای علم میرا از هرگونه نقص و عیب است. افزون بر این، کشی براساس تلفیقی همگرایانه با پیشینیان خود، از راه‌های مختلفی برای اثبات علم خداوند بهره برده و به نظر می‌رسد به‌نحو غیرمستقیم زمینه‌های ظهور دیدگاه جدید را در آینده فراهم کرده است.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، زین‌الدین کشی، سهروردی، علم الهی، فارابی.

۱. مقدمه

واکاوی آثار فلاسفه نشان می‌دهد که مسئله علم الهی در طول سده‌های متمادی مورد اهتمام خردمندان و صاحب‌نظران بوده است تا به زوایای پنهان آن پی ببرند. البته بحث از علم واجب تعالی، جزء مباحث تئوری صرف نبوده، بلکه ارتباط تنگاتنگی با رفتارهای فردی و اجتماعی انسان دارد و همین مسئله اهمیتی دوچندان به این مسئله داده است. از این رو انسان براساس قدرت تأمل در حوزه سرنوشت انسان و نقش عوامل خارجی بر آن، همواره درصدد یافتن راه‌حل نظری به‌منزله مبنایی برای رفتار عملی و کارکرد اجتماعی خود بوده است. البته با پیراستن ضعف‌ها و سود جستن از نقاط مثبت هر نظریه، همیشه می‌توان گره‌های ناگشوده را باز و افق‌های جدیدی را به دنیای دانش عرضه کرد.

در پرتو آرای فیلسوفان متقدم مانند ابن‌سینا و سهروردی، تحولاتی در مورد علم الهی پدید آمده است، و اگر در اندیشه‌های آنها در این زمینه تأمل کنیم، با وجود ابهام و کاستی، نکاتی دقیق و ظریف در آن هویدا خواهد شد. در واقع حکمای سلف در قالب حل مسئله، مسیر دشوار علم الهی را برای حکمای خلف تا حدود زیادی هموار ساخته، تا جایی که می‌توان گفت دیدگاه آنها با وجود کاستی‌ها و چالش‌ها، در ظهور نظریات نو تأثیر فراوانی داشته‌اند؛ یعنی دیدگاه‌های هر یک از فلاسفه متأخر، به‌نوعی متأثر از دیدگاه پیشینیان است که به مدد جنبه‌های مثبت و برطرف کردن ضعف‌ها، راه‌حل‌های جدیدی را یافتند. البته حل این چالش‌ها و رفع نقایص و رسیدن به نقطه مطلوب توسط حکمای متأخر، مرهون تلاش‌ها و گام‌های مؤثر حکمای سلف است.

تأثیر حکمت مشاء و گرایش‌های اشراقی در اندیشه حکمایی نام‌آشنا مانند خواجه طوسی، ابن‌کمون، علامه حلی، میرسید شریف جرجانی، جلال‌الدین دوانی، غیاث‌الدین دشتکی، میرداماد، ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه او مشهود است. اما نباید پنداشت که چنین تمایلاتی محدود به فلاسفه‌ای است که در کتاب‌های تاریخ فلسفه به آنها اشاره می‌شود؛ چه بسا فلاسفه‌ای هستند که اندیشه مندرج در آثار آنها به‌صورت گنجی مخفی و در قالب نسخه خطی بر ما مکتوف نشده است. یکی از این اندیشمندان زین‌الدین محمد کشی

است که در زمرة حلقه نخست و از بزرگ‌ترین و نزدیک‌ترین شاگردان فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ق) محسوب می‌شود و در عصر خویش (قرن هفتم) فیلسوف و منطق‌دانی برجسته و برخوردار از شهرت و اعتبار خاص بوده است، به گونه‌ای که آرای او توسط بزرگانی مانند خونجی، ابهری، کاتبی، ارموی، شهرزوری و قطب رازی محل توجه و مورد بحث قرار گرفته است. از این میان، توجه شهرزوری به کشی می‌تواند نقطه عطفی در تاریخ فلسفه محسوب شود؛ چراکه شهرزوری به‌عنوان نخستین شارح فلسفه اشراقی، در آثارش از جمله الشجرة الإلهية، بارها (ص ۲۰۵، ۱۳۱، ۱۲۹) از کشی نام برده و بهره می‌برد. حتی در موضعی (ص ۲۱۰) از او در کنار ابن‌سینا و فخر رازی با عنوان «الأئمة الثلاثة» یاد می‌کند.^۱

زین‌الدین کشی مهم‌ترین دیدگاه‌های خود را در یک دانشنامه فلسفی به نام *حداث* (*الحقائق*) (در حوزه‌های منطق، امور عامه، طبیعات و حتی الهیات) مطرح کرده و خود او بر این باور است که این کتاب بهترین اثری است که در نوع خود تألیف شده است. شناخت مبنای کشی مستلزم درک درست طبقه‌بندی ارائه‌شده از علوم و جایگاه هر علم نزد وی است. او علم الهی را مشتمل بر منطق، علم کلی یا امور عامه (موضوعاتی مانند وجود و عدم، وجوب و امکان، و علت و ماهیت) و علم توحید (مباحثی مانند ذات و صفات خدا) می‌داند. کشی منطق را داخل در علم کلی می‌داند و علم کلی به‌عنوان عام‌ترین مبحث علم الهی باید پیش از دیگر بخش‌ها باشد، از این رو مباحث امور عامه (علم کلی) بلافاصله پس از دانش منطق می‌آید. او دانش طبیعی را ویژه بحث از آیات الهی و تصدیقات ربانی و دلالات سبحانی و از نشانه‌های راهنمون به پروردگار حکیم می‌داند. کشی بخش پایانی علم الهی را مشتمل بر درجات بلند و کمالات نورانی جان‌های پاکی می‌داند که از طریق همان نشانه‌های راهنمون به بیان حقایق می‌پردازد. البته بخش پایانی کتاب *حداث*، در واقع

۱. ترتیب بزرگانی که شهرزوری از آنها نام برده یا استفاده کرده است، عبارت‌اند از: فارابی، ابن‌سینا، ابوالبرکات بغدادی، غزالی، مجدالدین جیلی، سهروردی، فخر رازی، زین‌الدین کشی، ابهری، خواجه طوسی، ارموی، خونجی و کاتبی (*الشجرة الإلهية*، ۱۳۸۳، ج ۱: چهل‌ودو).

همان رساله تحفه الأصحاب فی معرفة ربّ الأرباب بوده که مورد توجه این نوشتار است. کشی در مسئله سوم از این رساله، به بررسی ابعاد گوناگون مسئله علم الهی می‌پردازد. در واقع گزارش او در این زمینه را، می‌توان تلفیقی از مؤلفه‌های فکری پیش از خود دانست که مؤید اشراف تحسین‌برانگیز کشی بر تاریخ این مسئله است.

تأثیرپذیری کشی از ابن‌سینا و سهروردی، هم در ترتیب و هم در تدوین محتوا بخش‌های عمده‌ای از کتاب حدائق الحقائق دیده می‌شود. به‌گونه‌ای که بعضاً نسبت بیان کشی در مقایسه با عبارات آنها به تفاوت در اجمال و تفصیل، و جابه‌جایی مواضع آنهاست. در چنین شرایطی با وجود فضل تقدم زمانی کشی از بسیاری از حکمای متأخر، می‌توان ادعا کرد که مطالعه اندیشه کشی پس از احیای آثار او، در تاریخ فلسفه اسلامی اهمیت شایان توجهی دارد. البته از آنجا که هیچ‌کدام از آثار زین‌الدین کشی تاکنون تصحیح و چاپ نشده است، طبیعتاً تحقیق در زمینه اندیشه‌های او پیشینه‌ای هم ندارد؛ از این رو پژوهش پیش‌رو از این حیث، برخوردار از نوآوری لازم است.

۲. سیر تطور تاریخی مسئله

اگرچه پیش از افلاطون فلاسفه دیگری، مانند طالس، سقراط و دیگران بودند که درباره علم خدا بحث کردند، اما نخستین فیلسوفی که در خصوص علم خداوند به موجودات پیش از ایجاد آنها، جدی‌ترین اظهارنظرها را مطرح کرده، افلاطون در سده پنجم قبل از میلاد است. او معتقد بود که علم خداوند به اشیا از طریق علم او به «مُثل» صورت می‌گیرد و خداوند این اشیا را طبق الگوی صور موجود در «عالم مثال» می‌سازد (افلاطون، ۱۳۷۴: ۵۰۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۱۹).

پس از افلاطون، ارسطو به بحث درباره علم الهی پرداخته است. در نظر ارسطو، فعالیت خدا (محرک نامتحرک) به حکم آنکه غیرمادی است، باید روحانی و عقلانی باشد؛ یعنی فعالیت خدا فکر است، اما متعلق فکر او باید بهتر از همه متعلقات ممکن بوده و مستلزم تغییر نباشد. در نظر او، خدا نمی‌تواند خارج از خود هیچ متعلقی برای فکر کردن داشته

باشد، زیرا معنی این سخن آن است که او غایتی خارج از خود دارد، بنابراین خدا فقط به ذات خود علم دارد (ارسطو، ۱۳۹۹: ۴۸۰؛ کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۶۱).

در سنت فلسفه اسلامی، فارابی مهم‌ترین فیلسوفی است که چگونگی علم پیشین حق تعالی به اشیا را مورد بحث قرار داده است. در واقع فارابی در بسیاری از آثارش درباره علم خداوند سخن می‌گوید.

وی در فصوص الحکمه می‌نویسد: علم خداوند قابل تقسیم نیست و کثرت در علم خداوند راهی ندارد (فارابی، ۱۴۰۵ق: ۶۰). او یادآور می‌شود که علم خداوند به اشیا مانند علم ما به اشیا نیست که موجب تأثیر در ذات وی شود، بلکه علم او به اشیا به سبب علم به ذاتش است که جدای از ذاتش نیست: «لیس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته». همچنین ادامه می‌دهد که هرچند کثرت معلومات سبب کثرت علم خداوند است، اما این کثرت در مقام ذات نبوده و مربوط به بعد از ذات است که این بعدیت، بعدیت زمانی هم نیست، بلکه بعدیت وجودی است (فارابی، ۱۴۰۵ق: ۹۷-۱۰۰). بنابراین می‌توان گفت که وی علم خداوند به ماسوا را حضوری می‌داند، زیرا این علم ناشی از علم خدا به ذات خویش است که جدای از آن نیست.

فارابی در کتاب آراء اهل مدینه فاضله، ماده را مانع ادراک می‌داند و از آنجا که خداوند ماده نیست، پس خداوند را عقل و عاقل و معقول می‌خواند که این سه با هم متحدند. او ذات خود را به ذات خود تعقل می‌کند، و نه به شیئی غیر از ذات خود، که علت تعقل او بر ذات خود باشد؛ و از آنجا که تعقل می‌کند، عاقل است و از آنجا که ذات او تعقل می‌شود، معقول است و به دلیل تعقل بر ذات خود، به ذات خود و نه با شیئی خارج از آن، عقل است. شاید گفتن آنکه او عقل و عاقل و معقول است، تعجب‌آور باشد، اما اگر مفهوم سخن ما بدان معنا درک شود که او ذات خود را به ذات خود تعقل می‌کند، در آن کثرتی نیست (فارابی، ۱۹۹۵: ۳۷-۳۵). البته فارابی در آثار دیگر خود، علم خداوند به غیر را از نوع علم حصولی عنایی می‌داند. وی در کتاب فصول منتزعه اقوالی را از دیگران در مورد علم خداوند مطرح می‌کند که آنها را در سه گروه جای می‌دهد:

گروهی معتقدند که خداوند به جز ذات خویش به چیز دیگری علم ندارد و علم خداوند فقط به ذات خویش تعلق می‌گیرد. گروه دوم معتقدند که علاوه بر ذات، همه معقولات به صورت دفعی برای او حاصل هستند و خداوند آنها را بدون طول زمان تعقل می‌کند و همه معقولات به صورت بالفعل و ازلی معلوم او هستند. گروه سوم بر این باورند که خداوند علاوه بر ذات خود و معقولات، همه جزئیات محسوس را می‌داند که در او ارتسام یافته و او آنها را تصور می‌کند (فارابی، ۱۳۶۴: ۹۱-۸۹).

البته فارابی اقوال یادشده را قبیح می‌شمارد، زیرا موجب عدم اطلاق علم الهی است.

۳. حکمت سینوی

حکمای مشاء، علم خداوند به خویش را زائد بر ذات نمی‌دانند، بلکه از نظر آنها این علم با خود ذات و بلکه عین ذات است. براساس اتحاد عقل و عاقل و معقول در مجردات که هر مجردی عقل و عاقل و معقول است، یعنی معقولی و رای عاقل نیست، می‌توان گفت که علم خداوند نسبت به خویش، از سنخ عدم غیبت از خود است. و چون ذات خداوند از خود غیبت ندارد، پس علم به ذات محقق است، مانند علم حضوری انسان نسبت به خودش که چون انسان از خودش غیبتی ندارد، به خود علم دارد. بنابراین علم حق نسبت به خود، زائد بر ذات نیست، زیرا این علم از سنخ عدم غیبت است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۲؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۱۷).

ابن سینا در فصل ششم از مقاله هشتم الهیات شفا به بررسی علم ذاتی خداوند پرداخته است. او همچنین در «اشاره ۲۸» از نمط چهارم کتاب اشارات و تنبیهات به اثبات علم خداوند، در «تنبیه ۱۳» از نمط هفتم به بیان علم او به ذات خویش، و در «اشاره ۱۵» از همین نمط به بیان علم خداوند به جمیع موجودات و کیفیت آن پرداخته است.

از نظر ابن سینا علم دو گونه است: گاهی صور معقوله از امور موجود خارجی انتزاع می‌شوند، یعنی علم تابع معلوم است که علمی انفعالی است و گاهی برعکس، تعقل موجودات سبب ایجاد چیزی می‌شود که علمی فعلی است. علم خداوند نسبت به

موجودات از سنخ علم فعلی است که تعقل آنها سبب ایجادشان می‌شود؛ علم خداوند به ذات خود و نیز علم اجمالی ذات در مقام ذات به ماعدا، حضوری، ولی علم تفصیلی ذات به ماعدای خود، حصولی و زائد بر ذات است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۷).

بنابراین خدا از همه اشیا آگاه است و چیزی نیست که از دایره علم او بیرون باشد، ولی علم خدا به اشیا، علم فعلی است است، نه انفعالی؛ یعنی علم خدا به اشیا، متوقف بر وجود اشیا و متأخر از آنها نیست، بلکه برعکس، وجود اشیا متوقف بر علم خدا به آنها و ناشی از این علم است. اگر علم خدا به اشیا ناشی از اشیا و متأثر از آنها باشد، لازم می‌آید ذات خدا متقوم به تعقل اشیا و در نتیجه، متقوم به اشیا باشد (حال آنکه خدا واجب بالذات است) یا آنکه معروض این تعقل قرار گیرد و از این رو، واجب‌الوجود من جمیع الجهات نباشد. افزون بر این، اگر علم خدا به اشیا ناشی از خود اشیا و متأخر از آنها باشد، مستلزم تأثیر اشیا بر خداست؛ حال آنکه واجب‌الوجود بالذات از چیزی متأثر نمی‌شود. بنابراین، علم خدا به اشیا، علم انفعالی نیست. بلکه علم خدا به اشیا، علمی فعلی است؛ به این معنا که وجود اشیا فرع بر علم خدا به آنها و ناشی از این علم است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۳؛ همو، ۱۳۹۱: ۵۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۲۷؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۹۶: ۳۱۲).

از این رو هرچند خداوند به اشیا عالم است، اما علم او به اشیا سبب تکثر و ترکیب در ذات خدا نیست. تعقل خدا به اشیا، به صورت تدریجی و به دفعات متعدد نیست؛ زیرا در آن صورت مستلزم تکثر و ترکیب ذات خدا خواهد شد. لذا تعقل خدا به نحو بسیط است و بدین‌گونه نیست که با تعقل اشیا ذات خداوند متصور به صورت‌های اشیا شود، زیرا مستلزم در معرض عروض عوارض قرار گرفتن خداوند و ترکیب و تکثر وی است. در واقع صور اشیا نسبت حلولی به ذات خدا ندارند، بلکه نسبت صدوری با ذات او دارند؛ یعنی صورت‌های عقلی اشیا از ذات خدا صادر می‌شوند. این صور ناشی از علم خدا به ذات هستند؛ یعنی به دنبال علم خدا به ذاتش، این صور (که همان علم خدا به اشیا هستند) تحقق می‌یابند. بنابراین، این صور متنوع از اشیا خارجی نبوده، بلکه در پی این صور اشیا خارجی تحقق می‌یابند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۲۸؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۹۶: ۳۱۳).

ابن سینا در مورد خداوند عنصر ارتسام صور در ذات را به کار نمی‌گیرد، بلکه علم از طریق ارتسام صور را برای انسان استفاده می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۷ و ۲۴۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۴۷۴؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۸۶ و ۶۹۷). او صور مرتسم در علم الهی را مرتسم در مبادی می‌داند نه در ذات الهی (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۹۱).

وی همچنین درباره علم خداوند به جزئیات می‌گوید: علم الهی کلی است و از طریق صور آنها تحقق می‌یابد؛ چراکه جزئیات پیوسته در حال تغییر بوده، و علم به جزئیات نیز متغیر خواهد بود، در حالی که ذات و صفات خداوند منزله از تغییر است. از این رو ابن سینا می‌گوید: خداوند به نحو کلی از طریق اسباب و علل (مبادی)، علم به جزئیات دارد؛ یعنی علم خداوند به نحو جزئی و از حیث تغییر آنها نیست.

بیان ابن سینا را می‌توان در قالب قیاس زیر ترتیب داد: صغری: خداوند علت تمام موجودات است. کبری: علم به علت مستلزم علم به معلول است. نتیجه: خداوند به موجودات عالم است.

صغرای قیاس یادشده، از عبارت «لأنَّ كلَّ شیءٍ لازم له» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۳۳) و «لأنَّه مبدأ كلَّ شیءٍ» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۷) استفاده می‌شود. کبرای آن نیز به صورت ضمنی در عباراتی از ابن سینا یافت می‌شود. برای مثال وی علم به جزئی را از طریق علم به کلی اثبات می‌کند و برای توضیح این مطلب، مثال کسوف را می‌آورد که علم به اسباب و علل کسوف کلی مستلزم علم به مصداق کسوف جزئی است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۸-۳۸۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۲۸-۳۳۳؛ همو، بی تا: ۲۴۹؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۵).

ابن سینا در مواضع متعددی به این مسئله اشاره کرده است. البته هرچند وی تلاش می‌کند تا مسئله علم الهی را به جزئیات زمانی حل کند، اما به نظر می‌رسد توفیق چندانی نیافته و حتی متهم به کفر نیز شده است.

بهمینار نیز مانند ابن سینا علم واجب‌الوجود به جزئیات زمانی را از طریق اسباب و علل و از سنخ کلی می‌داند که سبب تغییر در ذات واجب نمی‌شود (بهمینار، ۱۳۷۵: ۴۹۶).

لوکری واجب‌الوجود را عقل و معقول محض می‌داند که از ماده مبرا بوده و از آنجا که

ماده مانع ادراک است، واجب‌الوجود عقل و عاقل و معقول است. وی بیان می‌کند که خداوند مبدأ تمام موجودات است، اما از آنجا که برخی موجودات متغیرند، خداوند از جهت تغییرشان نسبت به آنها عاقل نیست؛ زیرا واجب‌الوجود منزله از تغییر است. سرانجام می‌نویسد: «واجب‌الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي». او درباره کیفیت این علم چنین می‌گوید: خداوند ذات خویش و اینکه مبدأ تمام موجودات است را تعقل می‌کند و بدین ترتیب همه آنچه از آنها صادر بشود نیز معلوم او هستند، اما این امور جزئی به نحو کلی مدرک وی واقع می‌شوند: «فيكون مدرکاً للأموال الجزئية من حيث هي كلية»، یعنی علم به جزئی از طریق اسباب و علل و به نحو کلی تحقق می‌یابد (لوکری، ۱۳۷۳: ۳۰۴).

۴. حکمت اشراق

سهروردی برای اثبات علم الهی و تبیین آن، در مواضع مختلفی تلاش می‌کند تا دیدگاه خود را بر پایه مبانی موردنظر خویش توضیح دهد، اگرچه در برخی مواضع او رگه‌های مشایی به چشم می‌خورد. البته سهروردی به تدریج از آن فاصله می‌گیرد و در نهایت به رویکردی کاملاً اشراقی می‌رسد.

سهروردی برای اثبات علم الهی به نحو مطلق می‌گوید:

هر کمال مطلق که برای موجود بما هو موجود ثابت است و برای واجب‌الوجود، ممتنع نباشد، برای او ضروری خواهد بود. و از آنجایی که علم اشراقی به صرف اضافه خاصی (که حضور اشراقی شیء نامیده می‌شود) تحقق می‌یابد، اگر برای نفس میسر است، برای واجب‌الوجود نیز به طریق اولی و اکمل محقق خواهد بود. بنابراین واجب‌الوجود ذات خود را بدون واسطه درک می‌کند و به اشیاء نیز علم اشراقی حضوری دارد. این علم به دو قسم علم به کلیات و جزئیات تقسیم می‌شود. علم به کلیات با حضور صورت آنها در ذات مدرک تعقل می‌شوند، اما ذات جزئیات نزد مدرک حاضر بوده و تحت پوشش اشراق نفس قرار می‌گیرد، گرچه علم نفس با حصول صورت جزئیات در شیء حاضر نیز حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۸۷ و ۴۸۶).

سهروردی در کتاب التلویحات نیز پس از بیان رؤیای خلسه‌آمیز مشاهده ارسطو از زبان

وی می‌نویسد:

علم کمالی است برای وجود از جهت مفهوم آن که موجب تکثر نمی‌شود؛ پس وجود آن برای واجب‌الوجود ضروری است. ذات واجب‌الوجود مجرد از ماده و وجودی بحت است و اشیا برای او به‌نحو اضافه مبدائی تسلطی حاضرند؛ زیرا همه اشیا لوازم ذات او هستند و ذات او و لازم ذات او از او غایب نمی‌شوند. عدم غیبت او از ذات خود و لوازم ذاتش همراه با تجرد از ماده همان ادراک اوست. علم در هر چیزی به عدم غیبت شیء از امر مجرد از ماده برمی‌گردد، خواه صورت شیء باشد یا غیر آن (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۷۲ و ۷۳).

از این رو سهروردی علم الهی را دارای دو مرتبه می‌داند: علم به ذات خود و علم به غیر خود. افزون بر این توجه به دو نکته نیز ضروری به نظر می‌رسد: الف) در تحقق علم دو عامل عدم غیبت و تجرد از ماده نقش دارند؛ ب) علم خداوند به موجودات به‌نحو اضافه است که سهروردی آن را اضافه تسلطی مبدائی و حضور اشراقی می‌خواند.

ابن کمونه بیان می‌کند: صغری: خداوند مجرد است. کبری: هر مجردی باید به ذات خویش علم داشته باشد. نتیجه: خدا به ذات خویش علم دارد. صغری: تعقل ماعدا نیز برای خدا ممکن است. کبری: آنچه برای مجردات ممکن باشد به‌طور حتم برای آنها وجود دارد. نتیجه: خداوند به ماسوای خود علم دارد.

او همچنین، اشکالاتی را بر مقدمات اثبات علم واجب مطرح می‌کند: ممکن است کسی بگوید این امر که هر مجردی باید عاقل ذات خویش باشد، امری پذیرفتنی نیست و نیز برای ما مشخص نیست که آیا چنین امری، محالی را در پی دارد یا خیر؟ البته اشکالات دیگری را نیز وارد می‌کند و به آنها پاسخ می‌گوید (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۸۹-۳۸۵).

او در مورد علم خداوند به جزئیات نیز می‌گوید: جزئیات دائماً در حال تغییرند و بدین سان نمی‌توانند متعلق علم خدا باشند، بلکه علم خدا به جزئیات زمانی به‌نحو کلی است که پیش، همراه و بعد را شامل می‌شود. وی به کسوف مثال می‌زند که علم به حالات

ماه و خورشید و نحوه قرارگیری آنها علم به مصداق کسوف در همه زمان‌هاست، چه قبل از واقع شدن کسوف، چه حین وقوع آن و چه پس از آن: «فالواجب الوجود يعلم کل شیء علی وجه کلی». او علم خداوند را زائد بر ذات او نمی‌داند؛ زیرا علمی زائد بر ذات است که به واسطه صورت باشد، درحالی که علم خداوند این‌گونه نیست: «و العلم الواجب له تعالی هو الذی یکفیه مجرد الحضور و عدم الغیبه. و لا محاله أن ذلك لا یوجب زیاده و لا تغیرا و تمثلا و لا یجوز علیه غیر ذلك من العلوم» (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۹۲-۳۹۰).

سهروردی برای بیان علم خداوند از حقیقت نور بهره می‌برد و با توصیف نورالانوار، علم خداوند به خویش و به سایر موجودات را حضوری می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۱۰). وی با بیان اینکه هر شیء غیر غافل از ذات، نور محض است، خداوند را نورالانوار می‌خواند که قائم به ذات و در نهایت نور و بساطت است. از آنجا که ملاک ادراک از نظر سهروردی ظهور است و خداوند نیز وجود و ظهورش لنفسه خواهد بود، پس علم خداوند حضوری خواهد بود و حصولی نمی‌تواند باشد، زیرا علم حصولی به واسطه صورت بوده و زائد بر ذات است که این امر در مورد خداوند محال است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۸۱).

سهروردی علم خداوند به اشیا را در مقابل علم به ذات مطرح کرده و میان علم قبل و پس از ایجاد تمایز قائل نشده است؛ اما علم حین الایجاد را مطرح کرده که دیگران آن را مورد بحث قرار ندادند.

سهروردی در المطارحات بحث علم الهی را با اصطلاحاتی اشرافی این‌گونه بیان می‌کند:

ذات خداوند عین نوریت است نه اینکه نوریت زائد بر ذاتش باشد، همچنین شدت نوریتش کمال اوست که نامتناهی است، پس صحیح نیست که ادراک‌کننده‌ای تمام‌تر و کامل‌تر از او ادراک کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۶۵).

وی در این کتاب (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۴۸۷) عبارات گوناگونی درباره علم خداوند دارد که به نظر می‌رسد علم خداوند را به چند قسم تقسیم می‌کند:

۱. علم خداوند به ذات خویش: علم خداوند به ذاتش علمی حضوری و بی‌واسطه است؛

۲. علم خدا به مخلوقات (گذشته و آینده): خداوند صور امور گذشته و آینده را به طریق اشراقی و حضوری علم دارد؛

۳. علم به مبادی مخلوقات: خداوند به مبادی احاطه کامل دارد و علم او حضوری و اشراقی است؛

۴. علم خداوند به مخلوقات زمان حال: سهروردی این قسم را نیز علمی حضوری و اشراقی می‌داند.

سهروردی معتقد است که تبیین علم نزد حکمای مشاء به عدم غیبت و تجرد از ماده برمی‌گردد. او می‌گوید که ابن سینا نظام علمی را مقدم بر عینی می‌داند که حصولی است؛ درحالی که خود، ملاک ادراک را نور دانسته و نظام علمی را عین نظام عینی می‌داند که حضوری است (ر.ک: لوکری، ۱۳۷۳: ۳۰۶).

سهروردی علم خداوند به موجودات را حضور عینی آنها نزد خداوند می‌داند، ازاین‌رو هم علم خداوند به خود و هم علم خداوند به سایر موجودات از سنخ علم حضوری است. از آنجا که علم حضوری در جایی ممکن است که علت به معلول خود علم حضوری داشته باشد، پس تمام عالم برای خداوند به علم حضوری حاضرند.

شهرزوری و قطب شیرازی اگرچه با تفصیل بیشتری به این مباحث پرداخته‌اند، در نهایت نظریه سهروردی را پذیرفته‌اند: علم الهی علم حضوری و اضافه اشراقی است، اما این اضافات سبب تکثر در ذات خداوند نمی‌شوند، زیرا ذاتی او نیستند. همچنین بر آن‌اند که خداوند به امور زمانی از طریق مبادی اشیا علم دارد، زیرا حوادث گذشته و آینده در نفوس فلکیه و مبادی عقلیه آنها وجود دارد و خداوند به آنها علم حضوری دارد (قطب شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۳: ۱۲۲-۱۱۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۸۴-۳۷۶).

جمع‌بندی جریان‌شناسی: چنین دیدگاهی را می‌توان نقطه تمایز سهروردی از حکمای مشاء دانست، زیرا هم نحوه علم خداوند به اشیا و هم براهین سهروردی با مشاء متفاوت است. از منظر ابن سینا علم خداوند به اشیا علم حصولی است؛ یعنی علم خداوند را به نحو کلی و از طریق تمثل می‌داند.

حکمای مشاء علم حق به اشیا را از سنخ علم عنایبی می‌دانند؛ ازاین‌رو نفس علم خداوند به اشیا، وجود اشیا را در پی دارد؛ یعنی اشیا براساس همین علم و بدون همراهی اراده‌ای زائد به وجود می‌آیند. چنین آموزه‌ای در حکمت مشاء ذیل بحث فاعل بالعنایه نیز مطرح می‌شود. اما سهروردی این نوع علم را نقد می‌کند و علم پس از ایجاد واجب به ماسوای خود طبق دیدگاه مشاء را نمی‌پذیرد و می‌گوید: وجود و صدور اشیا نمی‌تواند ناشی از علم خداوند به آنها باشد، زیرا علمی که موجب صدور اشیاست، بدین معناست که علم به شیء پیش از تحقق شیء تعلق گرفته باشد، حال آنکه از نظر سهروردی علم به شیء علمی حضوری و از سنخ اضافه اشراقی است؛ یعنی تا چیزی به وجود نیامده باشد، علم به آن ممکن نیست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۶۲-۳۶۰؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۸۸-۴۸۶؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۱۱۵).

ازاین‌رو فاعل بالعنایه بودن خداوند مورد قبول سهروردی نبوده، یعنی فاعلیت بالعنایه و علم حصولی منتسب به نورالانوار را انکار کرده است. سهروردی معتقد است فاعلیت خداوند فاعلیت بالرضاء است؛ یعنی علم خداوند به افعال خویش عین فعل اوست، به‌گونه‌ای که در ایجاد موجودات، قصدی زائد بر ذات وجود ندارد. وی معتقد است آفرینش، صدور و اشراق پرتوی از نورالانوار است، و از آنجا که کمالات خداوند مطلق و نامتناهی است و فیضان اقتضای ذاتی اوست، پس این امر بدون نقصان در مبدأ به صورت دائم و بدون انقطاع جریان دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۸۱ و ۱۳۷، ۱۲۹، ۱۲۸).

اگرچه می‌دانیم که علم الهی نباید موجب تغییر در ذات الهی شود، به‌نظر می‌رسد علم به جزئیات زمانی با چنین اشکالی روبه‌روست. سهروردی معتقد است نظریه مشایی در باب علم الهی نمی‌تواند ایراد یادشده را پاسخ گوید، چراکه تغییر در علم حصولی که نیازمند وساطت صورت است قابل تصور است؛ مثلاً کسی که می‌داند زید «می‌آید»، هرگاه زید بیاید، اگر باز هم علم به «می‌آید» برای او باقی بماند، او نادان است و علم ندارد؛ و اگر بداند که زید «آمده است» و بدین‌سان علم نخست او باطل شود، علم او تغییر کرده است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۴۸۸؛ عباس‌زاده، ۱۳۹۸: ۵۷۳)، گرچه چنین تغییری در علم حضوری اشراقی قابل تصور نباشد.

در واقع سهروردی با انکار فاعلیت بالعنایه و نفی انتساب علم حصولی به نورالانوار، به فاعلیت بالرضاء معتقد می‌شود؛ یعنی علم تفصیلی حق به افعال خویش را عین فعل او به‌شمار می‌آورد؛ به‌طوری‌که بدون قصد زائد بر ذات، موجودات را ایجاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۵۳، ۱۵۰، ۱۲۸، ۱۳۷). از این رو در معرفت‌شناسی حکمای مشاء، صورت اشیا برای خدا معلوم بالذات هستند و خود اشیا معلوم بالعرض؛ اما در معرفت‌شناسی اشراقی، خود اشیا معلوم بالذات هستند و نیازی به وساطت صورت آنها نیست (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۴۸۷؛ عباس‌زاده، ۱۳۹۸: ۵۶۹).

۵. بازتاب مسئله علم الهی نزد زین‌الدین کشی

عموم فلاسفه، مفهوم «علم» را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌دانند. اما منظور از علم در بحث «علم الهی» مطلق ادراک، اعم از حصولی و حضوری است. علم از اوصاف ثبوتی و ذاتی خداست؛ یعنی خدا بر همه امور جهان و نسبت به هر موجودی آگاه است. ساده‌ترین راه برای اثبات علم الهی این است که این مفهوم هنگامی که در مورد مخلوقات به‌کار می‌رود، حکایت از کمال آنها دارد. از این رو باید کامل‌ترین مرتبه آن در علت هستی‌بخشی یا واجب‌الوجود موجود باشد.

زین‌الدین عبدالرحمان محمد کشی در زمرة حلقه نخست و از بزرگ‌ترین و نزدیک‌ترین شاگردان فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ق. بوده که حوزه فعالیت او در خراسان بوده است (خونجی، ۱۳۸۹: ۲۶). او خود در دیباچه کتاب، از فخر رازی با تعبیر «شیخی و استادی مولای فخرالحق والدين الرازی» یاد می‌کند (کشی، حدائق الحقائق، الخطبة). او مهم‌ترین دیدگاه‌های خود را در یک دانشنامه فلسفی به نام حدائق الحقائق (مهم‌ترین اثر او)، که مطابق رسم رایج دانشنامه‌های فلسفی آن دوره، به ترتیب در حوزه‌های منطق، امور عامه و طبیعیات نوشته شده، مطرح کرده است.

زین‌الدین کشی آثار دیگری نیز دارد: یکی الرسالة الاختیاریه است که در کتاب حدائق الحقائق به آن اشاره شده است و نسخه‌ای از این اثر در دست نیست. اثر دیگر او الموجز

فی المنطق است که به نظر می‌رسد خلاصه‌ای از بخش منطق کتاب حدائق الحقائق او باشد؛ البته به همین سیاق تلخیص، در ادامه بخش امور عامه و طبیعیات این کتاب نیز آمده است. نسخه‌ای از این اثر با تاریخ کتابت ۶۵۱ در مجموعه کتابخانه مجلس به شماره ۹۴۶۳ موجود است.

فهم مبنای کشی مستلزم درک تبیینی است که او از مبانی خود در طبقه‌بندی علوم و جایگاه هر علم ارائه می‌کند. او علم الهی را مشتمل بر منطق، علم کلی یا امور عامه (موضوعاتی مانند وجود و عدم، وجوب و امکان، و علت و ماهیت) و علم توحید (مباحثی مانند ذات و صفات خدا) می‌داند. کشی منطق را داخل در علم کلی می‌داند و علم کلی به عنوان عام‌ترین مبحث علم الهی باید پیش از دیگر بخش‌ها باشد، از این‌رو مباحث امور عامه (علم کلی) بلافاصله پس از دانش منطق می‌آید. او دانش طبیعی را ویژه بحث از آیات الهی و تصدیقات ربانی و دلالات سبحانی و از نشانه‌های راهنمون به پروردگار حکیم می‌داند. کشی بخش پایانی علم الهی را مشتمل بر درجات بلند و کمالات نورانی جان‌های پاکی می‌داند که از طریق همان نشانه‌های راهنمون به بیان حقایق می‌پردازد.

البته بخش پایانی کتاب حدائق، در واقع همان رساله تحفه الأصحاب فی معرفه ربّ الأرباب است، اثری که مورد توجه این نوشتار است. از این‌رو این رساله را می‌توان تتمه کتاب حدائق دانست؛ چراکه کشی در مقدمه آغازین کتاب حدائق، وعده داده که کتاب را با بخش الهیات به پایان برساند، در حالی که بخش پایانی این کتاب، طبیعیات است و با توجه به محتوای این رساله استنباط می‌شود که بخش الهیات مدنظر کشی در قالب این رساله نوشته شده باشد. نسخه‌ای از این رساله به شماره ۴۴۱۶ در کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی در قم، و نسخه دیگر به شماره ۸۹۶۰ از کتابخانه مجلس در تهران نگهداری می‌شود.

او در آغاز این رساله با تعبیری بسیار مشابه با آغاز کتاب حدائق، با طرح مباحثی مانند تبیین عقل، علم و معرفت، چگونگی اقسام علم را بیان کرده، سپس به بحث عقل بشری و شناخت انسان، تصور و تصدیق و اقسام علوم تصویری و تصدیقی پرداخته و در ادامه به تمایز جهل مرکب، شک، ظن و وهم، راه‌های رسیدن به تصورات و علوم نظری اشاره می‌کند.

کشی در مسئله سوم از رساله تحفه الأصحاب فی معرفه ربّ الأرباب خود، به بررسی ابعاد گوناگون مسئله علم الهی می‌پردازد. گزارش او در این زمینه را می‌توان تلفیقی از مؤلفه‌های فکری پیش از خود دانست که مؤید اشراف تحسین‌برانگیز او بر تاریخ این مسئله است.

او در تبیین ضرورت علم الهی می‌گوید: از آنجا که همه موجودات در اصل وجود و نیز بقای خود، نیازمند خداوند متعال هستند، ممکن نیست بین موجودات و خداوند حجاب و مانعی وجود داشته باشد. از این رو بدون شک همه چیز برای خدا آشکار است و او بر همه امور تسلط و احاطه کامل دارد تا بتواند نیازمندی موجودات را حدوداً و بقاءً برطرف کند. در واقع خداوند کمال مطلق است و نباید نقصی در او راه داشته باشد. جهل به موجودات به معنای فقدان و نقص است. پس هیچ چیز از علم او پنهان و مخفی نیست. در ادامه کشی در مقام اثبات انواع و مراتب علم الهی، از میان براهین متعددی که بر علم ذاتی خداوند اقامه شده است، به دو برهان بسنده می‌کند:

دلیل نخست^۱: هدفمندی عالم هستی و نظم آن گواهی می‌دهد که خالق آن پیش از آفرینش جهان به تمام ویژگی‌ها و اجزا و روابط آنها آگاه است، زیرا رابطه منطقی حاکی از نظم و عقل یا علم است و حکم می‌کند که ممکن نیست موجودی بی‌شعور و ناآگاه، به آفرینش چنین امر منظم و هدفمندی دست بزند، چراکه برای هر پدیده منظمی برنامه‌ریزی دقیق، سازماندهی و تعیین هدف لازم است. پس حکمت و استواری موجود در جهان، دلیلی بر علم خدا بر اشیا پیش از آفرینش است.

در واقع نظم حاکم بر موجودات نشان از علم و دانش موجودات دارد، و علم

۱. أحدهما: هو أنه لما ثبت بالدلائل القاطعة أن جميع الموجودات والمصنوعات مع غاية إحكامها وإتقانها صادرة عن الله تعالى، حاصلة منه تعالى على وفق الحكمة ومصلحة العباد وحاجتهم، يلزم أن يكون صانعها، - وهو الله تعالى - عالماً حكيماً؛ لأن الأفعال الكثيرة المحكّمة المتقنة الموافقة للحكمة والمصلحة لا يتصور عقلاً ممن لا يعلمها أصلاً؛ كالكتابة الحسنة والأبنية الرفيعة المتناسبة الهيائ ممن لا يعلم شيئاً من ذلك أصلاً. فعلم بهذا الوجه القاطع أن الله تعالى عالم بالأشياء كلّها.

موجودات نیز گواه بر علم و دانش خداست. البته با توجه به توانمندی و دقت بالای نظام آفرینش باید علم و حکمت ناظم آن بی‌پایان باشد، چراکه هیچ نقص و کاستی در نظام آفرینش دیده نمی‌شود.

جان کلام کشی همسو با حکمای سلف این است که اتقان صنع دلالت بر علم صانع دارد؛ یعنی همان‌طور که وجود معلول بر وجود علت دلالت می‌کند، خصوصیات معلول هم بر خصوصیات علت دلالت می‌کند. از این‌رو نظم موجود در جهان هستی و هماهنگی اجزای این مجموعه برای رسیدن به هدفی مشخص، بر وجود فاعلی عالم به خصوصیات این نظام و نحوه کار اجزای آن دلالت می‌کند.

دلیل دوم^۱: همه فلاسفه و متکلمان در اینکه خداوند موجودی مجرد و غیرمادی است، اتفاق نظر دارند و موجود مجرد، به علم حضوری ذات خود را ادراک می‌کند؛ زیرا علم، همان حضور مجرد برای مجرد است و ذات مجرد نزد خودش حاضر است. بنابراین خداوند به علم حضوری، ذاتش را ادراک می‌کند و از آنجا که خداوند متعال به ذات خود علم دارد و ذاتش علت تامه همه موجودات است، پس به همه موجودات نیز علم دارد. محقق دوانی معتقد است که حقیقت علم، عدم غیبت مجرد از مجرد است و از آنجا که خداوند در اعلامرتبه تجرد است، پس خود، علم و معلوم است.

خداوند مجرد از ماده است، چراکه کمیت، اجزا و تغییر دائمی ماده مانعی برای حضور معلوم نزد عالم است. تجرد از ماده ملاک حضور است. پس مانعی برای خداوند مجرد از ماده نیست که ذاتش برای خود معلوم و حاضر باشد. ساختار استدلالی آن به این نحو است:

۱. والوجه الثاني: لبيان أنه تعالى عالم بالأشياء كلها وذلك؛ لأنه سبحانه وتعالى موجود قائم بنفسه مجرد منزّه عن المادة ولو احققها وعلاقتها الجسمانية التي لأجلها يمتنع أن يكون الموجود مجرداً، وكل مجرد فإنه يعلم ذاته؛ لأن العلم بالشيء لا يعتمد إلا حضوره للمجرد إما بعينه أو بما يحاكيه بصورة مساوية أو بنوع نسبة وإضافة إليه بدليل أن الحاصل عند تذكّر المنسى ليس إلا حضوره في الذهن أو تمثله عند المدرک، ولأن كل عاقل لا يجد من عقله وتصوره وتذكره إلا ذلك، وإلى هذا المعنى أشير في الكتاب الإلهي؛ حيث قال: «سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى بن مريم عليهما السلام تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك».

صغری: خداوند موجودی مجرد و از تمام قیود ماده منزّه است. کبری: هر موجود مجرد از ماده‌ای نزد خود حاضر است، زیرا مانعی مانند کمیت و اجزا و غیره برای حضور وجود ندارد. نتیجه: خداوند به ذات خویش عالم است، زیرا موجودی مجرد از ماده و موجود مجرد به ذات خود آگاه است.

در واقع کشی همسو با بوعلی، علم خدا به ذات خود را از طریق «برهان تجرد» اثبات می‌کند: خداوند مجرد از ماده است. هر موجود مجردی به ذات خود علم دارد، پس خدا به ذات خود علم دارد.

کشی پس از اقامه براهین یادشده بر علم الهی، براساس ارائه تحلیلی از مفهوم و ماهیت علم، به تبیین علم ذاتی خدا می‌پردازد.^۱ او به پیروی از سهروردی می‌گوید: آنچه انسان در جهان خارج مشاهده می‌کند، نتیجه احاطه و اضافه اشراقیه نفس ناطقه و توجه حضوری آن به موجود خارجی است. از این رو علم انسان به دو قسم علم به کلیات و جزئیات تقسیم می‌شود: ادراک کلیات با حضور صورت آنها در ذاتِ مدرک محقق می‌شوند، و ادراک جزئیات هم به دو صورت است: یا ذات آنها نزد مُدرک حاضر و تحت پوشش اشراق نفس قرار می‌گیرند یا به واسطه حصول صورت آنها در شیء حاضر برای نفس.

او می‌گوید: خداوند پیش از ایجاد به همه موجودات به نحو حضوری و اجمالی علم بسیط دارد، چراکه ذات خداوند بسیط است. اما خداوند بعد از ایجاد موجودات به نحو اجمالی در عین کشف تفصیلی علم دارد. به عبارتی، علم خداوند در مرتبه ذات اجمالی است، چراکه ذات او بسیط است؛ لذا نمی‌تواند علم تفصیلی داشته باشد، زیرا بساطت خداوند زیر سؤال می‌رود. اگرچه علم خداوند بعد از ایجاد در مرتبه صور عملیه یعنی

۱. فعلم أنّ العلم بالشیء عبارة عن حضوره للمجرد أو تمثله فيه وهوّيته المجردة حاضرة له سبحانه وتعالى غير غائبة ولا محتجبة عنه أصلاً، فيلزم أن يكون هو سبحانه وتعالى عالماً بذاته لذاته المقدسة كما في نفوسنا وعقولنا، فإنها لذواتها عالمة بذواتها لا لشيء آخر، وإلا لكان لكل واحد منها عقلان أو أكثر حتى يكون أحدهما عاقلاً والآخر معقولاً، وذلك مستبعد جداً؛ لقوله تعالى: «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه».

مرتبه فعل به‌نحو تفصیلی است که به ذات خداوند قائم است. در واقع علم تفصیلی خداوند همان صور تفصیلی اشیا است که قائم به ذات حق هستند و چیزی زائد بر ذات او نیست. بنابراین علم خدا به اشیا و موجودات در مرتبه ذات او، به‌نحو تفصیل و تعدد و تکرار با ذکر جزئیات و مشخصات کشف یا معلوم نمی‌شود؛ بلکه این علم تفصیلی در مرتبه فعل است و بازگشت صور عملیه موجودات هم به ذات حق است.

کشی به پیروی از ابن‌سینا در بحث از علم خدا به ذات خود و به اشیا پیش از ایجاد آنها، می‌گوید: خداوند علت تامه همه موجودات است و علم به علت یعنی علم به معلول، پس چون خداوند به ذات خود علم دارد، بنابراین به همه موجودات (که معلول او هستند) نیز علم دارد.^۱

از این رو خداوند چون علم به ذات خود دارد و در عین حال علت تامه موجودات است و علم به علت همان علم به معلولات است، پس می‌توان گفت که خداوند به موجودات علم دارد. افزون بر این چون علم خدا به ذات خود و به علت ذات برای معلولات، ازلی و ابدی است، می‌توان گفت که خداوند از ازل و قبل از ایجاد اشیا به تمام آنها عالم است. در واقع علم به سبب علم به مسبب است. خداوند علت تامه موجودات است و به ذات خود علم دارد. پس علم به ذات خود یعنی علم به علت، و علم به علت همان علم به معلول است و خداوند چون علت همه موجودات معلول است، بنابراین بر همه آنها علم دارد.

می‌توان گفت که کشی در این بحث از «دلیل کمال» استفاده کرده است: ذات خداوند که وجوب صرف و فعلیت محض است، مبدأ وجود و کمالات وجودی همه موجودات جهان هستی است. از جمله این موجودات، انسان است که به ذات خویش عالم است. پس حق تعالی

۱. فعلم أنه تعالى يعلم ذاته المقدسة من حيث هي وذاته بذاته مبدأ الفيضان وجود الأشياء كلها على الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً، فيعلمه مبدأ لها؛ لأن العلم بالشئ مما يستلزم العلم بلازمه القريب الذي يلزمه من غير واسطة أصلاً ضرورة، بدليل أن العلم بطرفي التصديق البدهي مما يستلزم العلم بالتصديق البدهي. والعلم بالمنتج القريب مما يوجب العلم بالنتيجة وأمثال ذلك. وإذا علم ذاته مبدأ الأشياء كلها يلزم أن يعلم الأشياء كلها؛ لأن العلم بـ «المضاف» من حيث إنه مضاف مما يتضمن العلم بـ «المضاف إليه» بالضرورة.

که اعطاکننده این کمالات است نیز باید عالم به ذات خویش باشد؛ زیرا محال است اعطاکننده کمالی فاقد آن کمال باشد. به عبارتی خداوند سبحان، انسان را عالم به ذات خویش آفریده است و اعطاکننده یک کمال، عقلاً محال است که خالی از آن کمال باشد؛ بلکه آن کمال را باید به وجه اتم و اکمل داشته باشد. پس خداوند سبحان به ذات خویش به نحو اتم و اکمل علم دارد. کشی علم الهی به موجودات پس از ایجاد را براساس برهان وجوب و امکان اثبات می‌کند و می‌گوید: ^۱ موجودات خارجی چون در مقام وجود و بقا، معلول خداوندند، پس به وجود عینی خود نزد علت حاضرند و نمی‌توانند غایب از علت خود باشند یا اینکه حجابی میان آنها باشد. در نتیجه خداوند به آنها علم دارد، زیرا علم چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست. ساختار منطقی استدلال یادشده به این نحو است:

صغری: خداوند علت‌العلل تمام معلولات است و همه موجودات معلول او هستند. کبری: وجود معلول وابسته به علت است، یعنی وجود معلول عین وابستگی به علت است و از خود هیچ استقلال وجودی ندارد. لازمه این وابستگی وجودی آن است که معلول نزد علت خویش حاضر باشد، زیرا حضور نداشتن معلول برای علت نشانه استقلال معلول است؛ یعنی اگر لحظه‌ای معلول حضور نداشته باشد، به این معناست که می‌تواند در وجود خود استقلال داشته باشد و از آنجا که حقیقت علم همان حضور معلوم نزد عالم است. پس هر علتی به معلول خود عالم است، لذا خداوند (علت‌العلل) به همه موجودات (معلولات) عالم است؛ زیرا همگی معلول او هستند و هر معلولی برای علت خویش حاضر و معلوم است.

در واقع خدا علت‌العلل همه مخلوقات و ممکنات است و از آنجا که وجود معلول، وجودی وابسته و قائم به علت است و در حقیقت، برای علت حاضر است، محال است که

۱. فعلم أن الله تعالى يعلم الأشياء كلها مع جميع كلياتها وجزئياتها في تفاصيلها بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في أرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر؛ لأنه مجتمعها لا كما في العلوم النفسية الإنسانية؛ لأن ذلك مما يستلزم كثرة في ذاته سبحانه وتعالى، وذلك لا يجوز بل إنما يعلم الأشياء من حيث إنه «مبدؤها وعنه يفيض وجودها»، وهذا هو أحد الفروق بين العلم الإلهي والعلوم الإنساني.

علت از معلول خود علم و اطلاعی نداشته باشد.

در پایان، کشی در مقام بیان اقسام علم الهی، علم ذاتی و علم فعلی را تبیین می‌کند^۱:
الف) علم ذاتی: که تغییرناپذیر است، یعنی با تغییر متغیر، تغییر پیدا نمی‌کند؛ چراکه حکم ذات معلوم به علم سرایت نمی‌کند، یعنی معلوم اگر متغیر است، این تغییر به علم سرایت نمی‌کند؛ ب) علم فعلی: یعنی حاضر شدن خود فعل نزد خداوند. البته تغییر در این علم اشکالی هم ندارد، زیرا این تغییر به ناحیه فعل برمی‌گردد نه به ذات حق. البته آن علمی که حادث است همین علم فعلی است نه علم ذاتی.

اگرچه برخی به انکار علم خدا به ذات خود و علم او به موجودات پرداخته‌اند، به‌نظر می‌رسد حکمای الهی بر اینکه «علم» از صفات ذاتی و کمالی خداوند است، اتفاق نظر دارند و اختلاف فقط در حدود علم الهی و کیفیت آن است. از این‌رو سؤالی مطرح می‌شود که صفت «علم خدا»، صفات ذات است یا صفت فعل؟

کشی در پاسخ می‌گوید: علم ذاتی خداوند در مقابل علم فعلی، به معنای علم خداوند به ذات خویش و به اشیا در مرتبه ذات و قبل از ایجاد آنهاست. علم از صفات ذات در مقابل صفات فعل است. صفات ذات، صفاتی‌اند که عین ذات حق تعالی هستند و از مقام ذات انتزاع می‌شوند.

با تأمل در مراتب علم خدا، مرتبه اول و دوم از صفات ذات حق خواهد بود و مرتبه سوم از صفات فعل به‌شمار می‌آید، مانند علم خدا به جزئیات مخلوقات. پس علم خدا به جزئیات چیزی جز وجود و حضور جزئیات نزد او نیست. اگرچه تغییر در جزئیات مستلزم تغییر در علم است، این تغییر علم به مقام فعل الهی مربوط بوده و از صفات فعلی خداست و هرگز عامل تغییر در ذات خدا نمی‌شود؛ زیرا اگر در صفات فعلی مخلوقات خدا که همان فعل خدا هستند، تحولی رخ دهد، این تحول به ذات خدا راه ندارد، بلکه در فعل

۱. فعلم أن الله تعالى عالم بالأشياء كلها بعلم ذاتي واحد وحداني؛ هو أشرف أنواع العلوم، وهو العلم الفعلي الذي هو سبب لوجود المعلوم لا المعلوم سبب لوجوده. وهو المطلوب.

خدا و صفات انتزاعی از آن رخ می‌دهد و با ثبات و تحول‌ناپذیری ذات خدا منافات ندارد.

۶. تحلیل نهایی به‌مثابه نتیجه

کشی براساس تلفیقی همسو با پیشینیان خود، از راه‌های مختلفی برای اثبات علم خداوند بهره می‌برد:

الف) چون علم در میان مخلوقات وجود دارد، واجب است که خداوند کامل‌ترین مرتبه آن را داشته باشد. چراکه معطی کمال نمی‌تواند فاقد آن باشد. اگر خداوند انسانی را خلق کرده است که علم حضوری به نفس خود را دارد واجب است که خود، علم انسان را به‌نحو اکمل و اتم دارا باشد.

ب) از طریق نظم موجود میان پدیده‌ها: یعنی هرچه این نظم بیشتر باشد، دلالت بهتری بر علم پدیدآورنده آن می‌کند. از طرفی، جهان هستی منظم و هدفمند است. از طرف دیگر، وجود مخلوقات نشانه وجود علت است. از طرف سوم، خصوصیات معلولات حاکی از ویژگی‌های علت است. از این رو نظام هدفمند جهان گواهی می‌دهد که خالق جهان پیش از آفریدن آن، به تمام ویژگی‌ها و روابط بین اعضا آگاه بوده است، زیرا ممکن نیست خالقی از روی جهل چنین مجموعه منظم و هدفداری را آفریده باشد.

ج) هر موجود مجرد مستقلاً دارای علم است و چون خداوند مجرد از ماده است، پس به ذات خود علم دارد. در واقع هر موجود مجردی به‌دلیل بساطت برای خود و دیگر موجودات مجرد حاضر است و از آنجا که علم و آگاهی همان حضور است، پس هر مجردی به ذات خود، علم و آگاهی دارد. خداوند نیز موجودی مجرد و غیرمادی است. بنابراین، خداوند به ذات خویش عالم است.

در واقع از سویی کشی همدلانه با حکمت سینوی، معتقد است که خداوند به ذات خود علم حضوری داشته و به اشیا پیش از پیدایش آنها علم تفصیلی حصولی دارد. بیان استدلال به این صورت است:

۱. خداوند به ذات خود علم دارد. ذات خداوند علت تحقق اشیاست. علم به علت،

- مستلزم علم به معلول است. پس خداوند به اشیا پیش از آفرینش آنها علم دارد.
۲. علم بدون متعلق (معلوم) ممکن نیست، زیرا علم حقیقتی دارای اضافه است، لذا متعلق علم باید وجود داشته باشد.
۳. پس متعلق علم خداوند که همان اشیا قبل از ایجاد هستند، باید از ازل وجود داشته باشند.
۴. تحقق این اشیا در ازل یا با وجود عینی خود و همراه با قیود و عوارض است یا اینکه با صورت‌های علمی و عقلی خود در ذات خداوند حضور دارند.
۵. تحقق این اشیا در ازل، محال است که به وجود عینی و همراه با عوارض و قیود باشد، زیرا لازم می‌آید اشیا نیز قدیم و ازلی باشند، درحالی‌که حادث و تدریجی‌اند.
۶. تمام موجودات پیش از پیدایش آنها، با صور علمی و عقلی خود در ذات خداوند حاضرند.
- در عین حال کشی همگرایانه با حکمت اشراق، علم خداوند به موجودات پیش از پیدایش آنها، علم اجمالی بوده و پس از پیدایش آنها، علم حضوری تفصیلی است و همه موجودات، با وجود عینی خود نزد او حاضرند و علم خدا به اشیا، بدون وساطت صورت‌های عقلی است. بیان استدلال به این صورت است:
۱. نفس انسان به قوای خود و نیز به بدن، علم حضوری دارد و دلیل آن، تسلط داشتن نفس بر بدن و قوای خود است. اگر این سلطه بر اشیای خارجی نیز حاصل شود، به آنها نیز علم حضوری خواهد داشت.
۲. هر کمالی که برای یک موجود ثابت باشد، در صورتی‌که برای خداوند محال و ممتنع نباشد، می‌توان آن کمال را ضرورتاً به او نسبت داد؛ چراکه هیچ جنبه امکانی در او وجود ندارد.
۳. از آنجا که نفس انسان، علم حضوری به افعال خود دارد و این علم حضوری کمال محسوب می‌شود و ثبوت آن برای خداوند هم ممتنع نیست، پس خداوند علم حضوری به افعال خود دارد و این کمال به نحو ضرورت و وجوب برای او ثابت است.

در واقع طبق دیدگاه کشی، علم خداوند، علمی حضوری است که خود وجود معلوم برای عالم حاضر است، برخلاف علم حصولی که ماهیت معلوم برای عالم حاضر است، مانند علم انسان به محسوسات خارجی که به واسطه حس بینایی حاصل می‌شود. پس علم خداوند نمی‌تواند از سنخ علم حصولی باشد، زیرا همه موجودات، معلول و وابسته به او هستند و برای او حاضرند. افزون بر این وجود علم حصولی از طریق اندام حسی حاصل می‌شود و خداوند از داشتن اندام حسی و هرگونه ترکیبی منزّه است. پس علم حصولی در مورد خدا ممکن نیست.

از این رو می‌توان گفت با توجه به معنای جامع علم که حضور معلوم نزد عالم است، کشی علم خداوند را صرفاً از نوع علم حضوری می‌داند؛ چون این معنای علم از هرگونه نقص و عیب خالی است. البته علم خدا به ذات خود و علم او به موجودات قبل از ایجاد، صفت ذاتی است؛ اما علم خداوند به موجودات بعد از ایجاد، صفت فعلی است.

در واقع علم خدا به دو بخش تقسیم می‌شود: علم به ذات خود؛ علم به غیر (علم خدا به دیگر موجودات). خود علم به موجودات نیز به دو بخش تقسیم شده است: علم به «ما یکون»؛ یعنی علم به اشیا پیش از آفرینش آنها؛ علم به «ما کان»؛ یعنی علم به اشیا پس از آفرینش آنها. بنابراین، علم خدا به ذات خود و به غیر خود، علمی است حضوری، نه حصولی. چراکه علم حصولی مستلزم انفعال عالم و پذیرش صور و حتی واسطه است؛ از این رو این گونه علم از خداوند به دور است و در خدا نمی‌تواند راه داشته باشد. البته هر یک از براهین یادشده بر یکی از مراتب علم دلالت دارند: برهان نظم، علم سابق و لاحق الهی به موجودات را ثابت می‌کند. برهان احاطه، علم خداوند به تمامی عالم و نامتناهی بودن علم به موجودات بعد از ایجاد آنها را ثابت می‌کند. برهان «فاقد شیء نمی‌تواند معطی باشد»، علم واجب هم به ذات خویش و هم به مخلوقات را ثابت می‌کند. برهان واجب‌الوجود، علاوه بر اثبات اصل علم خدا، اطلاق و عدم محدودیت او، هم علم به ذات و هم علم به موجودات دیگر را ثابت می‌کند. از برهان علم علت به معلول خویش، علم خداوند به همه موجودات عالم هستی ثابت می‌شود. برهان تجرد نیز بیان‌کننده علم الهی به ذات خویش است.

در پایان می‌توان گفت تلاش کشی به‌نظر می‌رسد اگرچه نه به‌طور مستقیم، اما به‌نحو غیرمستقیم زمینه‌های ظهور دیدگاه جدیدی را فراهم می‌کند که در قالب نظریه ملاصدرا در حکمت متعالیه آن را می‌شناسیم:

می‌دانیم که ملاصدرا نواقص و نقایص دیدگاه‌های پیشین در مورد نحوه فاعلیت خدا و علم واجب به مخلوقات خود پیش از آفرینش را بر مبنای باور به «فاعل بالتجلی» بودن خدا به مخلوقات خود مرتفع کرد، چراکه فاعل بالتجلی قبل از فعل، علم اجمالی (متفاوت با فاعل بالرّضا) نسبت به فعل خود دارد و علم اجمالی در فاعل بالرّضا در برابر علم تفصیلی است؛ اما طبق مبنای «اجمال به معنای بساطت» علم اجمالی پیش از فعل در فاعل بالتجلی، از سنخ علم اجمالی در عین کشف تفصیلی بوده، یعنی علم اجمالی عین همان علم تفصیلی بوده که پس از پیدایش مخلوقات مدنظر است.

در واقع علم اجمالی مدنظر در فاعل بالتجلی (به معنای بساطت و وحدت)، از سنخ علم فعلی و مبدأ صدور فعل بوده، از این‌رو کامل‌تر از علم تفصیلی پس از آفرینش است؛ یعنی هر معلومی با تمام ذات خود نزد عالم مکشوف بوده، بدون آنکه وجود معلومات متمایز از یکدیگر باشند، برخلاف علم پس از آفرینش که در آن، مخلوقات جدای از یکدیگر خواهند بود. از این‌رو علم الهی به ماسوی الله پیش از خلق آنها، عین ذات واجب است، بدون آنکه هرگونه تکثری در ذات واجب لازم آید.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات والتنبيهات*. مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
۲. _____ (۱۳۷۶). *الإلهيات من كتاب الشفاء*. حسن حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. _____ (۱۳۷۵). *الإشارات والتنبيهات* (شرح اشارات محقق طوسی)، قم: نشر البلاغه.
۴. _____ (۱۳۷۹). *النجاه*. محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۵. _____ (بی تا). *رسائل*، قم: بیدار.
۶. ابن کمونه، سعدبن منصور (۱۳۸۷). *شرح التلویحات اللوحیة*، نجفقلی حبیبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۷. ارسطو (۱۳۹۹). *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۸. افلاطون (۱۳۷۴). *جمهور*، ترجمه فواد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۹. بهمنیار، ابوالحسن بهمنیاربن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل*، مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. خونجی، افضل‌الدین (۱۳۸۹). *کشف الأسرار عن غوامض الأفكار*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، هانری کربن، نجفقلی حبیبی، حسین نصر، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۲. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية*، نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. _____ (۱۳۷۲). *شرح حکمة الإشراق*، حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۴. عباس‌زاده، مهدی (۱۳۹۸). *نظام معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی*، چ سوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. فارابی، محمدبن محمد (۱۹۹۵). *آراء أهل المدينة الفاضلة*، علی بو ملحم، بیروت، لبنان: دار و مکتبه الهلال.
۱۶. _____ (۱۳۶۴). *فصول منتزعه*، نجار فوزی متری، تهران: مکتبه الزهراء.
۱۷. _____ (۱۴۰۵). *فصوص الحکم*، محمدحسن آل یاسین، قم: بیدار.
۱۸. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۹۲). *حکمه الإشراف*، نجفقلی حبیبی و حسین ضیائی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: علمی فرهنگی.
۲۰. کردفیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۶). *حکمت مشاء*. قم: حکمت اسلامی.
۲۱. کشی، زین‌الدین، *حدائق الحقائق*، ترکیه: نسخه خطی فاضل احمد پاشا، ش ۸۶۴.
۲۲. _____ . *تحفه الاصحاب فی معرفه رب الأرباب*، قم: نسخه خطی مرعشی نجفی، ش ۴۴۱۶.
۲۳. لوکری، فضل بن محمد (۱۳۷۳). *بیان الحق بضمن الصدق*، ابراهیم دیباجی، تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک).
۲۴. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱). *حکمت اشراق*، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، چ دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.