

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۸۹-۱۱۶»
پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۷۱/۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، Knowledge, No.71/1

تأثیر شهاب‌الدین یحیی سهروردی بر نصیرالدین طوسی در نظریه علم خداوند به ماسوی

دکتر محمدمین شاهجویی*

حامده راستایی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۲/۹

چکیده

آنچه در این مقاله مطرح است، مقایسه نظریه خواجه نصیرالدین طوسی و شهاب‌الدین یحیی سهروردی در مسأله علم خداوند به ماسوی، و بررسی تأثیری است که شیخ اشراق در این مسأله بر نصیرالدین طوسی، به عنوان حکیمی مشائی، گذاشته و به عقیده نگارنده باعث شده است که این حکیم مشائی در این بحث، نه در طراز یک متکلم، و نه در چهره یک فیلسوف مشائی، بلکه در قامت «حکیمی اشراقی» ظاهر شود و برخلاف نظر فیلسوفان مشائی، صریحاً قائل به «علم حضوری خداوند» به ماعدی شود. بر این اساس، در مقاله حاضر، نخست، نقدهای خواجه بر مثنوی حکمای مشائی در مسأله علم و نیز نظریه اختصاصی او در این باب بازگو، و سپس میان آن‌ها از یک سوی، و انتقادات شیخ اشراق بر دیدگاه فلاسفه مشائی و نظر مختار سهروردی در این بحث از سوی دیگر، به نحو متناظر مقایسه خواهد شد تا در پرتو آن، میزان تأثیرپذیری خواجه نصیر از شیخ اشراق در هر یک از دو بخش یادشده به طور جداگانه و مقدار تطابق عبارات و انطباق مفاد دلایل خواجه بر تعبیر و ادله شیخ روشن شود.

واژگان کلیدی: علم واجب به ماسوی، نصیرالدین طوسی، شهاب‌الدین یحیی سهروردی، علم حضوری، حکمت اشراقی.

*استادیار دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی. نشانی الکترونیکی:

mshahjouei@yahoo.com

**کارشناس ارشد رشته فلسفه اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی. (نویسنده مسئول) نشانی الکترونیکی:
hamederastai@yahoo.com

مقدمه

مسأله علم واجب تعالی به ماسوی، یکی از دشوارترین مسائل در فلسفه به طور عام، و کلام و حکمت اسلامی به طور خاص است. در این خصوص، آرای متنوعی از سوی افلاطون و افلاطونیان، ارسطو و حکمای مشائی، فرفورپیوس، شیخ اشراق و حکیمان اشراقی، متکلمان معتزلی، مشایخ صوفیه و عرفا، و بالاخره صدرالمتألهین در حکمت متعالیه ارائه شده است. همه حکمای الهی معتقدند که هیچ ذره‌ای از موجودات زمینی یا آسمانی، از واجب، غروب و غیبت نخواهد داشت: «لا یعزب عنه مثقال ذرّة فی السّموات و لا فی الأرض.» (سبأ/۳) مشائین به ویژه ابن سینا، شیخ اشراق و هم‌فکرانش، محقق طوسی و دیگران تا صدرالمتألهین، همگی در باب علم واجب پس از طرح تفصیلی براهین عقلی خود به این آیه استناد می‌کنند و معتقدند که تمام ذرات عالم، مشهود خداوند است، ولی در نحوه این شهود و علم، یازده قول مطرح است! و این تعدد آراء، ناشی از دشواری و سنگینی این بحث است.

از جمله این نظرات، نظریه خواجه نصیرالدین طوسی است. وی نظرات خود را در این خصوص، علاوه بر نوشته‌های کلامی‌اش، در آثار فلسفی خود و نیز اثر خاصی که در مسأله علم نگاشته، بیان کرده است. به عقیده پاره‌ای از محققان، در مسأله علم خداوند، اساس فکر از خواجه طوسی است و نظریه صدرالمتألهین، گرچه در جای خود ستودنی است، متفرّع بر نظر خواجه است.^۱ در خلال این مقاله، صحت این مدعا تحقیق خواهد شد. اساس علم کلام به استثنای آنچه در نوشته‌های کلامی نصیرالدین طوسی آمده است، بر حصولی بودن علم واجب است، و نه حضوری بودن آن. خواجه نصیرالدین طوسی در متن تجرید الاعتقاد پس از اقامه براهین سه‌گانه بر علم واجب و اشاره به عمومیت علم وی، در صدد نقل اعتراض و دفع شبهه برآمده و توهم لزوم مغایرت خارجی بین عالم و معلوم را که مانع علم ذات به خود است، چنین پاسخ داده که تغایر اعتباری کافی است، و توهم لزوم کثرت و حلول صورت‌های متعدد در واجب را که مانع علم وی به اشیاء است، چنین جواب داده است که صرف حصول وجودی اشیاء برای واجب، کافی در علم او به آنها است و نیازی به حصول صورت‌های متعدد و مغایر با معلوم‌های عینی نیست، یعنی در حقیقت علم، حصول صورت معلوم، لازم نیست، بلکه گاهی خود معلوم، نزد عالم، حاضر است. علم، مستلزم صورت‌هایی مغایر با معلومات نزد خداوند نیست، زیرا نسبت حصول

۱. عمادزاده، غلام‌حسین (نقل از حائری یزدی، مهدی)، ۱۳۸۵: ص ۱۳ a ۲

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

(اشیاء) به او، قوی‌تر از نسبت صورت‌های معقول برای ما است:

«و لا يستدعى العلم صوراً مغايرةً للمعلومات عنده، لأنَّ نسبة الحصول إليه أشدَّ من نسبة الصُّور المعقولة لنا.»^۱

علاوه بر تجرید در کتاب مصارع المصارع نیز فاضل طوسی معتقد است که بر فرض صحّت قول منقول از قدما که «علم همانا صورت معلوم نزد عالم است»، در این قول، صورت، اعمّ از خود صورت معلوم و صورتی مساوی با صورت معلوم است، زیرا صورت معلوم، بر هر دو اطلاق می‌شود:

«إنَّ العلم صورة المعلوم عند العالم... على تقدير صحته، فالصورة أعمّ من نفس صورة المعلوم و من صورة مساوية لصورته، فإنَّ صورة المعلوم تطلق على كليهما.»^۲

علامه حلّی در شرح و تعلیل سخن خواجه در تجرید می‌گوید: زیرا علم، حصول (معلوم) نزد موجود مجرد است... و شکی نیست که همه اشیاء برای خداوند حاصل‌اند، زیرا او مؤثر آن‌ها و هستی‌بخش آن‌ها است، و حصول اثر برای مؤثر، قوی‌تر از حصول مقبول برای قابل است، و حصول اخیر، مستلزم حصول صورتی مغایر با ذات حاصل نیست. هنگامی که ما ذوات خود را تعقل می‌کنیم، نیازمند صورتی مغایر با ذوات خود نیستیم. آنگاه وقتی چیزی را به واسطه صورتی که در ذهنمان حاصل می‌شود، ادراک می‌کنیم، آن صورت حاصل در ذهن را به ذات خود ادراک می‌کنیم، نه با اعتبار کردن صورت دیگری، در غیر این صورت، تکرّر و تسلسل صورت‌ها لازم می‌آید. با در نظر گرفتن این که حصول صورت‌های مزبور برای ذات ما توسط ذات ما به تنهایی نیست، بلکه با نوعی مشارکت معقولات (عقل فعال) است. بنابراین، حصول علم به موجودات برای واجب‌الوجود، که اشیاء برای او از ذات او به تنهایی بدون نیاز به صورتی برای او، حاصل می‌شوند، به طریق اولی خواهد بود. و از آن جا که ذات او علت همه موجودات است، و علم او به ذات خود، علت علم او به آثار او است، و ذات او و علم او به ذاتش دو علت‌اند که تغایر آن‌ها اعتباری و اتحاد آن‌ها ذاتی است، هم‌چنین معلول او و علم او به آن نیز متحد بالذات و به گونه‌ای از اعتبار با هم مغایرند؛ و این بحث شریفی است که صاحب التحصیل به آن اشاره کرده و خواجه طوسی در شرح *الإشارات* آن را بسط داده است:

«لأنَّ العلم هو الحصول عند المجرّد... و لا ريب في أنَّ الأشياء كلّها حاصله له، لأنّه مؤثرها و موجدّها، و حصول الأثر للمؤثر أشدّ من حصول المقبول لقابله مع أنَّ الثّاني لا يستدعى

۱. جمال‌الدین حسن بن یوسف (علامه حلّی)، ۱۳۹۹ق، مقصد سوم، مسأله دوم، ص ۲۱۲.
۲. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۴۵: المسأله الرابعه، فی علم واجب الوجود، صص ۱۲۴-۱۲۵.

حصول صورة مغايرة للذات الحاصل؛ فإننا إذا عقلنا ذاتنا لم نفتقر إلى صورة مغايرة لذواتنا. ثم إذا أدركنا شيئاً ما بصورة تحصل في أذهاننا، فإننا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى، وإلا لزم تضاعف الصور مع أن تلك الصور حاصلة لذاتنا لا بانفرادها، بل بمشاركة من المعقولات. فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود، الذي يحصل له الأشياء من ذاته بانفراده من غير افتقاره إلى صور لها، أولى، ولما كانت ذاته سبباً لكل موجود، و علمه بذاته علّة لعلمه بآثاره، و كانت ذاته و علمه بذاته علتين متغايرتين بالاعتبار، متحدين بالذات، فكذا معلوله و العلم به متحده بالذات، متغايران بنوع من الاعتبار، و هذا بحث شريف أشار إليه صاحب التحصيل، و بسطه المصنّف في شرح الإشارات.^۱

پرواضح است که مشائین، علم حضوری تفصیلی واجب به ماسوی را نمی پذیرفتند، وگرنه خواجه طوسی که ملاصدرا او را محقق مقاصد الإشارات می داند^۲ و از طرف دیگر، از شاگردان معروف مکتب مشائی محسوب می شود و با واسطه دو استاد نامدار به ابن سینا پیوند دارد و در تشخیص مقصود شیخ رئیس و همفکران وی بر دیگران مقدم است، (چنان که خواهیم دید) از علم حصولی فلسفه مشائی به علم حضوری حکمت اشراق عدول نمی کرد و با رویکرد انتقادی درباره علم ارتسامی مشائیان سخن نمی گفت.

آنچه نباید از آن غفلت کرد، این است که بهمنیار از حامیان جدی علم حصولی واجب به اشياء است، زیرا بسیاری از سخنان ارسطو که توسط فارابی و سپس به وسیله ابن سینا تبیین شده، از طرف بهمنیار شرح و بسط داده شده و او برای حفظ تفکر مشائین، اهتمام کرده است، و آنچه میراث ارسطوییان به شمار می رود، علم حصولی است، و نه حضوری، چنان که التحصیل بهمنیار بر آن گواه است،^۳ و تمثیل رایج به صورت بناء که در ذهن بانی است، در شفای ابن سینا^۴ و التحصیل بهمنیار^۵ شهرت دارد و حتی به برخی از آثار سهروردی نیز راه پیدا کرده،^۶ اما هرگز کتاب التحصیل علم واجب به ماسوی را به نحو

۱. جمال الدین حسن بن یوسف (علامه حلّی)، ۱۳۹۹ق: مقصد سوم، مسأله دوم، ص ۳۱۲

۲. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱ق: ج ۶، سفر سوم، فنّ اول، موقف سوم، فصل ۸، ص ۲۲۲

۳. بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۴۹: الكتاب الثالث، المقالة الأولى، ص ۵۷۶

۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶: المقالة الثامنة، الفصل السابع، فی نسبة المعقولات إليه، ص ۳۸۹

۵. بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۴۹ق: ص ۵۷۵

۶. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۹۶ق: ج ۱، المشارع و المطارحات، العلم الثالث، المشرع السابع، ص ۴۸۰

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

حضوری مطرح نکرده است، هرچند این احتمال به طور کلی مردود نیست که صاحب التحصیل یعنی بهمنیار، در کتابی غیر از التحصیل به آن تفوه کرده باشد، زیرا عبارت علامه حلی (أشار إليه صاحب التحصیل)، تنها مفید آن است که بهمنیار به این مطلب شریف اشاره کرده است، اعم از آن که اشاره مزبور در التحصیل یا غیر آن بوده باشد.

به هر تقدیر، با فرض منتفی بودن احتمال فوق الذکر، پاره‌ای از محققان احتمال داده‌اند که چه بسا نسخه اصل، صاحب‌الاشراق بوده، و نه صاحب‌التحصیل، و بر فرض صحت نسخ، احتمال سهو در قلم علامه حلی را از نظر دور نداشته‌اند.^۱ از جمله مرجحات احتمال اخیر، بیان عبدالرزاق لاهیجی در شوارق‌الالهام در ذیل بحث سوم از مباحث ده‌گانه‌ای است که وی جهت مزید اطلاع مطرح کرده و گفته است: حصول شیء مجرد برای خودش علم حضوری است و حصول صورت شیء برای موجود مجرد، علم حصولی است، و در تحقق اصل علم، هر کدام از این دو کافی است، و این که آیا در تحقق آن، حصول معلول برای علت کافی است یا نه، از کسی از فلاسفه قبل از صاحب‌اشراق، شهرت نداشته است، بلکه او نخستین کسی است که به کفایت حصول معلول برای علت در تحقق علم، تصریح کرده، و خواجه نصیرالدین طوسی و گروهی از متأخران از او پیروی کرده‌اند:

«و أمّا أنّه هل يكفي النحو الأول من الحصول [حصول الشيء بنفس ذاته العينية لشيء مستقل في الوجود، بالفعل، قائم بذاته، حصولاً حقيقياً، كحصول المعلول بحسب وجوده العيني لعلته] أيضاً لتحقيق العلم؟ فلم يشتهر من الفلاسفة قبل صاحب‌الاشراق ما يدل على ذلك، بل هو أول من صرح به، و تبعه المصنّف و جماعة من المتأخرين»^۲

بنابراین، مبتکر این قول یا دست‌کم، نخستین تصریح‌کننده بدان، صاحب‌اشراق بوده، و هرگز صاحب‌التحصیل (دست‌کم در این کتاب) علم حضوری علت به معلول خارجی را مطرح نکرده است.

قدرت ابتکار شیخ‌اشراق مخصوصاً در مسأله علم به گونه‌ای بود که توانست نصیرالدین طوسی را که در بسیاری از مسائل، پیرو مکتب مشائی است، تابع تحقیقات خود کند تا آن‌جا که محقق طوسی در مرحله رشد و تکامل علمی خویش، مکتب‌اشراق را در چند مسأله که یکی از آن‌ها مسأله علم است، پذیرفت. شیخ‌اشراق آن‌چنان تأثیری در فلسفه

۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲: بخش سوم از جلد ششم، اشارات فصل چهارم، ص ۱۷۹

۲. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۹: مقصد سوم، مسأله دوم، فی مباحث متعلّقة بالمقام، المبحث الثالث، صص

اسلامی گذاشت که در چند مسأله، از جمله در مسأله علم، حکیمی در طراز محقق طوسی را که خود در فلسفه مشائی صاحب نظر، و با دو واسطه، شاگرد ابن سینا بود، از مکتب مشائی به مکتب اشراقی سوق داد و در او تمایلات اشراقی ایجاد کرد. نظر صدرالمتألهین نیز در بره‌های از سیر فلسفی اش به همین روال بود، وی در بخشی از تفکر حکمی اش علم واجب را به شیوه شیخ اشراق مبرهن می‌کرد:

«وکان لی اقتداء به [صاحب الإشراق] فیها [قاعدة الإشراق] فی ما سلف من الزمان»^۱
 هرچند بعدها نظر دقیق‌تری با عنوان «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» بر اساس «قاعده بسیط‌الحقیقه» برای او حاصل شد. از این جهت چه بسا بتوان گفت حکیمی به عظمت شیخ اشراق در میان حکمای اسلامی، بسیار کم است.
 خواجه نصیرالدین طوسی در مقدمه الإشارات والتنبيهات عبارات شیخ رئیس را در کتاب مزبور، سرشار از جواهری نگین‌گونه و مشتمل بر تعبیری نظیر نصوص دینی می‌داند که در حدّ اعجاز، درخشان و جاودان است:

«کتاب الإشارات والتنبيهات... مملو بجواهر کلّها کالفصوص، محتو علی کلمات یجری
 أكثرها مجری النصوص، متضمن لبيانات معجزة فی عبارات موجزة»^۲
 با این حال، علاوه بر تجرید الاعتقاد، در الإشارات والتنبيهات نیز که از مهم‌ترین نوشته‌های فلسفی اوست، بر نظریه مشائین در باب علم واجب اشکال وارد کرده است. امام رازی، بسیاری از مواضع إشارات را مورد نقد و اعتراض قرار داده است. خواجه در ابتدای شرح منطق الإشارات و التنبيهات می‌گوید که بعضی از ظریفان، شرح امام رازی را جرح دانسته‌اند و نه شرح،^۳ در حالی که شارح، مسئول است تا آن‌جا که ممکن است، از متن حمایت کند، مگر این که متن بر اساس برهان عقلی، قابل دفاع نباشد. ابن سینا در ابتدای طبیعیات الإشارات والتنبيهات می‌گوید:

«و أنا أعيذ وصييتي و أكرّر التماسي أن يضمن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كلّ الضنّ
 علی من لا يوجد فيه ما اشترطته فی آخر هذه الإشارات»^۴
 من وصیتم را تکرار می‌کنم که این مطالب را نسبت به نااهلان ضنّت ورزید و در مورد

۱. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱: ج ۶، سفر سوم، فن اول، موقف سوم، فصل ۱۱، ص ۲۳۹

۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵: الجزء الأول فی علم المنطق، صص ۱-۲

۳. همو، ص ۲

۴. همو، الجزء الثاني فی علم الطبيعة، ص ۱

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

آن‌ها بخیل باشید. در شرح این بیان سینوی، خواجه می‌گوید: «اعلم أنّ هذین التّوعین من الحکمة النّظریّة، أعنی الطّبیعیّة و الإلهیّة، لا یخلوان عن انغلاق شدید و اشتباه عظیم» تا به این‌جا می‌رسد که می‌گوید: «و أنا أسأل الله تعالی الإصابه فی البیان و العصمه عن الخطأ و الطّغیان، و اشتراطت علی نفسی أن لا تعرّض لذكر ما أعتده فی ما أجده مخالفاً لما اعتقده». من نزد خویش متعهد هستم تا آن‌جا که ممکن است، نقد و اعتراض بر سخنان ابن‌سینا نداشته باشم. زیرا من این کتاب را به عنوان تشریح و تبیین مرام ابن‌سینا می‌نویسم، نه به عنوان نقد و ردّ، نمی‌خواهم نقد کنم، می‌خواهم تفسیر کنم: «فإنّ التّقریر غیر الرّدّ، و التّفسیر غیر النّقد». با این حال، در مسأله علم، خواجه اجمالاً به نقد و ردّ می‌پردازد.

ابن‌سینا در مبحث علم خداوند به ماسوی از کتاب *الإشارات و التنبیها* می‌گوید: اگر شما اتحاد عاقل و معقول، و اتحاد برخی از معقولات را با بعضی دیگر نمی‌پذیرید، و از طرفی می‌گویید واجب‌الوجود به جمیع اشیاء، عالم است، لازمه آن، این است که واجب، به حق، واحد نباشد، بلکه صورت‌های کثیر در آن‌جا راه داشته باشد:

«وهم و تنبیه: و لعلک تقول إن کانت المعقولات لا تتحد بالعاقل و لا بعضها مع بعض لما

ذکرت، ثمّ قد سلمت أن واجب الوجود یعقل کلّ شیء، فلیس واحداً حقاً، بل هناک کثرة.»^۱

در ذیل این بحث، نصیرالدین طوسی می‌گوید: قول به این که صورت‌های علمی که لازمه ذات اوّل تعالی هستند، در ذات تقرر دارند، مفاسدی دارد؛ اوّل این که لازمه‌اش این است که شیء واحد، هم قابل باشد و هم فاعل. دوم این که بر این اساس، خداوند دارای صفات غیر اضافی و غیر سلبی خواهد بود... سوم این که خداوند، محلّ معلول‌های ممکن متکثر خواهد شد. چهارم این که معلول اوّل، مابین با ذات واجب نخواهد بود. زیرا معلول نخست، همان صورت علمی است که در ذات واجب است، و نه بیرون از آن. پنجم این که ذات خدا نمی‌تواند اشیای مابین با خود را به طور مستقل ایجاد کند، بلکه در ایجاد آن‌ها، اموری که در واجب حلول کرده‌اند، وساطت خواهند داشت. همه این لوازم و دیگر اموری که بر آن قول، مترتب می‌شوند، مخالف آرای حکما است.^۲ در میان اعتراضاتی که به مذهب مشائین در مسأله علم تفصیلی واجب به اشیاء شده است، مهم‌ترین و بیشترین اعتراض را خواجه طوسی دارد، از جمله اشکالات

۱. همو، الجزء الثالث، فی علم ما قبل علم الطّبیعیّة، نمط هفتم، صص ۳۰۲-۳۰۳

۲. همو، ص ۳۰۴

پنج‌گانه‌ای که خواجه در فصل هفدهم نمط هفتم الإشارات والتنبيهات بر ابن‌سینا وارد کرده است، همگی برگرفته از آثار شیخ اشراق است (اشکال دوم از امام رازی نیز هست) و از جمله در المشارع و المطارحات سهروردی به چشم می‌خورد.^۱ به عبارت دیگر، سخن محقق طوسی به منزله شرح و بازگویی گفتار شیخ اشراق به شمار می‌رود، هرچند خواجه هیچ‌گاه به این اقتباس اشاره‌ای نمی‌کند و دلیل این امر بر راقم سطور، معلوم نیست. با وجود کمال مشابهت میان نظر دو حکیم نامور از جنبه سلبی بحث، در بُعد اثباتی مسأله، بین نظر شیخ اشراق و نظر نصیرالدین طوسی تفاوتی است که به آن اشاره خواهد شد.

اشکال نخست از اشکالات پنج‌گانه خواجه را در عبارات زیر از سهروردی (که در ذکر مفاسد این قول است: «إِنَّ واجب الوجود يعلم الأشياء بالصَّور، و ذاته فیها صور جميع الموجودات»^۲) می‌توان یافت:

«بحث و تعقب: و قولهم: «إِنَّ ذاته محلّ لأعراض كثيرة و لكن لاتنفع عنها»... فَإِنَّه یوهم أَنَّ الانفعال لا یقال إلا عند تجدد، كما یفهم من مقوله «أَنْ ینفعل»، و هذا لا یغنیه، فَإِنَّه و إن لم یلزم الانفعال التجددی من وجود عرض، و لكن یلزم بالضرورة تعدّد جهة الاقتضاء و القبول، كما سبق أَنَّ الفعل بجهة و القبول بأخری»^۳

اشکالات دوم و سوم وی را در ادامه عبارت شیخ که مشتمل بر دو استفهام انکاری است، می‌توان مشاهده کرد:

«(اشکال دوم): ثمّ کیف یصدّق عاقل بأنّ ذاتاً تكون محلاً لأعراض، و لاتكون تتّصف تلك الذات بأعراضها (منظور، لوازم ذات‌اند که معقولات ذات و ممکن‌الوجودند) التي تقررت فیها؟ (پس ذات، به صفات غیراضافی و غیرسلبی متّصف می‌شود.) (اشکال سوم): و هل كان اتّصاف الماهیات بصفات فیها إلا لأنّها كانت محلاً لها؟ (پس واجب، محلّ معلولات خواهد شد که معلوم و معقول اویند.)»

اشکال چهارم او در جمله زیر از سهروردی مشهود است:

«و فی الجملة إثبات الصَّور فی واجب الوجود قول فاسد و معتقد ردی، و یوجب أن

۱ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۹۶ق: ج ۱، المشرع السابع فی الإدراک و علم واجب الوجود...، فصل ۱،

فی الإدراک و العلم، صص ۴۸۰-۴۸۳

۳. همو، ص ۴۸۱، بند ۲۰۷

۲. همو، ص ۴۸۰، بند ۲۰۶

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

يكون الذي يفيد الصّور ليس ذاته، بل شيء أشرف من ذاته، و هو ممتنع»^۱
 (وقتی صور در ذات تقرّر داشته باشند و مابین با آن نباشند (معلول اول، غیرمباین با ذات باشد)، در این صورت، دیگر مفید صور، ذات نخواهد بود، بلکه چیزی اشرف از ذات خواهد بود).

و بالاخره اشکال پنجم وی از جملات ذیل از شیخ اقتباس شده است:

«...و إما أن يقال «إن حصول صورة في ذاته متقدمة على لزوم ما يلزم بالعلية» بحيث لو لا تلك الصورة، ما وجد اللازم المباين، فحينئذ ليست ذات واجب الوجود على تجردها مفيدة للوازم المباينة، بل هي مع صور»^۲

در صفحاتی از *المشارع و المطارحات*^۳ که مرجع اشکالات پنج‌گانه خواجه است، سهروردی یک‌سره به ذکر مفاسد علم واجب به اشیاء از طریق صور می‌پردازد و از آن پس، تا پایان فصل ۱ به تفصیل، نظر اختصاصی خود را در مسأله علم که در دو کتاب *حکمة الإشراق* (قاعده اشراق در علم) و *التلويحات اللوحية و العرشية* (ماجرای بین او و ارسطو در مقام جابرس) نیز آورده است، شرح می‌دهد. *مندرجات المشارع و المطارحات*^۴ و نیز دو کتاب اخیرالذکر، مأخذ خواجه در بیان رأی مختار خویش در *الإشارات و التنبيهات* بعد از ذکر اشکالات پنج‌گانه و کنار نهادن تعهد ترک نقد ماتن و اکتفا به شرح متن است.^۵

سیره جناب خواجه طوسی در نگارش آثار فلسفی‌اش از جمله این است که در هر مسلک فلسفی که وارد می‌شود، مطابق عقیده آن قوم دلیل اقامه می‌کند، ولی پس از بررسی تحلیلی که بخشی از آن تاکنون مطرح شد، می‌توان گفت که خواجه به مسلک اشراق متمایل است، چنان‌که در آغاز *الإشارات* با این که متعهد شده است که از شیخ رئیس طرفداری کند و در هیچ مسأله‌ای بر وی اعتراض نکند، چون به مسأله علم واجب به ماعدی می‌رسد، دیگر نمی‌تواند از مخالفت خودداری کند. محقق طوسی پس از ایراد اشکالات پنج‌گانه که به عنوان لوازم فاسد قول به تقرّر لوازم اول تعالی در ذات او بیان می‌کند، عهد خود نسبت به ماتن را فی‌الجمله کنار می‌نهد، به اجمال، نظر خاص خود را در این باب بازگو می‌کند (این شیوه نیز متخذ از مشی شیخ اشراق است که

۱. همو، ص ۸۳، سطور پایانی بند ۲۰۷

۲. همو، ص ۸۲، اواسط بند ۲۰۷

۳. همو، صص ۸۰-۸۳، مشتمل بر دو بند ۲۰۶ و ۲۰۷

۴. همو، صص ۸۳-۸۹

۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵: الجزء الثالث، صص ۳۰۴-۳۰۷

در *المشارع و المطارحات*^۱ نخست موارد اشکال علم واجب الوجود به اشیاء به واسطه صور را آشکار می‌کند، و پس از آن^۲ بیان اختصاصی عقیده خود را مصدر به عبارت «و أمّا الذی اعتقده أنا فی هذه المسألة...» طرح می‌کند:

«اگر شرطی که من در ابتدای مقالات کتاب با خود کردم، نبود (این شرط که فقط گفتار ماتن را شرح کنم و عقاید شخصی خود را در بخش‌هایی از متن که آن را مخالف آنچه بدان اعتقاد دارم، می‌یابم، متعرض نشوم)، راه‌هایی از تنگناهای این مبحث را به نحو شافی و کافی بیان می‌کردم، اما عمل بر طبق شرط، لازم است، با این حال، از پیش خود، رخصتی نمی‌یابم که در این قسمت از متن که آن را با آرای خود مخالف دیدم، هیچ‌گونه اشاره‌ای به نظرات شخصی خویش نکنم، از این رو اشاره‌ای پنهان به آن کردم تا در پرتو آن، حق برای آنان که درک آن برای آنان میسر است، روشن شود.

می‌گویم: عاقل، همان‌گونه که در ادراک ذات خود، به صورتی غیر از صورت ذاتش، که هویت او تنها به آن (صورت) است، نیازمند نیست، هم‌چنین در ادراک چیزی که از ذات او صادر می‌شود [یعنی معلول] نیز نیازمند صورتی غیر از صورت آن صادر، که هویت او تنها به آن (صورت) است، نیست. و از نفس خود اعتبار کن که تو چیزی را به واسطه صورتی تعقل می‌کنی که آن را تصور یا در (قالب صورتی) صادر از تو استحضار [و دوباره حاضر] می‌کنی، و (تعقل تو) مطلقاً به توسط فرد تو نیست، بلکه با نوعی مشارکت از جانب غیر تو (موجود مفارق، عقل فعال) است، و در این حال، تو آن صورت را به وساطت چیزی غیر از آن (صورت) تعقل نمی‌کنی، بلکه همان‌گونه که آن شیء را به واسطه آن (صورت) تعقل می‌کنی، هم‌چنین، خود آن صورت را نیز به خودی خود تعقل می‌کنی، بدون آن که اعتبارهای تو که به ذات تو، و به آن صورت به‌تنهایی، تعلق دارند، به نحو ترکیبی مضاعف و متکرر شوند [و تسلسل لازم آید، بدین گونه که علم به صورت، متوقف بر حصول صورت دیگر باشد، و علم به آن صورت حاصل نیز بنا بر فرض، حصولی و متوقف بر حصول صورت دیگر باشد]. و اکنون که حال تو با آنچه که با مشارکت غیر تو از تو صادر می‌شود، این‌گونه است، گمان تو درباره وضع عاقل (خداوند) با آنچه از او به‌خاطر ذات او، بدون مداخله غیر او

۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۹۶ق: ج ۱، *المشارع و المطارحات*، صص ۴۸۰-۴۸۳
 ۲. همو، صص ۴۸۳-۴۸۹

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

در آن، صادر می‌شود، چیست؟ و گمان مبر که محل بودن تو برای آن صورت، شرط تعقل تو او راست، زیرا تو ذات خود را تعقل می‌کنی، در حالی که محل آن نیستی؛ بلکه محل بودن تو برای آن صورت، شرط حصول آن صورت برای تو است، (حصولی) که شرط تعقل تو آن صورت راست، پس چنانچه آن صورت برای تو به گونه‌ای دیگر، غیر از حلول در تو، حاصل شود، تعقل، بدون حلول در تو حاصل خواهد شد. و معلوم است که حصول شیء برای فاعلش در حصول لغیره بودن، مادون حصول شیء برای قابلش نیست. در این صورت، معلول‌های ذاتی عاقلی که به ذات خود (بدون مشارکت غیر) فاعل است، بدون این که در او حلول کند، برای او حاصل خواهد بود. بدین ترتیب، او عاقل آن‌ها است، بدون آن که آن‌ها حال در او باشند.

اکنون که این مطلب گذشت، می‌گوییم: به تحقیق دانستی که خداوند، ذات خود را تعقل می‌کند، بدون این که تغییری در وجود، بین ذات او و تعقل او مرذات خویش را، جز به اعتبار معتبرین هم‌چنان که گذشت، در میان باشد؛ و حکم کردی به این که تعقل او، ذات خود را، علت تعقل اوست معلول اولش را. پس، حال که حکم کردی به این که دو علت، یعنی ذات او، و تعقل او، ذات خود را، در وجود، یک چیزند بدون هیچ تغییری، هم‌چنین حکم کن به این که دو معلول نیز، یعنی معلول اول و تعقل خداوند مر او را، در وجود، یک چیزند، بدون هیچ گونه تغییری که مستلزم این باشد که یکی از آن دو، مابین با خداوند باشد، و دومی در او تقرّر داشته باشد؛ و همان‌گونه که به اعتباری محض بودن تغایر در دو علت حکم کردی، در دو معلول نیز به آن حکم کن. در این صورت، وجود معلول اول همان تعقل خداوند، مر او راست، بدون نیاز به صورت جدیدی که در ذات خداوند حلول کند، که ذات خداوند متعال، برتر از آن است. سپس از آن جا که جواهر عقلی، غیرمعلول‌های خویش را به واسطه حصول صورت‌هایی در آن (جواهر) تعقل می‌کردند، و جواهر مزبور، خداوند واجب را تعقل می‌کنند، و هیچ موجودی نیست، مگر این که معلول اوست، همه صورت‌های موجودات کلی و جزئی بر اساس آنچه که آن صور در وجود بر آن استوارند، در جواهر یادشده حاصل خواهند بود، و خداوند واجب، آن جواهر را همراه با آن صورت‌ها، نه به واسطه صورت‌هایی غیر از آن‌ها، بلکه به واسطه خود همان جواهر و صور، تعقل می‌کند. و وجود نیز بر اساس آنچه که بر آن استوار است، همین‌طور خواهد بود. (۱) بدین ترتیب، از علم خداوند، به اندازه سنگینی ذره‌ای غیبت نخواهد کرد، بدون این که هیچ یک از محالات یادشده لازم

آید. این اصلی است که اگر آن را تحقیق کنی و بسط دهی، چگونگی احاطه خداوند به جمله اشیاء کلی و جزئی، ان شاء الله تعالی، برای تو منکشف خواهد شد، و این فضل خداوند است که به هر کس که بخواهد، عطا می‌کند.^۱

صدرالمتهلین معتقد است چنانچه در طریقه نصیرالدین طوسی در بحث علم واجب به ماسوی تأمل کافی شود، نزدیکی آن به طریق شیخ اشراق روشن خواهد شد: «و أنت إذا تأملت هذه الطريقة [طریقه العلامه الطوسی] تأملاً شافياً، وجدتها قریبه من طرائق الشیخ الإلهی...»^۲

وی پس از ذکر طریقه شیخ اشراق در این مسأله، علامه طوسی را از پیروان آن به شمار می‌آورد و بر این باور است که اخلاف شیخ در این مسأله به صحت طریقه او حکم کرده‌اند:

«فهذه طريقة هذا الشيخ الجليل في هذه المسألة، و تبعه العلامة الطوسی و غيره، و حکم بصحتها کل من أتى بعده. فإن العلامة الطوسی شارح کتاب الإشارات لَمَّا رأى في إثبات الصور لذاته تعالی و رود کثیر من الإشکالات و لم يقدر على حلها و التفصی عنها، حاول طريقة أخرى لتصحيح مسألة العلم.»^۳

آنچه در ادامه این مقاله خواهد آمد، ادعای فوق را بیشتر تحقیق و شواهد آن را جستجو خواهد کرد.

اولین نکته در سخنان خواجه که علاوه بر متن فوق، در شرح مسألة العلم نیز آمده است: «و الحق أنه ليس من شرط كل إدراك أن يكون بصورة ذهنية، و ذلك أن العاقل إنما يعقل نفسه بعين صورتها التي بها هي هي»^۴، اقتباس از محوری‌ترین مطلبی است که در مکالمه شیخ اشراق و ارسطو در مقام جابرص مطرح شده است: ادراک نفس، مردات خود را، به واسطه صورتی نیست. گفتگوی یادشده به طور کامل در التلویحات اللوحیة و العرشیة (صص ۷۰-۷۳) نقل و در المشارع و المطارحات (ص ۴۸۴) از آن یاد و نتایج حاصل از آن به تفصیل ذکر شده است. ارسطو سهروردی را برای حل مسأله علم به نفس او ارجاع می‌دهد و دلایلی چند (استدلال به تغایر کلیت و جزئیت و تمایز غیبت و شهادت) بر نفی وساطت صورت در ادراک نفس، مردات خود را، اقامه می‌کند. وقتی ثابت شد که

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبد الله، ۱۳۷۵: ج ۳، النمط السابع فی التجريد، فصل ۱۷، صص ۳۰۴-۳۰۷

۲. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱: ج ۱، فن اول، مقاله دوم، فصل ۳، ص ۱۸۰

۳. همو، ۱۳۸۱: ج ۶، ص ۲۴۳

۴. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۴۵: أقسام الإدراک و علم الباری تعالی، بند ۱۰، ص ۲۸

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

نفس را علمی اشراقی و حضوری است که نه به واسطه صورت است، بلکه به مجرد اضافه خاصی (اضافه اشراقی) است که عبارت از حضور اشراقی شیء برای نفس است (علم خداوند به اشیاء، ضرورتاً نیازمند اضافاتی به آنها است، بدون این که تعدد اضافات عقلی، موجب تکثر در ذات او شود). سهروردی، چنان مشاهده اشراقی و چنین حضور اشراقی را در واجب الوجود به نحو اولی و اتم در قیاس با نفس انسانی ثابت می‌داند، و نتیجه می‌گیرد که خداوند، ذات خود را نه به امری زاید بر ذاتش ادراک می‌کند، و به اشیاء، به علم اشراقی حضوری عالم است:

«و إذا صحَّ العلمُ الإِشراقیَّ لِبصوَرَةٍ و أثر، بل بمجرّد إضافة خاصّة هو حضور الشیء

حضوراً إِشراقیّاً، كما للنّفس، ففی واجب الوجود أُولی و اتمّ. فیدرک ذاته لا بأمر زائد

علی ذاته، كما سبق فی النّفس، و یعلم الأشیاء بالعلم الإِشراقیَّ الحضوری.»^۱

نتیجه فوق، سهروردی را واداشت تا تقسیم مألوف علم به تصور و تصدیق را با تقييد مقسم آن به «علمی غیر از علوم ما به ذوات خود و اموری که حضور اشراقی در آنها کافی است» اصلاح کند. در این صورت، علم خداوند و علوم مدرکات به ذوات خویش، در حقیقت، از سنخ تصوّر و تصدیق نخواهد بود:

«علم الأوّل و علوم المدرکات بذواتها فلیست من التّصوّر و التّصدیق بالحقیقة.»^۲

نکته محوری دوم در نظریه علم و ادراک از دیدگاه شیخ اشراق، تبیین حقیقت إبصار و بازگشت علم الهی به بصر است. به اعتقاد وی، شرط إبصار، انطباع شبح یا خروج شعاع نیست، بلکه عدم حجاب بین باصر و مبصر کفایت می‌کند. بنابراین، نورالأنوار برای ذات خود ظاهر، و غیر او برای او ظاهر خواهد بود، «پس به اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین، از او غیبت نخواهد کرد»، زیرا چیزی او را از چیز دیگر، حاجب و ساتر نخواهد بود؛ نتیجه این که علم خداوند و بصر او، یکی است:

«لَمّا تبین أنّ الإبصار لیس من شرطه انطباع شبح أو خروج شیء، بل کفی عدم الحجاب

بین الباصر و المبصر، فنور الأنوار ظاهر لذاته... و غیره ظاهر له، «فلا یعزب عنه مثقال

ذرة فی السموات و لا فی الأرض»، إذ لا یحجبه شیء عن شیء؛ فعلمه و بصره واحد.»^۳

نکته مبنایی سوم، قاعده اشراق در علم است، با این بیان که علم خداوند به ذات خود، عبارت از آن است که او نور لذاته و ظاهر لذاته است، و علم او به اشیاء، ظاهر بودن آنها

۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۹۶ق: ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۴۸۷

۲. همو، ص ۴۸۹

۳. همو، حکمة الإِشراق، القسم الثانی، المقالة الثانیة، فصل دهم، ص ۱۵۰، بند ۱۶۰

برای او است، یا (ظاهر بودن) خود آن‌ها، یا متعلقات آن‌ها که عبارت از مواضع شعور دایمی برای مدبّرات علوی است:

«فإذن الحقّ في العلم هو قاعدة الإشراق، و هو أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته، و ظاهراً لذاته، و علمه بالأشياء كونه ظاهرة له، إمّا بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشّعور المستمرّ للمدبّرات العلوية.»^۱

توضیح این که نور ذاتاً ظاهر و ظاهرکننده غیر خود است. وقتی واجب به غیر خود هستی می‌دهد، در واقع ماسوی را که مخفی بوده‌اند، اظهار و نمایان می‌کند، به دیگر سخن، ایجاد در حقیقت، همان اظهار است، و چون نور چنین است، یعنی غیر را اظهار و آشکار می‌کند، پس نوریت واجب نسبت به غیر، با ایجاد او یکی است. از طرف دیگر، علم طبق نظر شیخ اشراق، عین نوریت است. نتیجه این که علم واجب به اشیاء، همان ایجاد آن‌ها توسط او است. پس اشیاء به نوات خارجی خود، معلوم واجب هستند. این تبیین شیخ اشراق، اشراقی‌تر از بیان مبسوط منقول از خواجه طوسی در بالا از *الإشارات و التنبی‌هات* است که چهار امر را مطرح کرد و آن‌ها را دو به دو، عین هم دانست.

و بالاخره نکته محوری چهارم در مسأله ادراک، تجرّد مدرک و احاطه و تسلّط او بر مدرک است. از منظر شیخ اشراق، همان‌گونه که ادراک نفس، بدن خود و قوا و آثار و افعال خود را، به خاطر تجرّد نفس و تسلّط او بر بدن و قوای خویش است، ذات واجب‌الوجود نیز به نحو اعلی و اشرف در مقایسه با نفس بشری، مجرد از مادّه و وجود بحت است، و اشیاء بنا بر یک اضافه مبدأی تسلّطی، برای او حاضرند:

«فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادّة، و هو الوجود البحت، و الأشیاء حاضرة له على إضافة مبدأية تسلّطية.»^۲

او به همه چیز احاطه دارد و اعداد هستی را ادراک کرده است، و احاطه و ادراک مزبور، همان حضور (هستی‌ها) برای او و تسلّط (او بر آن‌ها) بدون صورت و مثال است: «إنّه بكلّ شيء محيط، و أدرك أعداد الوجود، و ذلك نفس الحضور له، و التسلّط من غير صورة و مثال.»^۳

به عقیده خواجه نصیر طوسی، همان اصولی که علم واجب به ماسوی را ثابت می‌کند، هم‌چنین اثبات می‌کند که علم واجب به ماسوی عبارت از حضور نوات اشیاء (به استثنای

۱. همو، القسم الثانی، المقالة الثانية، فصل دهم، ص ۱۵۲، بند ۱۶۲

۲. همو، التلویحات اللوحیة و العرشیة، العلم الثالث، المورد الثالث، ص ۷۲

۳. همو، ص ۷۳

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

اجرام مادی) نزد واجب تعالی است، نه این که صورتهای اشیاء در نزد واجب حضور یابند. توضیح این که چون ذات واجب، علت ماسوی است، و علم به ذات، سبب علم واجب به ماسوی است، در نتیجه در این جا چهار امر مطرح خواهد بود: اول: واجب، علت است. دوم: جمیع ماسوای واجب، معلول هستند. سوم: واجب الوجود به ذات خویش عالم است. چهارم: واجب الوجود به جمیع ماسوی عالم است. به عبارت دیگر، دو علت (ذات واجب، و علم به ذات)، و دو معلول (موجودبودن ماسوای واجب، و معلوم بودن ماسوای واجب) در میان است. همان‌گونه که دو علت، یعنی ذات واجب و علم واجب به ذات خود (عالمیت علت)، عین یکدیگرند، بنابراین، آن دو معلول، یعنی موجودیت (معلولیت) ماسوای واجب و معلومیت آن برای واجب نیز عین یکدیگر خواهند بود. به عبارت دیگر، علم واجب به ماسوی، عین خود آن موجودها است، نه صورت حاصل از آن موجودات. چنان‌که اشیاء با همان وجودهای خارجی، معلول برای واجب‌اند، معلوم نیز برای واجب، همین هستی‌های خارجی اشیاء خواهند بود، نه صورتهای علمی آنها. یعنی اشیاء به نوات وجودی خود در خارج، معلوم واجب هستند، نه این‌که صورتی از آنها در پیش واجب حاضر باشد. هرچند تفکیک امور چهارگانه فوق در بیان خواجه، مستفاد از عبارات سهروردی است که در آنها وی معتقد است که همان‌گونه که میان معلول و ذات، تمایز برقرار است، بین علم به معلول و علم به ذات نیز امتیاز برقرار است:

«و كما أنَّ معلوله غير ذاته، فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته»^۱

«و إن علم ذاته و لازم ذاته، و ذاته ليس لازمه، فعلمه بذاته غير علمه بلازمه، فيتعد العلم»^۲

اقامه دلیل بر مطلوب، یعنی یکی بودن دو معلول (که عبارت از یکی بودن وجود معلول اول با تعقل واجب، مراد است) با استدلال بر یکی بودن دو علت، اختصاص به نصیرالدین طوسی دارد و در بیانات شیخ دیده نمی‌شود.

نظریه ادراک محقق طوسی در حقیقت، تلفیقی از نظریه علم شیخ اشراق و نظریه علم ابن‌سینا با لحاظ یک تفاوت است. زیرا شیخ اشراق بر این عقیده است که علم واجب به ماسوی، عبارت از حضور ماسوی با نوات خویش نزد واجب تعالی است، یعنی هرآنچه ماسوی الله خوانده می‌شود، اعم از عالم عقل، عالم مثال و عالم طبیعت و ماده، به وجود خارجی خود نزد واجب حضور دارند، و وجود عینی آنها، عین وجود علمی آنها (به علم

۱. همو، ۱۳۹۷ق: ج ۲، القسم الثانی، المقالة الثانیة، فصل دهم، ص ۱۵۱

۲. همو، ۱۳۹۶ق: المشارع و المطارحات، العلم الثالث، المشرع السابع، ص ۴۷۹

حضوری) است. ابن‌سینا و مشائین بر این باورند که گرچه واجب تعالی به همه ماسوی عالم است، این علم به نحو حضوری نیست، بلکه صورت‌های علمی ماسوای واجب در نزد واجب، مرتسم هستند. بنابراین رأی، معلول، چیزی است و معلوم، چیز دیگر. زیرا در علم حصولی، معلوم بالذات همان صورت علمی است، و معلول، شیء خارجی است که همان معلوم بالعرض است. خواجه طوسی، قائل به تفصیل است، بدین گونه که واجب به موجودات مجرد، مانند عقل اول، علم حضوری و به موجودات مادی، علم حصولی دارد، یعنی صورت‌های آن‌ها معلوم واجب هستند، و نه ذوات خارجی آن‌ها. زیرا ذوات خارجی آن‌ها جرمانی و مادی‌اند، و ماده و مادی، تحت علم حضوری در نمی‌آید، با این تفاوت که صور آن‌ها در ذات واجب مرتسم نیستند تا مفاسد قول مشائین به ارتسام صور در ذات واجب لازم آید، بلکه صورت‌های اشیاء در عقل اول مرتسم هستند. بنابراین، علم واجب به ماسوی، خارج از ذات واجب خواهد بود و خود عقل نخست، معیار این علم است، و پیش از عقل اول، واجب، علم تفصیلی به ماسوی خواهد داشت. عقل اول که موجودی مجرد است، به علم حضوری، مشهود واجب است، این عقل به منزله مخزنی است که صورت‌های همه اشیاء در آن وجود دارد، و واجب به این مخزن، عالم است. بنابراین، اشیاء، نه تفصیلاً و نه اجمالاً، در مقام ذات واجب نیستند، بلکه علم واجب به اشیاء، عبارت از وجود عقل اول در نزد اوست، و صور بقیه اشیاء نیز قایم به عقل نخست است.

همان‌طوری که از عبارات خواجه طوسی و مقایسه آن‌ها با نظرات سهروردی پیدا است، ابتکار در مسأله علم به دست شیخ اشراق است که توانست با نوآوری‌هایش بسیاری از مسائل حکمت مشائی را به سبک خاص خود، یعنی حکمت اشراق حل کند، و عده‌ای از صاحب‌نظران هم‌چون نصیرالدین طوسی را از پذیرش مبانی فلسفه مشائی به گرایش به فلسفه اشراق منتقل کند. از این رو، وی حقّ عظیمی بر محقق طوسی و هم‌فکران او دارد. ضوابط جامع در مسأله را شیخ اشراق در *حکمة‌الإشراق و التلویحات اللوحیة و العرشیة و المشارع و المطارحات* بیان کرده است، و گویا سخن خواجه طوسی نیز با مقداری تلخیص و تهذیب از همان‌جا بدون ذکر مصدر نقل شده است. تنها تفاوت نظریه شیخ اشراق و نظریه محقق طوسی، این است که به نظر شیخ اشراق، سراسر جهان آفرینش، به تمامی، چه مجرد و چه مادی، دفتر علم خداوند است، در حالی که علامه طوسی، موجودات مادی را قابل تعلق علم حضوری نمی‌داند. بنابراین، صورت‌های علمی آن‌ها در جواهر عقلی که مخزن علمی است، قرار دارد (نه در ذات واجب که اشکالات نظریه مشائی را در پی داشته باشد).

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

تفاوت مورد اشاره بین نظر محقق طوسی در فصل هفدهم از نمط هفتم الإشارات و التنبیها و نظر شیخ اشراق، بر مبنای قرائت ملاصدرا از رأی حکیمین است: در نظر شیخ اشراق، همه مخلوقات، اعم از مادی و مجرد، مشمول علم حضوری واجباند، اما در نظر خواجه طوسی، فقط مجردات، معلوم حضوری واجباند، و مادیات و اجسام، معلوم حصولی‌اند و صورت‌های آن‌ها در مخزنی چون عقل یا نفس، مرتسم است، و واجب چون به آن عقل یا نفس، علم دارد، به صور مخزون در آن نیز عالم است:

«ثم لا يخفى على من تتبع كتب الشيخ الإلهي، شهاب‌الدین السهروردی، أن جميع ما ذكره الشارح المحقق لمقاصد الإشارات في هذا المطلب موافق لما ذكر فيها؛ فكأنه مأخوذ منها مع تلخيص و تهذيب، إلا أن الشيخ المذكور أجرى القاعدة في الأجسام و الجسمانيات من أن حضور ذاتها كافية في أن يعلم بالإضافة الإشراقية من دون الإفتقار إلى الصور الزائدة؛ و هذا المحقق لم يكتف بذلك، بل جعل مناط علمه تعالى بها ارتسام صورها في المبادئ العقلية أو النفسية. و لكل من الرأيين وجه.»^۱

«ما ذكره هذا العلامة، إذا تأملت فيه، وجدته بعينه طريقة الشيخ الإشراقی بأدنى تفاوت؛ و هي التي ارتضاها كل من نظر فيها، و لم يقدح فيها أحد.»^۲

به عقیده ملاصدرا، هرچند محقق طوسی، کاملاً تحت تأثیر شیخ اشراق است، کمی از روش او فاصله گرفته و همین دوری، باعث نقصان طریقه او شده است و بهتر بود از طریقه شیخ فاصله نمی‌گرفت و قائل به صور مرتسمه در عقل نمی‌شد.^۳ اما بر خلاف صدرالمتألهین، حکیم سبزواری در تعلیقات خود بر اسفار قرائتی دیگر از نظر دو حکیم دارد، وی معتقد است که هیچ تفاوتی بین کلام شیخ اشراق و گفتار نصیرالدین طوسی نیست:

«إني لا أجد مخالفة بين مذهب الشيخ و العلامة.»^۴

نباید از نظر دور داشت که به نظر علامه طوسی، جواهر عقلی نسبت به غیر معالیل خود، از طریق صورت، علم حصولی دارند. ملاصدرا چنین پنداشته که به نظر محقق طوسی، علم واجب به جواهر عقلی، حضوری و نسبت به جسمانیات، حصولی است. حکیم سبزواری انتساب این نظر به نصیرالدین طوسی را ناروا می‌داند. به نظر برخی شارحان حکمت متعالیه گرچه عبارت علامه طوسی، ابهام این مطلب را دارد که علم حق به

۱. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱: ج ۶، صص ۲۲۲-۲۲۳

۲. همو، ص ۲۴۵

۳. همو، ۱۳۸۱: ج ۱، فن اول، مقاله دوم، فصل ۳، ص ۱۷۱

۴. همو، ۱۳۸۱: ج ۶، التعلیقات، تعلیقه ۳۸۳، ص ۵۵۰

اجسام و جسمانیات، حصولی و از طریق ارتسام صور است، به نظر می‌رسد حق با حکیم سبزواری است، یعنی چنین نظری را به خواجه طوسی نمی‌توان نسبت داد، زیرا خود وی تصریح دارد که هیچ موجودی نیست که معلول حق نباشد، و معلوم است که علم علت به معلول، حضوری است. پس برابر آنچه که سبزواری در حاشیه گفته است، می‌توان نظر محقق طوسی را چنین تبیین کرد که جواهر عقلی، معلوم حضوری واجب‌اند، صور مخزون در این جواهر نیز معلوم حضوری حق‌اند، و خود اجسام و جسمانیات نیز معلوم حضوری واجب خواهند بود.^۱

توجه به این مطلب دقیق و ظریف لازم است که محقق طوسی نمی‌خواهد بگوید که علم واجب به مجردات، علم حضوری، و به مادیات، حصولی است، بلکه او معتقد است که واجب به ذات خود، علم تفصیلی دارد و این علم، حضوری است. هم‌چنین نسبت به عقل اول نیز علم تفصیلی دارد که آن نیز حضوری است. چون هر معلولی، مشهود علت خویش است، و واجب نیز علت عقل اول است، اما از آن جا که عقل اول، علت سایر اشیاء نیست، پس علم او به سایر اشیاء، علم حصولی است، و صور تمام اشیاء در او مرتسم است. آنگاه چون واجب به عقل اول، علم تفصیلی دارد، پس عقل مزبور به همراه صوری که در آن مرتسم است، به علم حضوری، معلوم حق است.^۲

هرچند خواجه طوسی، نقدهای شیخ اشراق بر مکتب مشائی را وارد دانست، و از علم حصولی واجب به علم حضوری وی تغییر نظر داد، برهان مسأله را بر اساس باورهای مکتب مشائی طراحی کرد و گفت: چون واجب، علت ماسوی است و به خود علم دارد، و علم به علت، مستلزم علم به معلول است، پس به همه معلول‌ها علم دارد. تقریر وی کاملاً نشان می‌دهد که همان تفکر منطقی و استدلال از نوع برهان لمّی که در مکتب مشائی از آن استفاده می‌شود، در تبیین مکتب اشراق نیز ظهور کرده است، با این تفاوت که برهان لمّی درباره علم حصولی است و مورد تطبیق آن در مسأله محل بحث، علم حضوری است. و چون علت به خود علم حضوری دارد، نه علم حصولی، پس باید به معلول خود نیز علم حضوری داشته باشد، نه علم حصولی. علم به علت، مستلزم علم به معلول است، اگر علم اول، حصولی بود، علم دوم نیز حصولی خواهد بود، و چنان‌چه حضوری بود، دومی نیز حضوری خواهد بود.^۳

۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲: بخش چهارم از جلد ششم، فصل یازدهم، صص ۱۰۱-۱۰۲

۲. همو، ص ۱۴۴

۳. همو، ص ۱۲۶

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

آنچه نگارنده از عبارت تفصیلی منقول از خواجه در *الإشارات والتنبيهات* و از پاره‌ای از عبارات *التلویحات اللوحیة و العرشیة و المشارع و المطارحات* و از مقایسه میان آن‌ها استفاده می‌کند، نشانگر تفاوتی بین نظر نصیرالدین طوسی و شیخ اشراق نیست. در این عبارات، سهروردی صورت نظام موجود در عالم را در مبادی علوی عقلی متمثل می‌داند، زیرا در عقول، تصوّر و تمثّل، ممکن است:

«ففي المبادئ العلویة العقلیة تمثّل صورته [النظام الموجود فی العالم]، إذ يمكن علی العقول التصوّر و التمثّل»^۱

به عقیده وی، در عقول، علوم مبادی به کیفیت نظام کلّ می‌تواند نقش زاید باشد، و دلیل آن، تجرّد از ماده و عدم حجاب بین عقول مزبور و لوازم و مبادی آن‌ها و امکان انطباق و انتقاش (در آن‌ها) است، و نقوش عقول نیز برای خداوند متعال، حاضر است، و همچنین است نقوش نفوس فلکی نسبت به مافوق آن‌ها:

«فی العقول يجوز أن تكون نقشاً زائداً معللاً بالتجرّد عن المادّة و عدم الحجاب بینها و بین لوازمها و مبادئها و إمكان الانتقاش، و نقوش العقول أيضاً حاضرة له تعالی، و کذا نقوش نفوس الأفلاک بالنسبة إلى ما فوقها»^۲

همان‌گونه که قبلاً گذشت، در نظر سهروردی، واجب‌الوجود، بی‌نیاز از صور است، و او راست اشراق و تسلط مطلق، از این رو، چیزی از او غایب نیست، و امور گذشته و آینده، از جمله اموری که صورت‌های آن‌ها نزد مدبّرات آسمانی ثابت است، برای واجب‌الوجود حاضر است، زیرا وی را احاطه و اشراق بر حامل آن صورت‌ها است، و برای مبادی عقلی نیز همین‌گونه است. پس به اندازه سنگینی ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین، از علم او غایب نیست:

«فواجب‌الوجود مستغن عن الصّور، و له الإشراق و التسلط المطلق، فلا يعزب عنه شیء، و الأمور الماضيّة و المستقبلّة—مما صورها تثبت عند المدبّرات السّماویّة—حاضرة له، لأنّ له الإحاطة و الإشراق علی حامل تلك الصّور، و کذا للمبادئ العقلیة، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرّة فی السّموات و لا فی الأرض»^۳

به دیگر سخن، وی را علم اشراقی حضوری به ذوات اشیاء و به صورت‌های آن‌ها است؛ صورت‌هایی که در مدرک‌های آسمانی است، (صوری) که با صورت‌های‌شان و

۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۹۶ق: ج ۱، ۱، *التلویحات اللوحیة و العرشیة، العلم الثالث، المورد الثالث*، ص ۷۵

۲. همو، صص ۷۵-۷۶

۳. همو، *المشارع و المطارحات، العلم الثالث، المشرع السابع*، صص ۴۸۷-۴۸۸

دگرگونی‌های‌شان برای خداوند، حاضرند، بدون آن که دگرگونی در خداوند پدید آید:

«العلم الإشراقی الحضوری لذوات الأشياء و لصورها الّتی فی المدرکات السّماویة...»

الّتی هی حاضرة بصورها و تغیراتها للأول من دون تغیره»^۱

خلاصه این که خداوند به همه اشیاء بدون نیاز به صورت و تفکر و دگرگونی، احاطه دارد، و حضور رسوم مدرک‌ها نزد او، به خاطر حضور ذوات آن‌ها (نزد او) است... و علم و بصر او، یک چیز است:

«و فی الجملة الأول محیط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة و فكرة و تغیر،

و حضور رسوم المدرکات عنده لحضور ذواتها... و علمه و بصره شیء واحد»^۲

متکلمان از کیفیت علم واجب به ذات خود سخن به میان نیاورده، برای اثبات علم خداوند به ماسوی، به اتقان و احکام صنع او استدلال می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که خداوند به تمام مصنوع‌های خود عالم است. علامه طوسی در متن تجرید الاعتقاد^۳ گرچه عین همین استدلال را در اثبات علم خداوند به ماسوی ذکر کرده است، مسائل کلامی را در کتاب خود با مسائل فلسفی آمیخته و تحت تأثیر تفکر فلسفی مشائی، از روش معمول متکلمین فاصله گرفته، علم واجب به ذات خود و به ماسوی را از راه تجرد واجب نیز به طور اشاره اثبات می‌کند. هم‌چنان‌که در الإشارات والتنبیها^۴ نیز با تأثیرپذیری از شیخ اشراق، از طریقه متداول حکمای مشائی، فی‌الجملة، دور شده، دست کم، علم واجب به مجردات را حضوری و نه حصولی به شمار می‌آورد. از این رو هرچند محقق طوسی را در تبیین علم واجب به ماسوی، نظری‌های خاص و دیدگاهی مخصوص و متمایز است که جایگاه ویژه‌ای را در این بحث، از آن خود می‌کند، باید بر خلاف نظر برخی محققان اظهار داشت که در مسأله علم، اساس فکر، بیش از آن که از آن خواجه طوسی باشد، متعلق به شیخ اشراق، سهروردی است، هم به لحاظ تأثیری که این حکیم الهی در مبحث علم بر نصیرالدین طوسی و از طریق خواجه بر صدرالمتألهین گذاشته، و هم به دلیل تأثیری که به طور مستقیم بر ملاصدرا در ارائه نظر نهایی وی داشته است. از این رو است که ملاصدرا مسلک سهروردی را برترین مسلک‌ها و نزدیک‌ترین آن‌ها به حق در کیفیت علم خداوند و طریقه علامه طوسی را از حیث وثاقت، در رتبه پس از آن می‌داند:

«و بالجملة فمسلک هذا الحکیم أصلح المسالک فی کیفیة علم الواجب الحقّ، و بعد

۱. همو، ص ۴۸۸

۲. همو.

۳. عمادزاده، غلام‌حسین (نقل از حائری یزدی، مهدی)، ۱۳۸۵: ص ۱۳۲

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

طریقه‌ی طریقه‌ی العلامة الطوسی فی الوثاقه...^۱

«و أمّا مذهب شیخ الإشراق و متابعیه فی علمه تعالی، فلیعلم أنّه أقرب إلى الحقّ...»^۲

«فقد علم... أنّها [طریقه‌ی الإشراق] أسدّ الأقوال المذكورة فی کیفیة علم الأوّل تعالی بالأشیاء...»^۳

همان‌گونه که قبلاً بازگو شد، اشراقیون می‌گفتند صفحه جهان خارج، صحیفه علم خداوند است و واجب تعالی به تمام موجودات، احاطه حضوری دارد. خواجه طوسی، این مطلب را در مجردات عالیّه پذیرفت، ولی در مورد اجرام مادی معتقد بود که علم واجب به آن‌ها به این نحو است که صورت‌های اشیای مادی در یک مخزن علمی مرتسم است و معیار علم واجب به آن‌ها، حصول صورت‌های ارتسامی آن‌ها در بعضی از عقول عالیّه است، و این علم، ناگزیر علم حصولی است. در شرح مسأله العلم خواجه، ادراک خداوند مرذات خویش را به عین ذات می‌داند. اما معلول‌های خداوند را به معلول‌های قریب و بعید تقسیم می‌کند. ادراک خداوند، معلول‌های نزدیکش را، به اعیان ذوات همان معلول‌ها است، زیرا عدم حضور آن‌ها هرگز قابل تصوّر نیست. ادراک خداوند، معلول‌های دورش را، که عبارت از امور مادی و امور معدوم باشند، اموری که شأنیت آن‌ها امکان موجود شدن در زمانی یا تعلق به موجودی است، با ارتسام صورت‌های معقول آن‌ها در معلول‌های دسته اول است که اولاً و بالذات به ادراک ذات درمی‌آیند. و همین طور... تا به ادراک محسوسات منتهی شود که با ارتسام امور محسوس در آلات ادراک‌کننده آن‌ها خواهد بود. زیرا موجود در حاضر، حاضر است، ادراک‌کننده حاضر، ادراک‌کننده چیزی که است با آن (حاضر) حاضر است. بدین ترتیب، از علم خدای متعال، به اندازه سنگینی ذره‌ای در زمین و آسمان، و نه کوچک‌تر از آن و نه بزرگ‌تر از آن، غیبت نخواهد کرد:

«إدراک الأوّل تعالی بالاعتبار الثانی، أمّا لذاته، فیکون بعین ذاته لاغیر... و أمّا لمعلولاته القریبیه منه، فیکون بأعیان ذوات تلك المعلولات، إذ لا یتصوّر عدم حضورها بالمعانی المذكورة أصلاً... و أمّا لمعلولاته البعیده، کالمادیات و المعدومات، الّتی من شأنها إمكان أن توجد فی وقت أو یتعلّق بموجود، فیکون بارتسام صورها المعقولة فی المعلولات القریبیه الّتی هی المدرکات لها أولاً و بالذات، و كذلك إلى أن ینتهی إلى إدراک المحسوسات بارتسامها فی آلات مدرکها، و ذلك لأنّ الموجود فی الحاضر حاضر، و المدرک للحاضر مدرک لما یحضر معه. فإذن لا یعزب عن علمه تعالی مثقال ذرّة فی

۱. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱: ج ۱، فن اول، مقاله دوم، فصل ۳، ص ۱۸۱

۲. همو، ص ۱۸۴

۳. همو، ص ۱۷۲

الأرض و لا فى السّماء، و لا أصغر من ذلك و لا أكبر»^۱

به نظر می‌رسد قرائت ملاصدرا از نظر خواجه در مسأله علم، بیش از آن که بر عبارات خواجه در نمط هفتم *الإشارات* منطبق باشد، بر تقریر او از علم خداوند به ماعدی در شرح *مسأله العلم* انطباق دارد.

گرچه علامه طوسی به اصل متین و قاعده استوار فلسفه اشراق پی برد، با این حال، این اصل را ناتمام گذاشت و با این که در مجردات، قائل شد به این که علم واجب به آن‌ها علم حضوری و شهودی است، در امور مادی بر این باور بود که علم واجب به آن‌ها علم حصولی است. با این تفاوت که ابن‌سینا و اتباع او می‌گفتند صورت‌های اشیاء در ذات واجب قرار دارد، اما نصیرالدین طوسی می‌گوید: صور اجسام مادی در یک مخزن علمی مانند عقل یا نفس قرار دارد، و نه در ذات واجب. غرض این که محقق طوسی در خصوص علم واجب نسبت به اجرام مادی، موافق با شیخ اشراق نیست. شیخ اشراق، حضور اجرام مادی را برای معلوم شدن آن‌ها برای واجب، کافی می‌داند، در حالی که خواجه مناظ علم واجب به آن‌ها را ارتسام صورت‌های آن‌ها در مبادی عقلی یا نفسی می‌شمارد. به این ترتیب، علامه طوسی نتوانست همراه شیخ اشراق، تا عالم طبیعت راه را طی کند و در بین راه، از حضور و اشراق دست کشید و به همان تفکر مشائی خویش بازگشت. حقّ مسأله، به نظر ملاصدرا، این بود که علامه طوسی در تمام این مسیر، همراه شیخ اشراق می‌رفت، به طوری که سراسر جهان امکان را دفتر علم حق می‌دانست و هر موجودی را بذاته نزد خداوند، حاضر می‌دانست و علم حصولی را در علم واجب راه نمی‌داد.^۲

با این حال، کمتر حکیمی را یارای آن است که همچون شیخ اشراق، سهروردی، در مسأله‌ای نظیر علم تفصیلی واجب به ماسوی که غموض و صعوبت آن، موجب تعدّد و تنوّع آرای فیلسوفان از متقدّمان تا معاصران شده است، رأی را ابداع کند که آیندگان، جملگی به صحتّ آن اذعان کنند و با آن همراه شوند، و مخالفان را به خاطر عدم پذیرش کلّ یا بعض آن نکوهش کنند. به این ترتیب، دیگر مجال نقل این پندار که «شیخ اشراق پس از شیخ رئیس، به غیر از تبدیل و تعویض اصطلاحات، مطلب تازه‌ای^۳ نیاورده است»، یا جای طرح این بیان کنایی و تعریض‌گونه که «مطلب تازه‌ای که شیخ اشراق آورده است، ابداع شبهه واهی اعتباریت وجود است»^۴ نخواهد بود.

۱. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۴۵: أقسام الإدراک و علم الباری تعالی، بند ۱۰، صص ۲۸-۲۹

۲. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۱: ج ۱، فن اول، مقاله دوم، فصل ۳، ص ۱۷۱

۳. همو

۴. حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۳: ص ۴۸

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

سلوک فکری محقق طوسی در مسأله علم، به سیر از کلام معهود و متعارف به فلسفه مشائی محدود نمی‌شود، بلکه با عبور از طریقه مشائی به طریق اشراقی ادامه می‌یابد (پل ارتباطی از فلسفه مشاء به حکمت متعالیه را نظریه شیخ اشراق در علم فراهم می‌کند). در نهایت، این سیر به عقیده برخی از محققان، نه تنها در مسأله علم، بلکه در بسیاری از مسائل، در پاره‌ای از آثار خواجه به سرمنزل تصوّف می‌انجامد. سید حیدر آملی از جمله کسانی است که معتقد است که فاضل طوسی از فلسفه به عرفان متحوّل شده است. وی در بیان فرق بین علوم کسبی و علوم ارثی، به نقل کلام حکمایمی‌پردازد که بعد از عمر طولانی و کثرت تحصیل، به طریق عرفان و حقیّت آن و ابطال حقیّت غیر آن بازگشته‌اند. از جمله از خواجه طوسی به عنوان سلطان علما و محققین یاد و قطعه‌ای از متن *فصول فی الأصول* او را درباره قصور عقل از ادراک حق به عنوان حجتی قاطع از طرف علمای الهی بر علمای رسمی و شاهی بر مدعای خود (بازگشت به عرفان) نقل می‌کند و *اوصاف الأشراف و آغاز و انجام وی* را از دیگر رسایل و کتب وی در این باب به شمار می‌آورد.^۱ محقق طوسی پس از تدوین *اخلاق ناصری* رساله موجز و متقن *اوصاف الأشراف* را در بیان سیر اولیا و روش اهل بینش بر قاعده سالکان طریقت و طالبان حقیقت ترتیب داد. بخش پایانی این رساله (فصل چهارم تا ششم از باب پنجم) را مسائل مربوط به توحید، اتحاد و وحدت به خود اختصاص می‌دهد که مشتمل بر مسائل عمیق و بلند عرفانی از جمله وحدت شخصی وجود است و نظیر آن را در آثار وی، کمتر می‌توان پیدا کرد. مکاتبات وی با صدرالدین قونوی نیز از خواجه، چهره‌ای متفاوت با نوشته‌های فلسفی‌اش نشان می‌دهد. برخی از آثار منسوب به خواجه که به سبک و اسلوب باطنیان نگاشته شده است نیز می‌تواند گواه دیگری بر مثنی باطنی مؤلف آن باشد که از آن جمله می‌توان به رساله تصورات یا *روضه التسلیم* (تصحیح ولادیمیر ایوانف، تهران، نشر جامی، ۱۳۶۳ش) اشاره کرد که اثری صریحاً تأویلی و کاملاً موافق با مذاق اهل باطن است.^۲

ابن سینا در کتاب *الإشارات والتنبیها* در تنبیه بر این که «اجرام سماوی را نفوسی دارای ادراکات جزئی و ارادات جزئی است» (*الأجرام السّماویّة لها نفوس ذات إدراکات جزئیة و إرادات جزئیة*) از مشائین فاصله می‌گیرد. شارح محقق کتاب، این مطلب و نظایر آن را بر کسانی که راسخ در حکمت متعالیه نیستند، پوشیده می‌داند و معتقد است که این

۱. آملی، سید حیدر، ۱۳۴۷: صص ۴۸۸ (بند ۹۹۵) و ۴۹۳ (بند ۱۰۰۹)

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۶: ص ۵۲۷

قبیل مباحث را با حکمت متعالیه باید تحلیل کرد، نه با حکمت بحثی. نصیرالدین طوسی در شرح عبارت سینوی می‌گوید: حکمت مشائین، حکمت بحثی صرف است، و مطلب مزبور و مطالبی مانند آن، تنها با بحث و نظر همراه با کشف و ذوق به نصاب کامل خود می‌رسد. از این رو، حکمتی را که مشتمل بر این گونه از مطالب است، بر حکمت بحثی صرف، برتری و تعالی است:

«إِنَّ حِكْمَةَ الْمَشَائِينِ حِكْمَةٌ بَحْثِيَّةٌ صَرْفَةً، وَ هَذِهِ وَ أَمْثَالُهَا إِنَّمَا تَتَمُّ مَعَ الْبَحْثِ وَ النَّظْرِ بِالْكَشْفِ وَ الذَّوْقِ. فَالْحِكْمَةُ الْمَشْتَمَلَةُ عَلَيَّهَا مَتَعَالِيَةٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْأَوَّلِ»^۱

تمایزی که در این جا خواجه میان حکمت متعالیه و حکمت بحثی برقرار می‌کند، ملهم از امتیازی است که سهروردی در واپسین فرازهای نقل مکالمه مشهورش با شیخ ارسطو در مقام جابرس، بین علم رسمی و علم حضوری اتّصالی شهودی اعمال می‌کند. در پایان گفتگوی مزبور، وقتی سهروردی از گروهی از فلاسفه که آن‌ها را می‌شناسد، نام می‌برد، ارسطو به آن‌ها توجهی نشان نمی‌دهد، اما هنگامی که سهروردی به بایزید بسطامی، سهل تستری و... می‌رسد، ارسطو در حالی که گویی به او بشارتی داده‌اند، آنان را، فلاسفه و حکمای به حق، می‌داند، چرا که در علم رسمی توقف نکرده، بلکه از آن به علم حضوری اتّصالی شهودی عبور کرده‌اند:

«اولئك هم الفلاسفة و الحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرّسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الاتّصالي الشّهودي»^۲

در مقدمه حکمة الإشراق نیز سهروردی، طریقه اشراقی را نه محصول فکر، بلکه محصول امر دیگری می‌داند که مسبوق تفکر است و پس از تمایز میان حکمت متوغّل در بحث و متوغّل در تألّه و دسته‌بندی حکمای الهی، حکیمی را قدر می‌داند و بر صدر می‌نشانند که جامع کمال در بحث و تألّه باشد.^۳

نگارش پاره‌ای از کتب حکمی و رسایل اخلاقی خواجه را در دوران وقوف او در میان اسماعیلیّه دانسته‌اند.^۴ از آن جا که الإشارات نیز از جمله این کتاب‌ها است، ممکن است بتوان رویکرد اشراقی خواجه و تمایل فی‌الجمله وی به مشی اشراقیان در کتاب مزبور مخصوصاً در مسأله علم را بی‌ارتباط به عزیمت و اقامت وی در مدت تألیف آن در قلاع

۱. ابن‌سینا، عبدالله، ۱۳۷۵: النمط العاشر، الفصل التاسع، ص ۴۰۱

۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۹۶ق: ج ۱، التلویحات اللوحیة و العرشیة، العلم الثالث، ص ۷۴، بند ۵۵

۳. همو، ۱۳۹۷ق: ج ۲، حکمة الإشراق، صص ۱۰-۱۲

۴. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۴۵: ص ۴؛ مدرس رضوی، محمد تقی، ۱۳۵۴: صص ۷-۱۳

محمدامین شاهجوئی، حامده راستایی

اسماعیلی ندانست. البته پرداختن به این موضوع، نیازمند پژوهش مستقل و آگاهی بیشتر از عالم درونی و احوال بیرونی خواجه در آن دوره زمانی است؛ اوضاع و احوالی که پاره‌ای از آن را خود خواجه در عبارات پایانی برخی از نسخ *الإشارات والتنبیها* به اجمال و البته صراحت توصیف کرده است.^۱ در این زمینه، برخی از مورخان صاحب‌نام فلسفه اسلامی به روابط و مناسبات میان خواجه نصیرالدین طوسی و افضل‌الدین کاشانی نیز اشاره کرده‌اند؛ مناسباتی که چند و چون آن در وضع کنونی تحقیقات، نامعلوم است. بنا بر پاره‌ای از روایات، گویا خواجه نصیر، دایی افضل‌الدین بوده و خواجه، نسبت خانوادگی خود را با وی در دو بیت شعر در مدح او بیان کرده است. تأویلات رمزی آیات قرآن و احادیث توسط افضل‌الدین، بعضی تداعی‌ها و تذکراهای اسماعیلی را نشان می‌دهد؛ این امر با برخی اظهارات خواجه نصیر کاملاً هماهنگ است که تلویحاً اشاره می‌کند که باطن‌گروی خاص او از یکی از شاگردان افضل‌الدین ناشی شده است.^۲

نتیجه‌گیری

آنچه که در مجموع می‌توان به عنوان نتیجه بیان کرد، این است که خواجه نصیرالدین طوسی، نمونه بارز اندیشمندی واحد است که از آن جا که نتوانست به حکمت بحثی و تأمل در مفاهیم حکمی بسنده کند، بلکه به عقیده ما، از جمله در تبیین علم خداوند به ماسوی، تحت تأثیر غیر قابل انکار شیخ اشراق، سهروردی، از حکمت مزبور فراتر رفت و به حکمت ذوقی و تأله روی آورد، توانست در عین حال، مزایا و توانایی‌های یک متکلم، یک فیلسوف و یک حکیم الهی و عرفانی را دست‌کم در این مبحث در خود یکجا جمع و ارائه کند. ابتکار عمل در این عرصه بدون شک، پیش از خواجه و پیش از او، از آن سهروردی است که هم در طرح انتقادات خود بر نظریه علم حکمای مشائی، و هم در ارائه نظر اختصاصی خود در مسأله علم، توانست بر نظر حکیم طوسی که شاکله مشائی داشت، تأثیرگذار باشد و خواجه طوسی را از مشی مشائی به طریقه اشراقی و قبول علم حضوری خداوند به ماسوی سوق دهد. هرچند برخی تفاوت‌ها بین نظر دو حکیم و پاره‌ای از آثار و بقایای تفکر مشائی در نظر محقق طوسی هم‌چنان فی‌الجمله مشهود است.

از جمله نتایج ضمنی این مقاله آن است که در حوزه فلسفه و حکمت اسلامی، دست کم در مسأله علم واجب به ماسوی، خط فاصل و مرز قاطعی بین دو مکتب مشائی و اشراقی

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵: الجزء الثالث، فی علم ما قبل علم الطبيعة، نمط دهم، ص ۴۲۱

۲. کربن، هانری، ۱۳۸۸: ص ۴۵۶

نیست و تداخل میان رویکرد دو گرایش مزبور به روشنی اتفاق می‌افتد. بنابراین، بررسی مسأله علم، و تأثیر شیخ اشراق بر حکیمی مشائی چون نصیرالدین طوسی در تحلیل آن، نمونه روشنی از جهت‌گیری تدریجی فلسفه اسلامی در تاریخ خود، از فلسفه مشائی به حکمت اشراقی، و از آن به حکمت الهی عرفانی است.

پی‌نوشت

۱. هر موجود مجردی، ذات خود و ذوات دیگر مجردات را حضوراً می‌یابد. هم‌چنین معالیل خود را به علم حضوری و غیر معلول‌های خود را به علم حصولی عالم است. پس هر مجردی به جمیع موجودات دیگر، عالم است. (از طرفی، جواهر عقلی، وجود واجب را نیز حضوراً درک می‌کنند و هیچ موجودی نیست که معلول واجب نباشد) از این رو، صورت‌های جمیع موجودات کلی و جزئی به همان صورت واقعی و نفس‌الأمری خود در جواهر عقلی حاصل خواهد بود، و واجب نسبت به این جواهر مجرد که مخزن صور دیگر موجودات‌اند، علم حضوری دارد. یعنی این علم به واسطه صورت دیگری برای واجب، حاصل نیست، بلکه به عین وجود جواهر و صورتی که در آن‌ها است، حاصل می‌شود، و به این طریق، واجب به تمام هستی، همان‌گونه که هست، علم دارد. ■

فهرست منابع:

- آملی، سید حیدر، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، با تصحیحات و دو مقدمه و فهرست‌های هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۹م.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، *نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو*، تهران، هرمس، ۱۳۸۶ش.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ق/۱۳۷۶ش.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الإشارات والتنبيهات*، الجزء الأول فی علم المنطق، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الإشارات والتنبيهات*، الجزء الثاني فی علم الطبيعة، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الإشارات والتنبيهات*، الجزء الثالث، فی علم ما قبل علم الطبيعة، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵ش.
- بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ش.
- جمال‌الدین حسن بن یوسف (علامه حلّی)، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، با حواشی و تعلیقات سید ابراهیم موسوی زنجانی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹م.
- جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، بخش سوم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزّهر(س)، ۱۳۷۲ش.
- جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، بخش چهارم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزّهر(س)، ۱۳۷۲ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن، *عرفان و حکمت متعالیه*، در دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنّفات شیخ اشراق*، ج ۱، (الهیات التلویحات اللوحیة و العرشیة، المقاومات، المشارع و المطارحات)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنّفات شیخ اشراق*، ج ۲، (حکمة الإشراق)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.

۱۱۶ شناخت 116 The Impact of Shihaboddin Yahya Sohrawardi on . . .

Mohammadamin Shahjouei, Hamede Rastaei

شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه احمد احمدی، ویرایش مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.

شیرازی، صدرالدین محمد، *المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة*، ج ۱، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی، جعفر شاه نظری، ویرایش مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ش.

طوسی، نصیرالدین محمد، *شرح مسألة العلم*، تحقیق و مقدمه عبدالله نورانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۸۵ ق/۱۳۴۵ ش.

طوسی، نصیرالدین محمد، *مصارع المصارع*، تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مکیل، ۱۳۸۳ ش.

عمادزاده، غلامحسین، *بررسی پاسخ صدر المتألهین به اشکال اول خواجه طوسی بر صور مرتسمه*، پژوهش‌نامه علوم انسانی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۵۰، تابستان ۱۳۸۵، صص ۱۲۹-۱۳۶.

کُرین، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۸۸ ش.

لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، جلد پنجم، تقدیم و اشراف جعفر سبحانی، تحقیق اکبر اسدعلی‌زاده، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، ۱۳۸۹ ش/۱۴۳۱ ق.

مدرّس رضوی، محمد تقی، *احوال و آثار ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی*، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش.