

اشراقاتی از حکمت اشراق

محمد ملکی (جلال‌الدین)

چکیده

این مقاله به بررسی پاره‌ای از دیدگاه‌های فلسفی ویژه شیخ شهاب‌الدین سهروردی - ملقب به شیخ اشراق - اختصاص یافته است. شیخ اشراق که بنیان‌گذار فلسفه اشراق به‌شمار می‌آید، در شماری از مسائل فلسفی با مشهور فیلسوفان و به‌ویژه فلسفه مشاء به مخالفت برخاست. در این مقاله - پس از بیان مقدمه‌ای کوتاه - نگارنده با اشاره به برخی نوآوری‌های فلسفی و دیدگاه‌های بدیع شیخ شهاب‌الدین سهروردی و با استناد و تکیه به آثار علمی او به بررسی مسائل مهم و تأمل برانگیز فلسفی از دیدگاه او پرداخته است.

کلید واژه‌ها

فلسفه اسلامی، حکمت‌الاشراق، سهروردی، نور و ظلمت، فلسفه عرفانی، ابتکارات سهروردی.



سهروردی

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۴۶

مقدمه

سهروردی در حکمة‌الاشراق بر آن است تا کاخ فلسفی نوینی به نام «حکمة‌الاشراق» یا «حکمة‌النوریه»^۱ بنا کند، که بر دو اصل «نور و ظلمت» با خمیرمایه «ذوق و استدلال» مبتنی است. شاخص‌ترین فصل کتاب‌های سهروردی مبحث نفس است. از این‌رو، هرگاه وی گامی به عالم

نفس می‌گذارد از شیوهٔ مشائیان دور می‌شود و با دیدگاه ویژه خود، مسئلهٔ نفس را بررسی می‌کند. با این حال او فیلسوف و بنیان‌گذار یک «فلسفهٔ عرفانی - وحیانی» است. از طرفی او فلسفهٔ مشاء را به عنوان یک «فلسفهٔ خردگرا» می‌پذیرد، و سرانجام فلسفه را اعم از بحثی و ذوقی، همچون نردبانی برای بالا رفتن به مقام قرب الهی و لاهوتی می‌داند و برای هیچ یک از این دو نوع فلسفه، اصالتی قائل نیست، بلکه هر دو را وسیله‌ای برای رسیدن به حق می‌داند و می‌گوید: نخست باید حکمت بحثی را به خوبی دانست و مسائل آن را به درستی دریافت تا ذهن و خرد انسان ورزیده شود و آماده برای یافتن حکمت ذوقی گردد.

از همین رو، وی در نظام فلسفی خود شناخت را بر رابطهٔ اشراقی میان مدرک و مدرک بنا نهاد و بر این اساس، تنها علم حضوری در فلسفهٔ اشراق اصیل شناخته می‌شود. با توجه به این اصول، می‌توان ساختار کلی فلسفهٔ اشراق را در چهار مرحله خلاصه کرد: اول، تزکیه نفس و آماده شدن برای مکاشفه‌ها و درک بارقه‌های الهی؛ دوم، مشاهدهٔ انوار الهی بر مبنای شناخت و علم؛ سوم، نیل به علم‌الیقین که مبتنی بر تجربیات نفسانی باطنی و اشراقی است؛ چهارم، مرحلهٔ تدوین و نتیجه که در این مرحله فیلسوف اشراقی پس از طی مراحل سه‌گانه، دریافت‌های عرفانی خود را با زبان رمز و تمثیل بیان می‌کند.^۲

اینک به مهم‌ترین مسائلی که در فلسفهٔ اشراق به آن پرداخته شده، اشاره می‌کنیم.

۱. نور و ظلمت

نور و ظلمت یکی از مباحث کلیدی و شاید مهم‌ترین مسئله و مدار و محور فلسفهٔ اشراق است. در حکمت سهروردی، نور بی‌نیاز از هرگونه تعریف است و در جهان هستی چیزی روشن‌تر از نور وجود ندارد،^۳ و حقیقت آن بسیط و تصور جنس و فصل برای آن ممکن نیست^۴ و محور و موضوع هستی‌شناسی شیخ اشراق است. از این رو، «نور» کلید فهم اندیشه‌های شیخ اشراق شمرده شده است. گرچه شیخ تعریفی از نور نخستین به دست نمی‌دهد، چون بر این باور است که صفت این نور «تجلی و ظهور» است و نیازی به تعریف ندارد. نور از نگاه او، جوهری است که وی از آن به «نور اسپهبدی»^۵ تعبیر کرده و شامل نفوس و عقول است که دارای مراتب و بالاترین آنها «نور الأنوار»، یعنی مبدأ کل و خالق عالم هستی است و همهٔ این هستی از اشراقات او و محتاج به او هستند؛ و در مقابل ظلمت، جوهری است که شامل اجسام یا اشیایی که قابل اشاره و محل



اعراض اند که وی این نوع جوهر را «برزخ»^۷ نامیده و در این باره می‌نویسد:
اگر در عالم هستی چیزی باشد که نیاز به تعریف نداشته باشد و خودش نیز آشکار
باشد آن نور است که در عالم آشکارتر از آن چیزی نیست و در حقیقت او خود
ظاهر و ظهور موجودات دیگر هم به اوست.^۸

سهروردی نور را به دو بخش تقسیم کرده است: نور فی‌نفسه لِنفسه یا نور مجرد محض. این نور در
خارج قائم به ذات خود است؛ یعنی ذات خود را درک می‌کند و خویشتن خویش از خود پنهان
نیست. نور فی‌نفسه لغيره یا همان نور عارضی که قائم به غیر است و خود را نیز درک نمی‌کند،
وجودش از غیر است، ولی غیر را ظاهر می‌کند.^۹

سهروردی برای درک مفهوم «نور» اذهان را متوجه تجلی و ظهور می‌کند و این نکته را یادآور
می‌شود که نباید این نور را با نور حسی که در آموزه‌های زرتشتی آمده خلط کرد. البته،
سهروردی بر این باور است که ظهور انوار عارضی و حسی نیز، امری زائد بر آنها نیست تا هاله‌ای
از خفا آنها را در برگیرد، بلکه ظهور آنها نیز از ناحیه ذات خود آنهاست، بدین ترتیب نور حسی
نیز از مصادیق مطلق نور و مطلق ظهور است.^{۱۰}

در مقابل این «نور»، «ظلمت»^{۱۱} است که نوعاً وی این دو را با هم به کار می‌برد.^{۱۲} تقابل نور و
ظلمت نه از نوع تناقض و نه از نوع عدم و ملکه است، بلکه سهروردی تقابل این دو مفهوم را نوع
جدیدی از تقابل می‌داند که باید آن را از ابتکارات وی شمرد و آن این‌که تقابل یک هستی
محض که نور باشد، با شیء مقابل، که عدم و ممکنات است، تقابل «وجود و لاوجود» است.^{۱۳}

با توجه به جایگاه نور در حکمت اشراق، سهروردی به این واقعیت می‌رسد که نور شدت و
ضعف دارد، ولی در نوریت آن اختلاف نیست و سرانجام همه انوار با مراتب مختلفی که دارند به
نورالانوار منتهی می‌شوند. مانند: علم، قدرت، معرفت... و همه اوصاف کمال، نور است و تنها
کسانی به حقیقت نور واقف می‌شوند که اهل کشف و شهود باشند، و به همین جهت حکمای
فُرس به اصالت نور قائل بودند.^{۱۴}

به‌طور خلاصه، سهروردی ماهیت نور را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و مرادش از نور جوهری،
همان نوری است که قائم به ذات است که خود به سه قسم تقسیم می‌شود: نور الأنوار، که همان
واجب‌الوجود است، نوری است قیوم و قیام همه چیز به اوست و از شدت اشراق و قوت کَمعان



نور

قاهر بر تمام انوار است. دیگر انوار قاهره یا عقول، که جوهر و قائم به ذات‌اند و مجرد محض از صفت نقص میرا نیستند. از این‌رو، محتاج به نور الأنوارند؛ و انوار اسفهدیه یا نفوس ناطقه، جوهری هستند که با انوار قاهره فرق دارند. انوار قاهره نه منطبع در اجسام‌اند و نه متصرف در آنها، ولی انوار اسفهدیه و نفوس ناطقه با این که منطبع در اجسام نیستند، ولی مدبّر و متصرف در آنها هستند.

شیخ اشراق ویژگی‌های انوار مجرد^{۱۵}، اختلاف و حقیقت آنها را این‌گونه برشمرده و می‌نویسد: اختلاف انوار مجرد به نقص و کمال است و آنها در حقیقت خود مختلف نیستند، در غیر این صورت هر نور مجرد، هم نور و هم غیر نور خواهد بود که در این فرض سه صورت متصور است: غیر هیأت در نور مجرد باشد؛ نور مجرد، هیأت در غیر باشد و هر کدام قائم به ذات و مستقل باشند. بنابراین، انوار در حقایق مختلف نبوده و اختلاف آنها به نقص و کمال است.^{۱۶}



تذکره

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۳۹۰

شیخ اشراق حق تعالی را «نور الأنوار» و عقول طولیه را «انوار قاهره عالیه» و عقول عرضیه را «انوار قاهره دانیه و مُثُل ذی شارقه» و نفوس ناطقه فلکی و عنصری را «انوار اسفهدیه» و عالم اجسام را «طلسم و جوهر غاسق و صیصیبه» می‌نامد و تمام موجودات را مظاهر حضرت حق می‌داند.

۲. اصالت وجود یا ماهیت

عده‌ای با استناد به برخی از کلمات سهروردی بر این باورند که او به اصالت ماهیت قائل نبوده و شماری دیگر با استناد به بخشی از کلمات او، وی را معتقد به اصالت وجود دانسته‌اند؛ هرچند در آثار شیخ اشراق هیچ تصریحی به این مطلب نشده است. سهروردی در حکمة الاشراق می‌نویسد: بدان که شیء به واجب و ممکن تقسیم می‌شود، و ممکن از جمله اشیا است که بود و نبودش یکسان و هیچ طرف بر طرف دیگر رجحان ندارد، رجحان ممکن به واسطه غیر است. از آن‌جا که در ذات ممکن رجحان نیست، در نتیجه آن غیر است که به نوعی به ممکن رجحان می‌دهد - حال چه در جانب عدم و یا وجود - علت خواهد بود و آن علت هم جز وجود چیز دیگری نیست و چیزی که وجود می‌بخشد طبعاً اصیل و اصالت دارد.^{۱۷}

البته، سهروردی در تحقُّق و جعل به اصالت ماهیت قائل و معتقد است:^{۱۸} چون وجود اعتبار عقلی است، پس هویت هر شی از علت فیاضه حاصل می‌شود؛ و در حکمة الاشراق تحت عنوان «حکومة فی الاعتبار العقلية» نخست به اعتباری بودن وجود پرداخته و با چند دلیل اعتباری بودن آن را اثبات می‌کند.^{۱۹}

منظور سهروردی از ماهیت همان «هویت شیء» است که ربط محض به نورالانوار است. سهروردی در جاهای مختلف منظور خود را از «هویت» نه «ماهیت» بیان می‌کند، برای مثال در فصل «مجموع بودن ماهیت» در ذیل قاعده‌ای می‌نویسد:

جعل به ماهیت می‌خورد؛ یعنی مجموع حقیقی همان ماهیت است، نه وجود؛ چون وجود اعتبار عقلی است و هویت هر شی از علت فیاضه خودش است.^{۲۰}

سهروردی وجود را از مفاهیم اعتباری و از معقولات ثانوی می‌داند، اما این که ماهیت اصیل است یا وجود، اصلاً در آثار وی با آن گستردگی که در آثار ملاصدرا و پیروان او طرح شده، مطرح نشده است.^{۲۱} سهروردی ماهیت را همان «هویت شیء» می‌داند و میان «هویت شیء» با «وجود شیء» در جهان خارج فرق نمی‌گذارد، و وجود را همانند ماهیت از مفاهیم عام و اعتباری می‌شمارد، و مجموع حقیقی را هویت شیء می‌داند؛ و در این باره می‌نویسد: «حکومة فی عدم زیادة الوجود علی الماهية فی الخارج؛ یعنی در خارج، وجود و ماهیت دو چیز نیست» در این عبارت فرض بر این است که ماهیت، عینیت دارد و سپس برای وجود عینیتی زائد بر عینیت ماهیت تصور نکرده است تا مسئله اصالت یکی و اعتباریت دیگری پیش آید. گویا عینیت ماهیت، برایش مسلم بوده است. براساس این احتمال و تصور، دیگر جایی برای عینیت وجود باقی نمی‌ماند. خلاصه این که شیخ اشراق معتقد است که «اگر وجود امری اصیل و حاصل در اعیان باشد، باید موجود باشد و هر موجودی دارای وجود است، اگر نقل کلام در وجود او کنیم دور یا تسلسل لازم می‌آید»^{۲۲}

در نتیجه این مسئله روشن شد که مباحث اصالت وجود و ماهیت به گونه‌ای که در کلمات متأخرین از شیخ مطرح شده مدّ نظر او نبوده است، بلکه موضوعی که در ذهن این حکیم الهی بوده است «زیادتی وجود بر ماهیت» در عالم خارج است.^{۲۳} از آن جا که ماهیت معنای دیگری نیز دارد و در مقابل وجود قرار می‌گیرد و این معنا اعتباری است، در نتیجه می‌توان گفت به اعتقاد شیخ اشراق، جعل به هیچ‌یک از وجود و ماهیت تعلق نگرفته است، بلکه مجعولیت با «هویت»



تفکر

است. با این حال، در آثار سهروردی کلماتی یافت می‌شود که دست‌مایهٔ کسانی شده است که می‌خواهند او را اصالت الوجودی معرفی کنند، و همچنین عباراتی وجود دارد که دست‌مایهٔ گروهی مقابل شده که می‌خواهند او را اصالت الماهوی معرفی کنند. او در رسالهٔ الواح عمادی می‌نویسد: «وجود از آن روی که وجود است خیر است»^{۲۴} و دربارهٔ زیادت‌ی وجود بر ماهیت می‌گوید: جایز نیست گفته شود وجود در اعیان، زائد بر ماهیت است، چون ما گاه ماهیت یک شیء را بدون توجه به وجود تعقل می‌کنیم. در نتیجه وجود نیز همانند وجودِ عنقا خواهد بود.^{۲۵}

دربارهٔ اعتباری بودن وجود نیز در چند جای آثارش سخن گفته است: وجود بر امور مختلف حمل می‌شود، و چیزی که بر امور مختلف قابل حمل باشد عینِ هیچ یک از آن امور نخواهد بود.^{۲۶}

باز در جای دیگر دربارهٔ اعتباری بودن وجود، سخن گفته و واجب بالذات را صرف هستی دانسته است و برای آن، ماهیتی جز هستی قائل نیست و یکی از احکام سلبیه، آن است که برای واجب، دومی نتوان تصور کرد و صرف الشیء، تکرار پذیر نخواهد بود.^{۲۷} بر اساس عبارتی که در حکمة الاشراف آمده است می‌توان خلاصهٔ نظر شیخ اشراق را در باب اصالت وجود یا ماهیت استنباط کرد. او می‌نویسد:

وجود در خارج زائد بر ماهیت نیست و در نتیجه وجود، مفهومی بی‌مصدق و هستی آن اعتباری و عقلی خواهد بود و حقایقی که اعیان از آنها فراهم آمد، همان ماهیاتی هستند که واقعیت خارجی ندارد.^{۲۸}

بر همین اساس و با توجه به تعابیر سهروردی، به نظر نمی‌آید که او به اصالت ماهیت قائل بوده باشد.

۳. کثرت و وحدت

مشائیان به حکم قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»^{۲۹} بر این باورند که شایسته نیست از مبدأ واحد این همه کثرات در عالم پدید آیند، در نتیجه به وسیلهٔ عقل اول که خود نیز واحد است کثرات به وجود می‌آیند، چون عقل اول اعتباراتی همچون: ماهیت، امکان ذاتی، وجوب غیره هستند.



سهروردی

اما فیلسوف اصالت الماهوی بنا بر مبنای خود باید کثرت محض را بپذیرد، چون به نظر آنها ممکناتی هستند که از سنخ ماهیات‌اند و از طرفی ماهیات بالذات با یک‌دیگر و نیز با واجب بالذات متباین‌اند، در نتیجه در خارج کثرات موجود خواهد بود.

شیخ اشراق این موضوع را به گونه‌ای دیگر طرح کرده و راه خود را از اصالت‌الوجودی و گروهی از اصالت‌الماهوی‌ها جدا کرده است.^{۳۰} بر همین اساس «وحدت عددی» را مطرح کرده و آن را از امور فطری دانسته است و معتقد است که این امور ارائه شده تعاریف شرح‌الاسمی‌اند. «الواحد والعدد من الأمور التي لا تعريف لهما حقیقاً».^{۳۱} وی در حکمة الاشراق وحدت را چنین توصیف می‌کند:

وحدت از هیچ وجهی قابل تقسیم نیست، و از آن جهت هم که واحد است قابل تقسیم نخواهد بود. بنابراین، اگر یک شیء واحد، انقسام‌پذیر نباشد واحد خواهد بود.^{۳۲}

وی برخلاف ابن‌سینا، بر این باور است که «وحدت و کثرت» ما به‌یازای خارجی ندارد. در واقع، یک اعتبار عقلی برای وحدت قائل است، ولی می‌توان در خارج، اشیا را به واحد و کثیر متصف کرد، چون وحدت و کثرت از دیدگاه وی از معقولات ثانیه فلسفی و به‌معنای اعتبار ذهنی و اعتباری است و دلایلی بر این نظریه اقامه کرده و می‌نویسد:

زمانی که وحدت یک امر اعتباری و عقلی است، در نتیجه عدد نیز مجموعه‌ای از واحدهاست و امر عقلی خواهد بود، چون قوام عدد و کثرت، به وحدت است.^{۳۳}

او در الملمحات فی الحقائق می‌نویسد:

از واجب‌الوجود واحد، جسمی صادر نمی‌شود. بنابراین، چیزی که از او صادر می‌شود باید جوهر عقلی باشد و این جوهر هم کثیر نخواهد بود.^{۳۴}

و در نتیجه، از نور الأنوار جز نور مجرد چیز دیگری صادر نخواهد شد و کثرت هم در آن راه ندارد و بر همین اساس در حکمة الاشراق می‌نویسد:

از آن‌جا که از نور، جز نور اقرب صادر نمی‌شود و در این نور هم جهات بسیاری وجود ندارد، زیرا کثرت در آن به کثرت مقتضی باز گشته و سرانجام به تکثر نور الأنوار می‌انجامد و این محال است.^{۳۵}



توضیح

سهروردی بیان مشائیان را در تفسیر قاعده «الواحد» نپذیرفته و خود تفسیر دیگری در حکمة الاشراق و کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة از این قاعده ارائه داده است:

پیدایش موجودات مجرد و جسمانی در عرض هم باطل است، شایسته نیست که عقل اول مبدأ فلک اول باشد، چون از صادر اول (نور قاهر اقرب) بدون واسطه جرم فلک اول، صادر نمی‌شود؛ زیرا به حکم سنخیت میان علت و معلول از اشراق نور قاهر اقرب (عقل اول) انوار قاهره عرضیه (عقول عرضی) متکافئه به وجود می‌آید و کثرت پدید می‌آید و برای حصول انواع مجردات از واحد حقیقی برای هر یک از انوار قاهره مترتبه طولیه از تعقل و شهود نورالانوار و سایر قواهر بالاتر، معلولی جداگانه حاصل می‌شود، انوار قواهر مراتب پایین‌تر (عقول عرضیه) اشعه و اشراقات انوار قاهره بالاتر (عقول طولیه) را به مشاهده عقلی درک نموده و به مادون خود (طبیعت) افاضه اشراق می‌کند، چون در عالم مجردات حجاب و مانعی نیست.

۴. عوالم چهارگانه

درباره مراتب عالم و درجات تنزلات وجود، بین مشائیان و اشراق اختلاف است. فیلسوفان مشایی با تصور هرم هستی که در رأس آن «واجب الوجود» است او را مبدأ تمام ممکنات می‌دانند. اما شیخ اشراق بر اساس آرای حکیمان پیشین، درباره عوالم و مراتب عالم هستی می‌نویسد:

همه فیلسوفان از پیشینیان و متأخران به جهان‌های سه‌گانه عقیده دارند که عبارت‌اند از: جهان خرد، جهان روان و جهان ماده و افلاطون جهان نخستین را جهان ایزدی، یعنی «عالم الربوبیة» نامیده است.^{۳۶}

سهروردی برخلاف قول مشهور عالم چهارمی را بر این عوالم افزوده است.^{۳۷} او بنا بر ساختار جهان‌شناسی خویش به چهار عالم قائل شده است که عبارت‌اند از:

- ۱) عالم «انوار قاهره» که از آن به «عالم جبروت و عقل» نیز تعبیر می‌شود، همان «انوار مجرد عقلی» هستند که تعلق به اجسام ندارند. او درباره انوار قاهره می‌گوید: «انوار قاهره یعنی انوار مجرد از برازخ و علائق برزخی، که بیش از ده و بیست و صد و دو بیست است».^{۳۸} او انوار قاهره را پس از نور الانوار، نخستین نور قاهر یا نور اقرب می‌داند و از این نور، با نام «بهمن» یاد می‌کند.^{۳۹}
- ۲) عالم «انوار مدبّره» که گاهی از آن به «عالم ملکوت» و نفس نیز تعبیر شده است، و به تعبیر



سهروردی

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۵۳

سهروردی، این عالم، عالم أنوار مدبّره اسپهبدیه فلکی و انسانی هستند.

۳) عالم «برزخیات یا عالم مُلک و جسم» که همان عالم اجسام اعم از اجسام فلکی از قبیل کواکب و عناصر است که بسیاری از فیلسوفان از این عالم به «عالم طبیعت» یاد کرده‌اند.
۴) عالم «صُور معقله» ظلمانی و نورانی که از آن به «عالم مِثال و خیال» هم تعبیر می‌کنند، و این عالم بسیار وسیع و نامتناهی است که آن را «اقلیم هشتم»^{۴۰} نیز می‌نامد که شامل شهرهای «جابلقا» و «جابلسا» و «هورقلیا» است.^{۴۱} شیخ بر این باور است که همین عالم چهارم، جهانی است روحانی که از سویی به جوهر جسمانی و از سوی دیگر به جوهر عقلی شباهت دارد و جهان اشباح مجرد است و برانگیختن اجساد و اشباح ربانی و همه مواعید نبوت به وسیله همین عالم چهارم تحقق می‌یابد.^{۴۲}

به طور خلاصه سهروردی درصدد بیان نظریه نور است، و ضمن بیان مراتب نور از نور الأنوار آغاز می‌کند و آن را «ظاهر اوّل» می‌نامد و سپس از درجات انوار قاهره می‌گذرد تا آدمیان را به انوار انواع و ارباب اجسام و از جمله نور مدبّر انسان می‌رساند و آن را «نور اسپهبدیه» می‌نامد. گویا، قاعده امکان اشرف، که آن را «سنت اشراق» می‌نامد او را به این سمت و سو سوق داده است؛ قاعده‌ای که بنابر آن: «هرگاه ممکن اخس ظاهر شود، ممکن اشرف باید ظاهر شده باشد».^{۴۳}



نظر

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۵۴

۵. عقول ده‌گانه

ابونصر فارابی^{۴۴} اولین فیلسوف ایرانی است که نظریه «عقول عشره» را مطرح کرد. گرچه پس از او به اشتباه آن را به ارسطو نسبت داده‌اند.^{۴۵} دیدگاه سهروردی درباره عقول عشره بر مبنای واحدی استوار نیست. او در اللّمحات فی الحقائق و کتاب التلویحات اللوحیه والعرشیه به گونه‌ای عقول عشره را پذیرفته است، گرچه این نظریه را نمی‌توان نظر نهایی شیخ اشراق قلمداد کرد، چون او این آثار را زمانی نگاشته است که بر طریقه مشائیان بوده است.^{۴۶} در اللّمحات به گونه‌ای عقول را شماره‌گذاری کرده که نشان از محدودبودن آنهاست، او می‌نویسد:

عقل اول که دارای ماهیت و وجود است، با تعقل و جوب و نسبتش به اول، عقلی را موجب می‌شود. آنگاه عقل دوم دارای سه جهت است... و از عقل نهم که وجود فلک قمر و نفس آن را موجب می‌شود عقل دهم که عقل فعال و فیاض عالم عناصر است به وجود می‌آید.^{۴۷}

از این آثار که بگذریم او در جای دیگر عقول مجرد را برخلاف مشائیان در ده عقل منحصر نمی‌کند و بر این باور است که تعداد عقول باید بیش از این باشد. وی بر اساس قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» و قاعده «امکان اشرف» عقول مجرد را واسطه فیض الاهی دانسته،^{۴۸} و عقل را که از دیدگاه برخی از فیلسوفان همان نفس ناطقه باشد، بازتاب مستقیم عقل فعال می‌داند. سهروردی در فصل سوم رساله یزدان‌شناخت عالم عقل و معقولات را عالمی بزرگ و نامتناهی می‌داند که هیچ کرانه‌ای برای آن قابل تصور نیست.

اکنون گوییم که عالم عقل و معقولات عالمی است بزرگ و نامتناهی، او را طرف و کرانه نتوان گرفتن. چنان‌که عالم اجسام را، و آن عالم فرشتگان مقرب و کروبیان و حملة العرش و ارواح انبیا علیهم‌السلام، و ارواح حکما و اولیاست.^{۴۹}

و همچنین در رساله آواز پر جبرئیل به گونه‌ای متفاوت با زبان رمز و اشاره، گاه محدود و گاه نامحدود بودن عقول را در قالب داستان آورده است.^{۵۰} در رساله هیاکل النور می‌نویسد:

بدان که عالم‌ها پیش اهل حکمت سه‌اند: یکی را عالم عقل گویند و عقل نیز داخل حکمت و به اصطلاح ایشان، جوهری است که به وی اشارت حسی نتوان کرد و در اجسام تصرف نکنند، و یکی را عالم نفس گویند و نفس ناطقه تا اگر چه جرم و جرمانی و در جهان نیست، اما در اجسام تصرف می‌کند... و عالم دیگر را عالم جسم گویند و آن دو قسم است: یکی اثیری و دیگری عنصری.^{۵۱}

و در کتاب المَشَارِعَ وَالْمُطَارِحَاتِ نیز همین مباحث را البته با اندکی تفاوت آورده است.^{۵۲} سرانجام در کتاب حکمة الاشراق و رساله الألواح العِمَادِیَّة که از آخرین آثار اوست، انحصار عقول را در ده عقل مردود می‌داند و می‌نویسد:

متأخران بر این باورند که تعداد عقول ده تاست که نه تایی از آنها همان عقولی هستند که مُدَبِّرِ افلاکِ نُهْ گانه‌اند و یکی از آنها عالم عناصر است، ولی حق این است که آنها بسیارند، و قرآن نیز به این موضوع اشاره دارد^{۵۳}؛ «وما یعلم جنودَ رَبِّکَ إِلَّا هُوَ»^{۵۴}.

سهروردی در حکمة الاشراق که در واقع اساس حکمت اشراق است، به شدت به نظریه عقول ده گانه مشائیان می‌تازد و معتقد است عقول کثرتی بی‌شمار دارند.^{۵۵} وی با تحلیل عقول و نقد



تذکره

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۵۵

نظریهٔ عشرهٔ مشایی، ضعف‌های این نظریه را برشمرده و در نهایت استدلال آنها را مصادره به مطلوب می‌داند و می‌نویسد:

به موجب این نظریه (عقول عشره) محال است که در عقول عالیه جهات اقتضایی برای کواکب و افلاک متعدد موجود باشد، و از سوی دیگر، عقول سافله نیز دارای همین امتیازاند. بنابراین، از عقول عالیه اشرف خواهند بود و این محال است، و این صورت نقض مطلوب اول مشائیان است، و این مطلوب ماست.^{۵۶}

۶. نفس

شیخ اشراق، در برخی آثار خود همچون حکمة الاشراق، از مطلق نفس با عنوان «نور مدبّر و نور اسفهدی»^{۵۷} و در آثار خود از آن به «نفس ناطقه، نفس مجرد و روان گویا» تعبیر کرده است. او ابتدا نفس را به کلی و جزئی تقسیم می‌کند و نفس کلی که او از آن به «نور اسفهدیه» تعبیر می‌کند و مدبّر عالم ماده نیز هست در کالبد اجسام دیگر با عناوینی همانند: نفس ناطقه، نفس مجرد نفس حیوانی جاری و ساری می‌شود و این نفوس را از کمعات انوار اسفهدیه و نفوس فلکی می‌داند و اگر این دو نوع با هم متحد شوند بر امور پنهانی آگاهی می‌یابد.^{۵۸} او در تعریف نفس و مجرد بودن آن می‌نویسد:

نفس جوهری است که بدو اشارت حسی نتوان کرد و حال وی آن است که تدبیر جسم می‌کند و خود را و چیزهای دیگر را داند، و چگونه جسم تواند بود.^{۵۹}

سهروردی به مسئلهٔ نفس بیشتر از مسائل دیگر اهمیت داده و در همین راستا دیدگاه‌های حکمت مشاء، افلاطون و مادیون را مطرح و به نقد و رد آنها همت گمارده است.^{۶۰}

سهروردی به چیستی، حدود و چگونگی پایداری نفس در بدن و پس از زوال بدن پرداخته‌است. در باب چیستی نفس، مشرب او تقریباً همان مشرب حکمای مشاء است و معتقد است که «نفس کمال بدن است و وجودش وابسته به آن است».^{۶۱} و عالم نفس «ذواتی‌اند مجرد از مادّت؛ و لیکن متصرف باشند در مادّت و آن را ملکوت کوچک خوانند».^{۶۲} به اعتقاد او، عالم نفس در کنار عالم عقل و عالم جرم قرار دارد و هر چند در اجسام تصرف می‌کند، اما جسم و جسمانی نیست، او این نوع نفس را به دو نوع تقسیم می‌کند که یکی از آن دو، در سماویات و دیگری در نوع آدمی تصرف می‌کند و در نهایت آن را نوری از انوار حق تعالی به‌شمار می‌آورد.^{۶۳}



نظر

شیخ اشراق، دربارهٔ حدوث نفس معتقد است که اگر نفس قبل از بدن حادث شود، از دو حال خارج نیست، یا متکثر است و یا واحد؛ اگر متکثر باشد، تکثر بدون ممیز محال است، اگر واحد باشد، مستلزم حلول نفس در تمام ابدان خواهد بود که این امر محالی است و سرانجام آن تناسخ خواهد بود، سپس نتیجه می‌گیرد که نفس هم‌زمان با بدن حادث می‌شود. اما در این که نفس پس از فنای بدن پایدار می‌ماند یا نه، با قول مشائین موافق است، ولی در پیدایش و چگونگی پایداری، سخن حکمای مشاء را نمی‌پذیرد. طبقه‌بندی خاص وی از موجودات و مراتب هستی آن موجب شده تا آرا او در مسئلهٔ نفس با دیدگاه حکمای مشاء در این باب اندکی تفاوت داشته باشد، و از همین رو تعریف ابن سینا از نفس - برخلاف مسائل دیگر - در آثار سهروردی دیده نمی‌شود. وی در حکمة الاشراق مراتب مختلف هستی اشیا را به دو قسم نور عارض و نور مجرد تقسیم کرده و از حقیقت نفس سخن گفته و او را فرماندهٔ سپاه که همان نفس ناطقه باشد، نامیده است. وی در جای دیگر، نفس را جوهری زنده می‌داند که معقولات را درک می‌کند^{۶۴} و در فصل سوم رسالهٔ پرتوانه تصریح می‌کند که:

بدان که نفس پیش از بدن موجود نباشد، اگر پیش از این موجود بودی، نشایستی که یکی بود و نه بسیار، و این محال است. اما آن که نشاید که نفوس پیش از بدن بسیار باشند، از برای آن است که همه در حقیقت، آن که نفس مردمی‌اند مشارکت و از یک نوع‌اند و چون بسیار شوند ممیز یابد و پیش از بدن افعال و ادراکات و اختلاف هیأت بدنی نیست تا فرق کند در میان ایشان و آنچه حقیقت نفس اقتضا کند در همه یکی است و پس بسیار نتواند بودن، و اما آن که نشاید که نفس‌ها پیش از بدن یکی باشد که اگر پاره شود و قسمت‌پذیر گردد، جسم باشد و ما گفتیم که محال است، و اگر هم چنان یک نفس بماند در جمله ابدان مردم تصرف کند. پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نمی‌تواند بود که هر دو به هم حاصل شوند و میان ایشان علاقه‌ای است.^{۶۵}

در فصل نهم همین رساله می‌نویسد:

نفس باقی است و فنا بر او راه ندارد، زیرا علت او که عقل فعال است دائمی است، پس معلول به دوام او دائم ماند.^{۶۶}



سوره

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۵۷



فهرست

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۵۸

با توجه به آنچه گفته شد به اجمال می توان گفت که سهروردی میان نفس و جسم فرق و فاصله‌ای ترسیم می کند، چرا که این دو را دو گوهر جدا از هم به حساب آورده، و اتحاد جوهری میان آن دو را نمی پذیرد و این ارتباط را نوعی ارتباط شوقی محض می داند. وی بر این باور است که نور اسفهبندی که همان نفس مدبّر باشد نمی تواند در براخ تصرف کند، مگر این که مناسبتی میان آنها باشد و او این مناسبت را جوهر لطیفی به نام «روح» می داند که جایگاه آن قسمت خالی در طرف چپ قلب است.^{۶۷} وی درباره حدوث نفس و عدم وجود آن قبل از بدن نیز در کتاب حکمة الاشراق سخن گفته و به چند طریق مدّعی خود را ثابت کرده است. از جمله این که هر انسانی به خویشتن خویش آگاهی دارد و این آگاهی به ذات شخص اختصاص دارد و این ذات همواره بر دیگران پوشیده است، با توجه به این نظریه می توان گفت: آدمیان، واحد به وحدت عددی نبوده و تنها واحد بالنوع را تشکیل می دهند، و اگر نفس ناطقه به این صورت در قالب پیکرهای آدمیان متحقق شود، در نتیجه آنچه برای یک شخص معلوم است برای همه مردم جهان نیز معلوم است. از این رو، نفس ناطقه پیش از بدن نمی تواند واحد باشد؛ زیرا چیزی که پیش از بدن واحد است ناچار باید بعد از بدن نیز واحد باشد.^{۶۸}

نکته مهم این جا است که بسیاری از فیلسوفان، مباحث نفس را در طبیعات گنجانده اند، اما در فلسفه سهروردی موجودیت نفس بر اساس علم حضوری و خودآگاهی استوار بوده و از این نظر، نوع نگاه ویژه‌ای به نفس دارد. از همین رو، او حضور ذات مدرک را برای مدرک نوعی از ادراک به شمار آورده که همان ادراک حضوری است^{۶۹} و معتقد است که حکمای مشاء به ناچار باید به این نوع ادراک اعتراف نمایند: «وممّا یلزم فرقة المشائین الاعتراف بهذا...».^{۷۰} سهروردی برهانی دارد مبنی بر دوگانه بودن مظهر نفس؛ او مظهر نفس را گاهی جسم و گاهی مثال معلق می داند و به باور او مسلّم است که نفس در هر دو حالت هرگز خود را فراموش نمی کند. او می نویسد:

نفس جوهر غیر جسمانی است گاهی مظهر برزخ و گاهی مظهر مثال معلق است؛ در هر دو حالت ذات خود را درک می کند.^{۷۱}

سهروردی در باب علم حضوری با اهل حکمت مشاء که ملاک علم حضوری را تجرّد از ماده استوار ساخته اند به مخالفت برخاسته و ضمن سست و بی پایه شمردن نظر مشائین می نویسد:

ملاک ادراک خویش تجرّد از ماده نیست، بلکه ادراک جز حضور و ظهور یک شیء برای خود چیز دیگری نیست.^{۷۲}

به‌طور خلاصه، سهروردی در حدوث جسمانی نفس با مشائیان موافق است، ولی در باب بقای روحانی نفس، دلایلی متفاوت با مشاء اقامه کرده است^{۷۳} و دیدگاه آنها را کافی ندانسته^{۷۴} و معتقد است: مرگ تولد بزرگ‌تر از تولد اولیه انسان است، و این جوهر مدبّر متصرف در ماده به جهت ذات نورانی خود به حدّ طاقت بشری بر تمامی حقایق عالم هستی توان آگاهی دارد و خلاصه نظام هستی و بزرگ‌ترین لذت نفس را رهایی از ظلمات جهل و شقاوت و وصول به انوار مجرّده و شهود حق می‌داند.^{۷۵}

۷. حقیقت جسم

سهروردی حقیقت جسم را مقدار قابل امتداد دانسته است:^{۷۶} «جسم مطلق همانا مقدار مطلق، و جسم‌های خاص همانا مقدارهای خاص هستند». در رساله هیاکل النور نیز ضمن تکرار همان مطالب درباره حقیقت جسم می‌نویسد:

بدان که جسم آن است که مقصود به اشارت بود، و در وی درازی و پهنا و دوری بُود بی هیچ شبهت؛ و اجسام را انبازی بود در جسمیت، و هر دو چیز که انبازی دارند، در چیزی تمیز باشد ایشان را به چیزی دیگر ورای آن که در وی انبازی است. پس اجسام را چون در جسمی انبازی است باید که میان ایشان تمیز نه به جسمی بود، بلکه به چیزی دیگر بود، و آن چیز را «هیأت» گویند. «هیأت» لازم جسم است و از او منفک نمی‌شود.^{۷۷}

همان‌گونه که در این عبارت مشاهده می‌شود سهروردی عَرَض را لازم جسم دانسته است، اما آنچه لازم یک شیء به‌شمار می‌آید همواره یکسان نمی‌باشد، و لذا در همان رساله می‌گوید:

بدان که لازم حقیقت، هرگز از حقیقت جدا نشود و بدان که ضروری بُود همچون جفتی مر چهار را و جسمی آدمی را، و باشد که ممکن بُود همچون ایستادن آدمی را.^{۷۸}

وی پس از آن که عقیده خود را درباره حقیقت جسم ابراز داشته و آن را مرکب از دو عنصر جوهر و عرض و مقدار دانسته است، می‌گوید:

بدان که آنچه متجزی و پاره نشود در خاطر و وهم، نشاید که در جهت باشد و اشارت کنند بدو، زیرا که اگر در جهت بود آن چیز که از وی در جهت بالا بود، غیر آن چیز بود که در جهت زیر بود، پس مقسم شود در وهم.^{۷۹}



سهروردی



نظر

با توجه به نظریه فوق، جسم در نظر سهروردی عبارت است از جوهری که مقصود به اشاره حسّی باشد و هر جسمی به تناسب حجم خود، قسمتی از فضا را تشکیل می‌دهد، چون در مجاورت یکدیگرند و به یکدیگر احاطه دارند و نسبت‌هایی هم بین‌شان برقرار است. حال، چه ساکن باشند و چه متحرک، در صورت سکون آن نسبت‌ها ساکن و ثابت و در صورت تحریک متغیر است. این همان نظریه «بعد مجرد» و «فضای مجرد» است که در کتاب‌های فلسفی به مثاء نسبت داده‌اند و حال آن‌که این موضوع از ابداعات شیخ اشراق است.^{۸۱} خلاصه این‌که شیخ اشراق ترکیب جسم از هیولی و صورت را نمی‌پذیرد و جسم را جوهری بسیط می‌داند که حقیقت آن، مقدار قابل ابعاد سه‌گانه است.^{۸۱} وی می‌نویسد: «حقیقت جسم مطلق، مقدار مطلق و حقیقت اجسام خاصه مقادیر خاصه‌اند که در مقدار مطلق مشارکت دارند و در مقدارهای خاص متفاوتند و در جسمیت نیز مشترک و در مقادیر خاص مختلف و متفرقند.»^{۸۲} او با نفی ترکیب انضمامی جسم از ماده و صورت، جسم را چیزی جز مقدار و کمیت متصل، چیز دیگری نمی‌داند که در نتیجه مقدار جوهر خواهد بود نه عرض؛ و براساس همین نظریه، صور نوعیه را نیز انکار می‌کند، چون بر این باور است که منشأ خواص نوعی اجسام، همان کیفیات حال در آنهاست.^{۸۳}

۸. هیولا یا ماده

وی نسبت به وجود «هیولا» در جهان خارج که پیروان حکمت مثاء آن را مطرح کرده‌اند به دیده انکار نگریسته است. بنابر آموزه‌های حکمت مثاء، جسم نمی‌تواند پذیرای اتصال^{۸۴} و انفصال باشد. بنابراین، شایسته است در جسم چیزی باشد که قابلیت هر دو را که متضاد با یکدیگر هستند، داشته باشد و آن، چیزی نیست جز «هیولا» که به نظر آنها پذیرای مقادیر و صورت‌هاست.^{۸۵} سهروردی براهین مشائیان را در باب اثبات وجود هیولا کافی و وافی ندانسته و هر یک از آنها را به طریقی مردود می‌شمارد و جسم مطلق را همان مقدار مطلق و اجسام خاص را همان مقادیر می‌داند.

اتصال، حالتی است که در میان دو جسم برقرار می‌شود، امتداد در جسم همان درازا، پهنا و ژرفا را گویند که هرگز با انفصال تقابلی ندارد، در نتیجه باید گفت: جسم مطلق همانا مقدار مطلق است که این برخلاف باور مشائیان است.^{۸۶}

سهروردی پس از ابطال دلیل مشائیان، درباره ترکیب اجزاء، ناگزیر مبنایی را باید برای کون و فساد

موجودات پی‌ریزی کند. لذا مقدار را مبنای تغییر قرار می‌دهد و مبنای مَشَاء را که جسم، مرکب از ماده و صورت است انکار و امتداد جسمانی را با انفصال در تضاد نمی‌داند. در کتاب المَشَارِع و المَطَارِحَات ضمن انکار حدوث آن، بر این باور است که درست نیست هیولا حادث انگاشته شود؛ اگر چنین باشد، باید پیش از حدوث آن امکان هیولای دیگری وجود داشته باشد. این هیولا، در هیولای پیش از خود حلول کرده و در هیأت آن، و آنچه در شیء دیگر حلول می‌نماید هرگز نمی‌توان آن را هیولا به‌شمار آورد. هیچ‌چیز در این جهان موجود نمی‌شود مگر این که پیش از پیدایش خود، دارای قوه وجود و استعداد هستی بوده باشد.^{۸۷}

هیولا یعنی پدیده‌ای که هیچ‌گونه مشخصه خاصی نداشته باشد به طوری که نه دارای مقدار و نه صورت باشد، به عبارت دیگر «هیولای اولی» موجودی است که در ذات خود واجد هیچ‌گونه فعلیتی نیست؛ به همین دلیل استعداد همه چیز را دارد.^{۸۸}

سهروردی این هیولا را با این مشخصات به‌طور کلی نفی کرده است. اگر چنین پدیده‌ای تحلیل شود، به‌ناچار باید به دو چیز برگردد و آن هم غیر از انقسام موجود به جوهر و عرض چیز دیگری نخواهد بود. جوهر بودن یک شیء بی‌موضوع است و به همین سبب یک امر سلبی خواهد بود و موجود بودن هم یک امر ذهنی است. پس حرف مشائیان بی‌اساس خواهد بود و ما اگر همان هیولا را جسم مطلق بنامیم، اولی است و در نتیجه موجودی به نام «هیولا» را انکار کرده و آن را چیزی جز مقدار مطلق که همان جسم مطلق باشد، نمی‌داند.^{۸۹}

۹. فیض یا صدور

شیخ اشراق در مقام نقد نظریه صدور، در مکتب سینوی به تبیین مباحثی پرداخته که تا آن زمان حتی ابن‌سینا نیز به آنها نپرداخته بود. از این‌رو، علاوه بر ابن‌سینا، شیخ اشراق را هم می‌توان از جمله مبتکران نظریه صدور در فلسفه اسلامی دانست. شیخ اشراق نظریات ابن‌سینا در باب فیض و صدور را وافی و کافی نمی‌داند و بر این باور است که نظریه ابن‌سینا در باب صدور نمی‌تواند تبیین جامعی از جهان ارائه دهد. با توجه به این باور، می‌گوید: رئیس مکتب مَشَاء عالم ملکوت را بسیار ساده انگاشته و آن را عِلَّتِ عَالَمِ ماده دانسته است. او ضمن بیان عدم تناسب میان این دو عالم (ملکوت، ماده) در نظر ابن‌سینا، به مشخصه‌های این عوالم نظر می‌کند و با توجه به همین مشخصه‌ها به نقادی عالمانه نظریه فیض ابن‌سینا می‌پردازد و معتقد است: این ویژگی‌ها باید در



هفتاد و نه

چارچوب فلسفه و عقل نظریه پردازی شود در غیر این صورت، راه به جایی نخواهد برد. البته ناگفته نماند اصل و اساس نظریه صدور ابن سینا مورد قبول شیخ اشراق است، ولی نظریات خود را در قالب نقد بیان داشته و نخستین صادر از نور الأنوار را که به نام‌های «نور أعظم، نور محیط، نور مقدس» خوانده است، نور «بهمن» می‌داند.^{۹۰} سهروردی در این باره می‌نویسد:

پیروان حکمت مشاء با این که به عجایب ترتیب در عالم برازخ، اعتراف کرده‌اند، ولی عقول را در ده عقل منحصر نموده‌اند و بنابر قواعد آنان واجب است که عالم برازخ از لحاظ ترتیب عجیب‌ترین و نیکوترین باشد و حکمت در آن بیش از حکمت در عالم عقول باشد، البته این امر درست نیست؛ زیرا عقل به صراحت حکم می‌کند که حکمت در عالم نور و لطایف و عجایب بیش از عالم ظلمات باشد، چون عالم ظلمات سایه عالم انوار است.^{۹۱}

قاعده «الواحد» هسته مرکزی و اساس نظریه «صدور» است. وی با معرفت‌شناسی اشراقی - فلسفی درباره «نور» ابواب جدیدی را در باب قاعده «الواحد» باز می‌کند و معتقد است که این ابواب از دید شیخ الرئیس مخفی مانده است^{۹۲}، سهروردی پس از بیان مقدماتی، چگونگی صدور را این گونه ترسیم می‌کند: نور اول، نور الانوار را مشاهده می‌کند و از آن جا که عاشق وی است شور و شغف تمام وجود او را در بر می‌گیرد و از این مشاهده، فیض دیگری صادر می‌شود و این صدور یکی از ابتکارات سهروردی شمرده شده که از آن به «نور سانح» و «مشاهده و اشراق» تعبیر می‌کند.^{۹۳} در حکمت مشاء، نور سانح دخالتی در نور اول ندارد، بلکه عارض بر اوست؛ ولی گستره‌ای که دارد بنیاد عالم را پی می‌ریزد و نقش اساسی در ساختار عالم انوار دارد و شیخ اشراق به سبب همین نقش نور سانح، در صدد تکمیل نظریه ابن سینا برآمده است؛ و همین ماجرای مشاهده، در مراحل بعدی هم تکرار می‌شود و همان عشق نور پایین به بالا، خود نوعی اشراق به وجود می‌آورد.^{۹۴}

سهروردی با پیوندی که بین مسئله صدور و علم الأنوار برقرار کرده قاعده «الواحد» را به گونه‌ای با آن مرتبط ساخت و با این ارتباط، به تبیین عالم ملکوت و موجودات ملکوتی می‌پردازد و این جاست که سهروردی شبکه بی‌کرانی از عقول و انوار را ترسیم می‌کند که ترکیبی از انوار طولی و عرضی‌اند و این مقابل نظریه صدور ابن سیناست که شامل یک زنجیره طولی از عقول بود.



سهروردی

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۶۲

اما در ترسیم شیخ اشراق طبقاتی از عقول و انوار وجود دارد که هر طبقه هم شامل موجودات متعدد ملکوتی هستند. از طرفی با ترسیم ابن سینا، واجب‌الوجود فقط با «عقل اول» ارتباط مستقیم دارد و ارتباط بقیه عقول با عقل اول است. در نتیجه واسطه‌ای میان واجب‌الوجود و عقول دیگر، البته غیر از عقل اول، ایجاد می‌شود و اما در ترسیم شیخ اشراق علاوه بر ارتباط علی و معلولی دارای ارتباط با واسطه نیز با انوار مادون دارد. با این تحلیل، جناب شیخ اشراق قاعده «الواحد»^{۹۵} ترسیم شده در فلسفه مشاء را بازسازی اشراقی می‌کند.^{۹۶}

۱۰. مقولات

شیخ اشراق در تعداد مقولات و عروض حرکت بر آنها با نظریه حکمای پیش از خود به مخالفت برخاسته و در واقع یک نظریه نو و ابداعی درباره «مقولات» مطرح کرده است. به اعتقاد بسیاری از حکما، مقولات در نظر ارسطو براساس دلیل استقراء «ده» مقوله‌اند و ارسطو مبدع و مبتکر مقولات بوده است.

شیخ ضمن تشکیک و ردّ این نکته که ارسطو مبدع و مبتکر مقولات بوده، ارخوطس فیثاغورسی که یکی از حکمای اشراقی مسلک یونان بوده را مبدع مقولات می‌داند.^{۹۷} وی تعداد مقولات را که بنابه نظر حکمای پیش از او عبارت‌اند از: «جوهر، کم، کیف، وضع، آین، متی، جده، اضافه، آن یفعل و آن ینفعل» نمی‌پذیرد و بر این باور است که شمار آنها مبرهن نشده است.^{۹۸} و مقولات را منحصر در پنج مقوله «جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت» می‌کند، ضمن این که استقراء را در این موضوع دلیل مناسبی ندانسته و آن را یک نوع تکلف به حساب آورده است و برای اثبات نظریه خود به تحلیل مسئله پرداخته و می‌گوید: هر چیزی که هستی بر آن حمل می‌شود یا موجود است یا موضوع واقع می‌شود و یا غیر این است. اما آنچه موضوع واقع می‌شود یا قار است یا غیر قار که همان حرکت باشد. از این رو، این پنج مقوله را با حرکت می‌سنجد. از طرفی وقوع حرکت در مقوله «آین» به اندازه‌ای ظاهر و آشکار است که کمتر کسی می‌تواند در آن شک و تردید کند. درباره مقوله «وضع» نیز چیزی جز این نمی‌توان ابراز داشت، زیرا حرکت در مقوله وضع نیز به هیچ وجه قابل انکار نیست. حرکت در مقوله «کیف» نیز به آسانی قابل قبول بوده و اشخاص نمی‌توانند آن را انکار کنند، و وقوع حرکت در مقوله «کم» اگرچه مورد قبول بسیاری از فیلسوفان اسلامی است، اما برخی از آنان همچون شیخ اشراق در این باب تردید کرده و وقوع حرکت در این مقوله را مورد اشکال قرار داده‌اند.^{۹۹}



نظریه

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۳۳۰

۱۱. تشکیک

سهروردی بر این اعتقاد است که یک حقیقت بسیط در مرتبه‌ای کامل و در مرتبه‌ای ناقص است و هیچ‌گونه امتیاز دیگری ندارد و این تمایز در ماهیت اشیاست، گرچه او تشکیک در مقوله جوهر را در همه انواع آن اعم از تقدم، تأخر، شدت و ضعف، و کمال و نقص و کلی‌های عرضی و ذاتی جاری و ساری می‌داند. برخلاف مشائیان تفاوت تشکیکی و اختلاف به شدت و ضعف را در جواهر جایز نمی‌داند و در این باره می‌نویسد: «سخنان مشائیان در این باب نوعی تحکم و ادعای بدون دلیل است.»^{۱۰۰} و بر همین مبنا، همه وجوه تشکیک را در ذات و ذاتیات جایز می‌داند و از طرفی پیروان حکمت مشاء هیچ‌یک از وجوه تشکیک را در این مورد جایز نمی‌شمارند و در همین جاست که سهروردی نوعی تشکیک بر حسب حقیقت بسیط را به حکمای ایران باستان نسبت داده است. البته، «اشراقیون یک قسم دیگر از میز قایلند و آن عبارت است از بودن ما به الاشتراک، عین ما به الامتیاز و ما به الاتفاق عین ما به الافتراق، این معنا همان وقوع تمایز در حقیقت واحده است؛ این جماعت تشکیک در ذاتیات را جایز دانسته و گفته‌اند: ممکن است حقیقت واحده دارای مراتب مختلفه متباینه مقوله بالتشکیک باشد؛ مثل حقیقت نور که صادق بر انوار شدید و ضعیفه و متوسطه است؛ نه شدت مقوم اصل الحقیقه است و نه ضعف قادح. تشکیک نزد این دانایان، تشکیک خاصی است.»^{۱۰۱} حاصل این قول این است «که وجود، حقیقت واحده و دارای مراتب مختلفه مقوله بالتشکیک است و مراتب وجودیه از عقل اول تا هیولای اولی متصل به یکدیگر و فرق بین افراد وجود در مراتب به شدت و ضعف و غنا و فقر و دیگر انحای تشکیکی می‌باشد و این حقیقت مرتبه‌ای دارد که آن مرتبه عبارت است از حقیقت وجود «بشرط لا» از جمیع تعیینات ماهویه.»^{۱۰۲}



فهرست

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۶۴

همان‌گونه که اشاره شد، شیخ اشراق از شقوق تشکیک^{۱۰۳}، شق اول را پذیرفت که آن را نوع چهارمی از تمایز قلمداد کرده است. او چه در ضمن استدلال بر اثبات مدعای خود و چه در ضمن اعتراض بر مشائیان که مخالف این مدعایند، تلویحاً بر این امر تأکید دارد که در سه قسم کثرت مشهور ما به الاشتراک و ما به الامتیاز امور متکثر، یک نوع حقیقت باشد، ممکن نیست.^{۱۰۴} چون هیچ‌یک از این سه نوع کثرت، ممکن نیست یک نحوه حقیقت داشته باشند. این همان تشکیک در ماهیت است که تفاضل در نقص و کمال خواهد بود. البته، از این نکته نباید غفلت کرد که شیخ اشراق بر این باور است که «کلی مشکک می‌تواند ذاتی افرادش باشد؛ یعنی نوع، جنس،

فصل، عرض عام یا عرض خاص باشد، و لذا قائل به تشکیک در ماهیت شد. بعدها که اصالت وجود مطرح شد، معلوم شد که اصولاً تشکیک در وجود است نه در ماهیت، گرچه تمام حرف ابن سینا و شیخ اشراق در مورد تشکیک در ماهیات بود.^{۱۰۵}

به نظر می‌رسد تصویر دقیق‌تر همان تشکیک تفاضلی در ماهیت باشد که مورد نزاع مشائیان و اشراقیان نیز واقع شده است و هر یک برای اثبات مدعای خود دلایلی را ذکر کرده‌اند؛ و میرداماد نیز به گونه‌ای نظر شیخ اشراق را پسندیده و مورد تأیید قرار داده است.^{۱۰۶} تشکیک^{۱۰۷} در وجود اقسامی دارد که عبارت‌اند از: تفاضلی، ذاتی، عرضی، تشکیک وجودی و وحدت تشکیکی، که پرداختن به این اقسام از موضوع مقاله خارج است؛ به منابعی که در پانوشت نشانی داده شده مراجعه شود.^{۱۰۸}

۱۲. علم خدا

علم خداوند به خود و اشیا از جمله مسائلی است که فیلسوفان اسلامی در چگونگی آن اختلاف نظر دارند.^{۱۰۹} سهروردی درباره علم مطلق و کمال مطلق موازنه‌ای برقرار می‌کند و می‌نویسد:

هر کمال مطلق که برای موجود، از آن حیث که موجود است، تصور شود، داشتن آن برای واجب‌الوجود، ممتنع نیست. علم اشراقی هم بدون واسطه و اثر و به مجرد اضافه خاصی که حضور اشراقی شیء نامیده می‌شود برای نفس میسر است، پس چنین علمی به طریق اولی و اکمل برای واجب‌الوجود حاصل است. بنابراین، واجب‌الوجود هم ذات خود را بدون واسطه درک می‌کند و به اشیا نیز به علم اشراقی حضوری، احاطه دارد و این احاطه به گونه‌ای است که هیچ نیازی به صورت یا سیر فکری یا دگرگونی ندارد، و این نوع علم را می‌توان به دو قسم علم به کلیات و جزئیات تقسیم کرد که کلیات با حضور صورت آنها در ذاتِ مدرک تعقل می‌شوند، چون کلی در ذات خود چیزی جز صورت انطباعی نیست؛ و علم به جزئیات به گونه‌ای است که ذات آنها نزد مُدرک حاضر و تحت پوشش اشراق نفس، قرار می‌گیرد.^{۱۱۰}

سهروردی ملاک عالم بودن حق تعالی نسبت به موجودات را حضور عینی آنها نزد خداوند می‌داند و از نظر او عالم هستی به منزله ذهن واجب تعالی است، و این علم از نوع علم حضوری است و علم



سهروردی

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۶۵

خداوند به خود و اشیای غیر خود نیز چنین است؛ زیرا ماهیت نفس، تجرّد از ماده و حضور دائم بر خود و علم به خود است. به عبارت روشن تر، خود آگاهی جز از راه حضور به دست نمی آید و اگر چنین علمی برای عالمی حاصل شود این جاست که «علم، عالم و معلوم» یک چیز خواهد شد، ولی علم حضوری برای هر موجودی ممکن نیست، بلکه آن موجودی که در جایگاه علت قرار دارد، می تواند به معلول خود علم حضوری داشته باشد، همان طور که نفس به معلومات خود علم حضوری دارد. در نتیجه، تمام عالم هستی با همان عینیت خود در نزد خداوند به علم حضوری حاضرند.

بنابر آنچه گذشت شیخ اشراق بر این باور است که خداوند به ذات خود عالم است و این علم نیز از نوع علم حضوری است. تا این جا با ابن سینا موافق است، ولی آنچه راه اشراق را از مشاء جدا می کند، براهینی است که در این دو مشرب فلسفی بر تبیین این موضوع اقامه شده است.^{۱۱۱} سهروردی در دو فصل از مقاله اول زیر عنوان «فصل اجمالی و تفصیلی: فی أنّ من یدرک ذاته فهو نور مجرد» بر چنین علمی برای خداوند دلیل آورده و سمت و سوی دلایل خود را به جانب حقیقت نور برده و با توصیف حقیقت و نور الأنوار که همان ذات حضرت حق باشد، علم خدا را به خود و اشیا علم حضوری دانسته است. از دیدگاه شیخ، حق تعالی حقیقتی است نورانی و در نهایت بساطت و نور محض و قائم به ذات خود است و چنین نوری جز ظهور چیز دیگری نمی تواند باشد و در نتیجه وجودش لئفسه و ظهورش نیز لئفسه خواهد بود و علم و ادراک هم چیزی جز ظهور و انکشاف نیست و علم او به خود هم حضوری است نه حصولی؛ چون این علم اگر حصولی باشد، مستلزم حصول صورت و صفت زائد بر ذات خواهد بود و این امر در مورد باری تعالی محال است.

از بررسی آثار شیخ چنین استفاده می شود که تفکیکی بین دو علم، یعنی علم قبل و پس از ایجاد، قائل نشده است؛ ولی آنچه مسلم است سهروردی علم به اشیا را در مقابل علم خداوند به ذات، مورد بررسی قرار داده که در واقع دو مرحله از مراحل سه گانه ای است که ابن سینا مطرح کرده، ولی به جای آن، سهروردی علم حین الایجاد را مطرح کرده که دیگران مطرح نکردند و در واقع از ابتکارات شیخ اشراق است.

او در برابر مشائیان علم شخص به افعال خود را مطرح کرده، به ویژه اگر فعل هم مجرد باشد. همان طور که مجرد خودش عین حضور در نزد خود است، نسبت مجرد به فعل خودش هم،



تفکر

همین گونه است؛ یعنی فعلش عین حضور در نزد اوست، و علم واجب تعالی هم به جهان، علم حضوری است؛ یعنی تمام اشیا از ازل تا به ابد به وجود عینی‌شان نزد پروردگار حضور دارند.^{۱۱۲} بنابراین، عالم عین علم خداوند و عین معلوم است. وی در چند جا از آثار خود از جمله حکمة الاشراق و کتاب المَشَارِع و المَطَارِحَات، چگونگی علم خدا به موجودات را مطرح کرده و در همه جا به ابطال قواعد مشائیان پرداخته است.^{۱۱۳}

با توجه به این بیان، علم واجب تعالی به اشیا به مشاهده و حضور است، زیرا ملاک ادراک غیر نیز در نزد شیخ اشراق بر پایه همان نوری است که برای مدرک وجود دارد، پس علم واجب به اشیا، نفس ایجاد شدن اشیا در نزد اوست، و او اضافه اشراقیه به تمام اشیا دارد. بنابراین، شیخ اشراق نظام علمی را عین نظام عینی می‌داند که حضوری است و ابن‌سینا نظام علمی را مقدم بر عینی می‌داند که حصولی خواهد بود؛ به این معنا بین واجب و ممکن نظام علی و معلولی حاکم است، ولی از دیدگاه هر دو مشرب تمام موجودات که عبارت‌اند از نظام کیانی که از نظام ربانی (فعلی) پدید آمده‌اند. مطلبی است که اساساً در کلمات فیلسوفان قبل از شیخ اشراق نیامده و آن این که «وجود عینی یک شیء عین وجود علمی آن باشد، یعنی قائل باشد که علم حضوری نه تنها در علم ذات به ذات، بلکه در علم ذات به معلولات ذات هم هست».^{۱۱۴}

سهروردی بر این باور است که «مناطق علم خداوند به موجودات حضور عینی اشیا برای او است و هرگونه تمثّل یا وساطت صورت را در این باب، مردود دانسته است».^{۱۱۵} اما شیخ اشراق درباره علم باری تعالی نظریه دیگری دارد که حکمای قبل از وی متعرض آن نشده‌اند و آن این که علم باری تعالی در حین ایجاد چگونه بوده است.^{۱۱۶}

نظریه شیخ اشراق در این باب کاملاً متفاوت با دیگر نظریات به ویژه مشائیان است که در واقع یکی از ابتکارات سهروردی در فلسفه است. او در این باب از خودشناسی آغاز کرده و با اثبات علم حضوری نفس انسان به خود، به اثبات علم حضوری خداوند به خود و به افعال خود پرداخته است. او برای اثبات مدعای خود به مکاشفه‌ای^{۱۱۷} استناد می‌کند که در حالت خلسه برای او رخ داده است.

مورد دیگری که شیخ اشراق به مخالفت با فلسفه مشاء برخاسته، مسئله «علم عنایی» خداوند است که مشائیان با همین علم عنایی در مقابل ارباب‌انواع اشراق برآمدند. سهروردی با سست خواندن دلایل مشاء در اثبات علم عنایی، این دلایل را فاقد ارزش دانسته است.^{۱۱۸} در پی این مسئله



تذکره:

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۶۷

اشراقیان علم اجمالی خداوند را که عین ذات نور الأنوار است بر علم تفصیلی که همان وجود ممکنات است مقدم می‌دارند.^{۱۱۹}

۱۳. فاعلیت الاهی

عرفا فاعلیت حضرت باری را «بالتجلی»، فیلسوفان مشاء «بالعناية»، متکلمان «بالقصد» و اشراقیان «بالرضا» می‌دانند.^{۱۲۰} فاعلیت حق نسبت به اشیاء از نوع «فاعلیت بالرضا» فاعلیتی است عالم به ذات و افعال خود، و علمش به فعل از حیث مفهوم، همراه و از جهت مصداق عین فعل خود است، و علم تفصیلی او به افعال خود، عین فعل وی به شمار می‌آید.^{۱۲۱}

حکمای اشراق بر این باوراند که نسبت نور الأنوار به تمام موجودات خارجی و مُثُل نوریه (صور علمیه) قائم به ذات و فاعلیت آن، از نوع فاعل بالرضا است، زیرا که نور الأنوار مجرد است و هر مجردی به ذات و افعالش عالم است، پس نور الأنوار به ذات و افعال خویش عالم است، چون پیش از ایجاد ممکنات به واسطه علم به ذاتش به طور اجمال به تمام ممکنات عالم بوده و علم به فعلش، بالفعل بلکه عین فعلش می‌باشد، و این جاست که علم، عالم و معلوم متحد می‌شوند.

۱۴. چگونگی رؤیت اشیاء (ابصار)

در باب رؤیت و ابصار حسی، گروهی از فیزیک‌دانان و فیلسوفان بر این عقیده‌اند که هنگام رؤیت، نوری مخروطی شکل از چشم خارج می‌شود که رأس آن در خود چشم و قاعده آن بر روی چیزی است که دیده می‌شود.^{۱۲۲} این نظریه به «انطباع» و «خروج نور» مشهور و معروف است.^{۱۲۳} سهروردی با این نظریه به مخالفت برخاسته و عقیده آنان را در این باب مردود دانسته و می‌نویسد:

چون دانستی که دیدن نه انطباع چیزی در چشم است و نه به خروج شعاع از چشم بستگی دارد، بلکه انسان با یک موجود خارجی روشن و مستنیر روبه‌رو می‌شود نفس ناطقه وی، به آن موجود خارجی احاطه می‌یابد و رؤیت حاصل می‌شود و در نتیجه حقیقت رؤیت جز احاطه و اشراق نفس ناطقه و توجه حضوری آن به یک موجود خارجی چیز دیگری نیست.^{۱۲۴} بنابراین، نیرویی است که در عصب میان تهی قرار دارد و آنچه در برابر چشم قرار می‌گیرد به وسیله جرمی روشن دریافت می‌کند؛ این دریافت به وسیله شعاعی که از چشم خارج می‌شود با قرار گرفتن در مقابل چشم برای نفس علم حضوری پیدا می‌شود و ابصار حاصل می‌گردد.^{۱۲۵}



تفکر

بر این اساس، ابصار همان اشراق است که به واسطه خداوند تحقق می‌یابد. نه تنها در ابصار، بلکه در هر ادراک و احساسی، نفس ناطقه رؤیت شیء را ممکن می‌سازد. «وجود یک شیء موجود دارای حضوری است که نفس ناطقه به مجردی که بر آن احاطه یافت، حضور شیء ادراک می‌شود. در هنگام رؤیت چیزی، این طور نیست که شخص آن چیز را می‌بیند، بلکه وجود نفس است که بر حضور شیء احاطه می‌یابد. برای این که این کُنش و واکنش صورت پذیرد، نباید حجابی در میان باشد.»^{۱۲۶} با توجه به این نظریه در فلسفه اشراق مبانی ابصار صرفاً از دیدگاه علم طبیعی دیده نمی‌شود، بلکه سهروردی این مسئله را هم چنان که اشارت رفت، در بحث کلی معرفت می‌گنجاند و قوانین حاکم بر آن را بر مشاهده نیز جاری و ساری می‌سازد؛ یعنی مشاهده به حس ظاهر و باطن بر مبنای یک اصل کلی فلسفی تحقق می‌پذیرد. این قاعده و اصل بر سه رکن وجود و تکثر نور، فعل شاهد و فعل اشراق، استوار است که هر یک از این سه رکن به تفصیل در آثار او آمده است.^{۱۲۷} دو رکن آن روشن است، ولی رکن سومی هست که سهروردی از آن به فعل اشراق تعبیر می‌کند. فعل اشراق هم فاقد بُعد زمانی و هم فاقد بُعد مکانی است و به آن اشاره هم نمی‌توان کرد؛ یعنی همان لحظه‌ای که چشم مقابل شیء مستنیر قرار می‌گیرد، البته در صورت نبود حجاب، مشاهده باطنی حاصل می‌شود.^{۱۲۸} وی در پایان این بحث ضمن نتیجه‌گیری می‌نویسد:

بدیهی است که ظهور و حضور چیز ثابت زائد بر ذات نیست، بلکه تنها اضافه و نسبتی است بین ذات حق و اشیا و عدم حجاب هم امر سلبی است.^{۱۲۹}

سهروردی در حکمة الاشراق^{۱۳۰} زیر عنوان «حکومة فی تضعیف ما قیل فی الابصار» دیدگاه‌های بعضی از حکما و اهل علم^{۱۳۱} را درباره ابصار نقل و سپس به نقد آنها می‌پردازد. وی در این فصل از کتاب خود، نظریه خروج شعاع و نظریه انطباع صورت شیء در جلیدیه تحلیل، و ضعف‌های این اقوال را برمی‌شمارد و سپس در فصلی دیگر^{۱۳۲} به تبیین نظر خود می‌پردازد. اساس نظر وی مبتنی بر علم است و او اصول این نظریه را بسط داده است و به گونه‌ای مشاهده ظاهری و باطنی هر دو را در این مسئله دخیل می‌داند.

۱۵. عالم مثال

علاوه بر آموزه‌های وحیانی و نبوی، بعضی از متکلمان نیز در وجود عالم مثال و تطبیق آن با عالم برزخ با شیخ اشراق هم‌رأی و همراه‌اند. یکی از آنها عبدالرزاق لاهیجی است که در این باره



تذکره:

می‌نویسد: «اشراقیین متفق‌اند که ما بین عالم عقلی که عالم مجردات محضه و عالم حسی که عالم مادیات محضه است، عالمی وجود دارد که موجودات آن عالم، مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند^{۱۳۳} ... یکی از آن عوالم، عالم مثال^{۱۳۴} است که فیلسوفان بزرگ اسلامی هر کدام به نوعی این عالم را تبیین کرده‌اند.»^{۱۳۵}

«عالم مثال، که آن را عالم برزخ نیز می‌نامند، به معنای مثال منفصل و برزخ نزولی، جوهری است نورانی که از جهت تجرّد از ماده، شبیه عالم عقل؛ و از جهت تقید به مقدار و تجسّم، شبیه جوهر جسمانی محسوس است. عالم برزخ و مثال، خود عالمی مستقل است همان‌گونه که عالم عقل نیز، عالم مستقل و دارای مراتبی است»^{۱۳۶} یک موجود برزخی یا مثالی، موجودی است که در عین این که از کمّ و کیف و هم‌چنین وضع و سایر اعراض برخوردار است از ماده نیز مجرد می‌باشد، پیروان حکمت مشاء عقل فعّال را که آخرین عقول طولیه به‌شمار می‌آید علت وجود این عالم دانسته‌اند. «سهروردی علت وجودی عالم مثال را برخی از عقول متکافئه که آنها را عقول عرضیه می‌نامند به‌شمار آورده است، در این عالم صور جوهریه تمثّل پذیرفته و به شکل‌های گوناگون ظاهر می‌گردند.»^{۱۳۷}



تأمل

حکمای اسلامی عالم مثال را به دو قسم «منفصل و متصل» تقسیم کرده و آنها را خیال «منفصل» و خیال «متصل» نیز می‌نامند. خیال منفصل عالمی است که قائم به خود بوده و از نفوس جزئیه بی‌نیاز و مستقل است. خیال «متصل» به عکس خیال «منفصل» قائم به نفوس جزئیه بوده و پیوسته در متخیله افراد آدمی ظهور می‌یابد.

باید توجه داشت که در عالم خیال متصل أحياناً صوری به ظهور می‌رسد که نتیجه دعابت نفوس بوده و ملاک و ضابطه عقلی ندارد. این‌گونه صور «جزافیه» در عالم مثال منفصل موجود نبوده و نمی‌توان آنها را از افعال حکیم به‌شمار آورد، و همین عالم خیال منفصل است که «عالم مثال اکبر» نیز نامیده شده است.

سهروردی در حکمة الاشراق می‌گوید اقلیم هفت‌گانه دارای مقادیر حسی و اقلیم هشتم شامل مقادیر مثالی هستند که از آن در بعضی موارد به عالم مُثُل معلقه هم تعبیر کرده است،^{۱۳۸} و هم‌چنین «صور معلقه» را عالم مثال دانسته و آن را غیر از «مُثُل افلاطونی» می‌داند. وی بر این عقیده است که «مُثُل افلاطونی» عبارت‌اند از: موجوداتی که در عالم انوار عقلیه ثابت هستند، ولی «مُثُل معلقه» تنها در عالم اشباح مجرد متحقّق می‌شوند،^{۱۳۹} گرچه به نظر وی صور معلقه و جواهر عالم مثال

به واسطه برخی از حواس ظاهری انسان قابل درک است و بر همین اساس جایگاه جنّ و شیاطین^{۱۴۰} را عالم مثال می‌داند و در کتاب حکمة الاشراف فصلی را به این موضوع اختصاص داده و می‌نویسد: آنچه از جهان غیب برای پیامبران و اولیای الاهی آشکار می‌شود دارای اقسام، و ممکن است وجوه گونه‌گونی داشته باشد و این وجوه گاهی مکتوب و گاهی مسموع است و گاهی این واردات غیبیه در قالب چهره بسیار زیبا ظاهر می‌شود و به اعتقاد وی اینها صور معلقه‌ای هستند که کاملاً از عرفا مشاهده می‌کنند، و همین اعراض در عالم مادی بی‌آن که موضوعی داشته باشند قوام پیدا نمی‌کنند، ولی در عالم مثال قائم به ذات هستند.^{۱۴۱}

از جمله در کتاب حکمة الاشراف و کتاب التلویحات اللوحیه و العرشیه عنایت خاص به این موضوع دارد. وی بر این اعتقاد است که نفس آدمی پس از تباهی بدن بی‌هیچ قطع مسافتی وارد جهان دیگر که همان «عالم مثال» است، می‌شود.^{۱۴۲}

وی در بخشی از آثارش عالم افلاک^۱ مَثَل معلقه را جهان «هورقلیا» دانسته و عالم مثال را اقلیم هشتم شمرده و بر این باور است که عالم مقداری و جهان اندازه‌ها، به هشت اقلیم قابل تقسیم است، و اقلیم هشتم را به جز «مَثَل معلقه» چیز دیگری نمی‌داند. به این ترتیب، مقادیر مثالی در نظر سهروردی اقلیم هشتم را تشکیل می‌دهند.^{۱۴۳} این عالم مثال دو طبقه دارد: عالم عناصر و عالم افلاک؛ «جابلق و جابلس» از شهرهای عالم عناصر و «هورقلیا» از شهرهای عالم افلاک است.

سهروردی طبقات عالم مثال را، اگرچه غیر قابل احصاست، محدود و متناهی می‌داند؛ اشخاصی که در هر یک از طبقات عالم مثال قرار گرفته‌اند انواع غیرمتناهی موجودات جهان را تشکیل می‌دهند. وی بر این نکته تأکید می‌کند که جهان «هورقلیا»^{۱۴۴} دارای اصوات و نغمات موزون و متنوع است که شرایط آن اصوات، با شرایط اصوات این جهان مطابقت ندارد؛ چون وجود صداها در این جهان به برخورد امواج منوط و متکی است، ولی ممکن است، اصوات در عالم مثال و عوالم دیگر مشروط به شرایطی باشد که با امواجی که در این جهان تولید می‌شود، فرسنگ‌ها فاصله داشته باشد.^{۱۴۵} به نظر او صوت مثالی در «عالم مثال» گرچه از جنس امواج این جهانی نیست، ولی در واقع و نفس الامر، صوت حقیقی به‌شمار می‌آید. همان‌گونه که انسان در عالم مثال، انسان است، صوت نیز در عالم مثال، جز حقیقت صوت، چیز دیگری نمی‌تواند باشد.^{۱۴۶} وی بر این باور است که صوت مثالی در مقام جابلقا و جابلسا متحقق نمی‌شود، بلکه تحقق آن تنها



سهروردی:

در عالم «هورقلیا»^{۱۴۷} امکان‌پذیر است. این حکیم اشراقی به پیروی از قرآن و با اقتباس از این مصحف مقدس این مقام را، مقام «کُن» نامیده است.^{۱۴۸}

۱۶. تناسخ

شیخ اشراق با اشاره به پیشینه مسئله تناسخ، می‌نویسد: «بودا و حکیمان پیش از او که حکمای فارس، بابل، هند و چین باشند بر این باور بودند که کالبد انسان، «باب الابواب» تمام موجودات دیگر است.»^{۱۴۹} سهروردی گاهی حلول نفس را از انسان به حیوان و گاهی از حیوان به انسان و یا گاهی تناسخ را در دایره نوع واحد قلمداد می‌کند. برای مثال، تردد نفس از بدن انسانی به انسانی دیگر یا از بدن اسبی به اسبی دیگر؛ سپس متعرض آرای اشرفیان می‌شود و در طول مباحث خود نقد ارسطو بر افلاطونیان را در این باب بررسی می‌کند و در ادامه آرای مشائیان و بعضی از حکمای اسلامی را که به نوعی با استناد به بعضی از روایات و آیات قرآن^{۱۵۰} تناسخ را پذیرفتند بررسی کرده است.^{۱۵۱} وی پس از بیان آرای مختلف در باب تناسخ رأی خود را در هاله‌ای از ابهام و رمز بیان می‌دارد و می‌نویسد:

بدانکه عدم، برای نور مجرد پس از فنای بدن متصور نیست، زیرا نور مجرد اقتضای عدم خود را ندارد در غیر این صورت وجود او ممکن نبود، و علت وجودی آن که، نور قاهر باشد هم، آن را باطل نمی‌کند؛ زیرا تغییر در آن راه ندارد. آنگاه شیء چگونه بذاته لازم ذات خویش را باطل سازد. بنابراین، موجب و سبب نور مجرد دایم است، پس او هم دوام دارد.^{۱۵۲}

وی در این عبارت بر عدم فنای نور مجرد پس از فنای بدن تأکید می‌کند، سپس به این مسئله اشاره می‌کند که نقل و انتقال مقتضای تطهیر نفس نیست؛ زیرا بدن متلاشی می‌شود، و آن گاه به سرنوشت نفس می‌پردازد که آیا نفس به‌طور مستقیم به عالم عقول ملحق می‌شود تا با انوار به حیات خود ادامه دهد، یا دوره‌های مختلفی را می‌گذراند که در آنها از شُوری که در حیات خود با بدن مرتکب شده پاک شود. وی نفوس افراد را به چند طبقه تقسیم می‌کند و بر این باور است که کاملان به هر دو حکمت «نظری و عملی» ممارست داشته‌اند و از همین رو، به عالم انوار مجرد می‌رسند، اما متوسطان در مرتبه کمال به عالم «مُثل معلقه» ارتقاء می‌یابند و نباید این «مُثل» را با «مُثل افلاطونی» یکی بدانیم، لذا «مُثل معلقه» بر دو قسم ظلمانی که از آن به اشقیاء و مستنیر که از



نور

آن به سعیدان تعبیر می‌کند و نفوس کسانی را که عذاب و نسخ ابدان بر آنها محقق شده در «عالم مثال» باقی می‌مانند. البته این امر در صورتی است که تناسخ درست باشد.^{۱۵۳} او با این بیان در حکمة الاشراق نمی‌خواهد تناسخ را به یک سو نهد با این که در کتاب‌های دیگرش، مثل کتاب التلویحات و اللّمحات و کتاب المشارع و المطارحات سخت به تناسخ می‌تازد، و دعاوی قائلان به تناسخ مثل هندوان، ایرانیان و یونانیان را باطل می‌سازد. در اللّمحات می‌نویسد:

همانا تناسخ محال است، اگر نفس پس از مفارقت از بدن به بدن عنصری درآید و آن را تحت تصرف خود قرار دهد باید مزاج بدن دوم، صلاحیت پذیرش آن نفس را داشته باشد، چون با ترک بدن اول او را تحت تصرف خود قرار نمی‌داد. از این رو، چون بدن دوم، دارای مزاج لازم است در جانب واهب نفوس نیز نفسی به او افاضه خواهد شد و این مستلزم آن است که یک بدن دارای دو نفس باشد و این محال است.^{۱۵۴}

در رساله فارسی پرتونامه می‌نویسد:

بدان که تناسخ محال است به اتفاق علمای مشائین، که چون مزاج تمام شود از واهب صور استدعای نفسی کند، و نفس دیگر از آن حیوانی اگر بدو تعلق گیرد یک حیوان را دو نفس باشد، و هر کسی در خویشتن جز یک نفس نمی‌بیند...، و این بدترین مذاهب و حشو مطلق بود.^{۱۵۵}

عین همین استدلال را با همان عبارات اللّمحات در رساله الالواح العمادیة که سهروردی آن را به دو زبان عربی و فارسی نوشته، آورده است؛^{۱۵۶} و باز در رساله کلمة التصوف^{۱۵۷} و کتاب المشارع و المطارحات^{۱۵۸} همین براهین را تأیید و بر ابطال تناسخ با تمام انواع پافشاری می‌کند.

اما سهروردی در رساله هیاکل النور و کتاب التلویحات، به گونه‌ای متفاوت از دیدگاه‌های پیشین که از بعضی آثار او نقل شد، مشی کرده است و نظریاتش نسبت به نظریات پیشین قدری ملایم‌تر می‌شود. او در رساله هیاکل النور، که یکی از مهم‌ترین رسائل اوست، به پذیرش تناسخ نزدیک‌تر می‌شود و می‌گوید:

تا وقتی که نفس سرگرم این بدن است به علت سرمستی طبیعت از رذایل متألّم نمی‌شود و از فضایل لذّت نمی‌یابد؛ وقتی که از آن فارق شد، نفوس اشقیاء به سبب جهل و هیبت پست ظلمانی و شوق به عالم حسّ عذاب می‌کشند، و قوای آنها از



سهروردی

کار می‌افتند، دیگر نه چشمی بیناست و نه گوش‌شنوا؛ ضوء عالم حسّ از آنان قطع می‌شود، و نور قدس به ایشان نمی‌رسد، در ظلمات حیران‌اند و دو نور از او قطع شده‌اند.^{۱۵۹}

در کتاب التلویحات، با وجود این که به نظریات پیشین خود پایبند است، ولی بی‌میل نیست جوابی برای مخالفان دست و پا کند. وی نخست اشکالاتی را که از سوی قائلان به تناسخ، نقل و سپس به آنها پاسخ می‌دهد و در ادامه دلایل کسانی که تناسخ را باور دارند و شامل دلایل عقلی و با استناد به آیاتی از قرآن است نقل می‌کند. گویا این ابهام را در ذهن خواننده خود تقویت می‌کند. او در جای دیگر با ذکر چند دلیل در اثبات تناسخ می‌نویسد:

این مطلب پذیرفته شده است که هر مزاج برتری، نفس برتری را می‌طلبد و از همین رو، با عبور نفس انسانی از مراتب حیوانی به نباتی دیگر امکان بازگشت و تعلق آن به مادون وجود ندارد.

دیگر این که چون نفوس بالقوه هستند و به فعلیت کامل نرسیده‌اند نیاز به بدن دارند. اما سخن درباره نفوس اشقیاست که به علت دارا بودن ملکات ناهمگون با انسان شریف از فطرت اولیه خود دور گشته و لذا اینها نیازمند بدن هستند. بنابراین، نادانی آنها مانع از خروج عالم ماده می‌شود.^{۱۶۰}



تذکره

سهروردی در عبارت فوق تناسخ عالی به دانی، مثل حلول نفس انسان برتر در حیوانات را نمی‌پذیرد و از طرفی به این مطلب اذعان دارد که انسان‌های بالقوه، باید به فعلیت کامل برسند، و در پایان نفوس اشقیاء را نیازمند بدن می‌داند. وی در ادامه مباحث با گرایش به نوعی از تناسخ، با استناد به آیات قرآنی و کلمات پیامبران و از جمله عیسی علیه السلام در صدد اثبات تناسخ و یا کمرنگ کردن دلایل مخالفان تناسخ برمی‌آید و می‌نویسد: علاوه بر آیات قرآن که به نوعی به تناسخ اشاره دارند، گویا حکما و انبیای الهی نیز قائل به تناسخ بودند^{۱۶۱} و خود در جواب می‌نویسد: آیات و کلمات انبیاء تفسیر و تأویل‌هایی دارد که به غیر تناسخ می‌انجامد.^{۱۶۲}

سهروردی دوره اول که یک فیلسوف مشایی است تناسخ را به شدت ردّ و دلایلی نیز در بطلان آن اقامه می‌کند. دوره دوم که دوره گذر از مشاء به اشراق است آن شدت دوره اول را ندارد. گویا خیلی تمایلی ندارد که با صراحت تمام به ردّ و ابطال تناسخ بپردازد. دوره سوم که دوره تصنیف

حکمة الاشراق شکل گرفته و یک فیلسوف اشراقی است گویا تردید و هاله‌ای از ابهام بر نظریات او درباره مسئله تناسخ حاکم است.

شیخ در حکمة الاشراق آن استواری را در ردّ و نقض تناسخ نسبت به آثار دیگر خود ندارد،^{۱۶۳} در مواردی به نقد دلایل نظریه مشائیان در ابطال تناسخ می‌پردازد و بعضاً هم دلایل آنها را کافی و وافی به مقصود نمی‌داند.^{۱۶۴}

در مقابل، به نوعی دلایل بعضی از حکما را که قائل به تناسخ هستند تلویحاً مورد تأیید قرار می‌دهد^{۱۶۵} و در مواردی دلایل مخالفان را ضعیف می‌شمارد.^{۱۶۶} سپس وعده می‌دهد که به تفصیل این موضوع را بررسی خواهد کرد، ولی به این وعده خود عمل نمی‌کند و به اشاره از آن می‌گذرد.

به هر حال این تردید شیخ، شارحان مکتب او را به تکاپو انداخته و آنها هم به نوعی این تردید را توجیه و شیخ را مخالف تناسخ قلمداد نموده‌اند.^{۱۶۷} ولی آنچه به عنوان فصل الخطاب کلام شیخ می‌توان گفت این است که شیخ پس از مراحل اول و دوم که حکمت خود را با توجه به آموزه‌های یونان و ایران باستان به‌ویژه فلسفه مشاء با عنایت به آثار ابن سینا پی‌ریزی می‌کند از نظریات خود به‌گونه‌ای فاصله می‌گیرد و به جلد با این مسئله برخورد نمی‌کند.

از مجموعه آثار سهروردی چنین استفاده می‌شود که «وی سخت به بطلان تناسخ معتقد بوده و به هیچ وجه در این مسئله تردید به خود راه نداده است؛ و این مسئله نیز مسلم است که اگر کسی اعتقادی بر تقدم نفس بر بدن نداشته باشد، در نتیجه به وقوع تناسخ نیز اعتقاد نخواهد داشت. از آن جا که سهروردی در مسئله تناسخ آرای حکمای ایران باستان و فیثاغورس و برخی از حکمای قبل از افلاطون از جمله سقراط و فیثاغورس^{۱۶۸} را نقل و بعضاً استناد کرده و گویا این استناد و نقل موجب توهم شده است که وی نیز مانند آنها تناسخ ارواح را باور دارد. آنچه این توهم را تقویت کرده عبارتی است که شیخ در مقاله پنجم حکمة الاشراق درباره شقاوت سخن گفته است.^{۱۶۹}

اما خداوندان شقاوت و بدبختانی که در «گرداگرد دوزخ زانو زده‌اند و در دیار خود به رو افتاده‌اند و سینه بر زمین مالند» چه آن که تناسخ حق باشد، یا باطل، هر گاه از کالبدهای برزخیه خود به درآیند، آنان را ضلال و سایه‌ای بود از صور معلّقه بر حسب صفات آنان.^{۱۷۰}



تذکره

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۷۵

با اندک توجه به این عبارت، معلوم می‌شود که شیخ در مقام بیان نظر خود نیست. بلکه وی به همان اندازه که براهین طرفداران تناسخ را ناقص می‌داند، براهین مخالفان آن را هم سست می‌شمارد، این عبارت و عبارت‌هایی شبیه این، نمی‌تواند مستمسک قرار گیرد تا شیخ اشراق طرفدار تناسخ قلمداد شود.

از این گونه عبارت‌ها در چند جای محدود نیز که هاله‌ای از ابهام یا دو سویه بودن آن را در بر گرفته، در آثار سهروردی آمده و این برخورد، عده‌ای را به توهم انداخته که گویا سهروردی بنا نداشته تناسخ را آن گونه که حکمای اسلامی به بطلان آن رأی دادند، رأی بدهد. حتی ملاصدرا با این که احترام خاصی به شیخ قائل است از این عبارت تردید سهروردی را استنباط کرده است،^{۱۷۱} حال آن که سهروردی در حکمة الاشراق به صراحت تمام می‌نویسد:

کسی که بیشتر هم‌او آخرت نباشد و یا بیشتر فکر و ذکر او در جهان نور نباشد، به یقین از مهالک خلاصی نمی‌یابد و هر گاه نور اسفهدی متجلی شود و به حقایق علم آگاهی یابد و به سرچشمه نور و زندگی رسد و از پلیدی‌های برازخ پاک گردد. در این صورت عالم نور محض را بعد از مرگ مشاهده کند، ناگزیر از کالبد ظلمانی خود رهایی یابد و اشراقات نامتناهی از ناحیه نور الأنوار بر او تابد.^{۱۷۲}



نظر

۱۷. مُثُل افلاطونی^{۱۷۳}

شیخ اشراق نظریهٔ مُثُل افلاطونی را پذیرفته، ولی تحریر وی با تحریر افلاطون متفاوت و در نتیجه «مُثُل اشراقی» با «مُثُل افلاطونی» دو تفسیر و تأویل متفاوت از یک مسئله است. شیخ اشراق به‌طور پراکنده در آثار خود به ویژه در حکمة الاشراق با مختصر دخل و تصرف، مُثُل افلاطونی را تأیید کرده و می‌نویسد:

افلاطون می‌گوید هر یک از انواع مادی در جهان حس، سایه‌ای در عالم عقل دارد و آن پیکری است بسیط، نورانی و قائم به ذات. البته نه در مکانی، بلکه آنها عبارت‌اند از: حقایقی‌اند که مانند روح برای صورت‌های نوعیه مادی هستند، و صورت‌های نوعیه مادی مانند اصنام، یعنی سایه‌ها و تابش‌های آن ارواحند که «مُثُل» نامیده می‌شوند.^{۱۷۴}

بنابه اعتقاد شیخ اشراق برای هر نوع جسمانی اعم از فلکی و عنصری، بسیط یا مرکب، حیوانی و

انسانی، موجود مجرد عقلی واحدی است که حافظ و مدبر امورات نوع موجودات است، و از آن موجود مجرد عقلی و کلی به «رب النوع» تعبیر کرده است. وی همین نظریه را که از ویژگی‌های فلسفه اشراق است، با نظریه «مُثل افلاطونی» مقایسه و به نوعی با آن تطبیق کرده است. حال چه اشکالاتی بر این نظریه وارد است^{۱۷۵} و چه کسانی با آن مخالفت و یا موافقت کرده‌اند از موضوع این مقاله خارج است. البته سهروردی تأکید می‌کند که این مُثل با صور معلقه هیچ شباهتی ندارد و لذا در حکمة الاشراق می‌نویسد:

صُور معلقه، مُثل افلاطونی نیستند، چون مُثل افلاطونی نور مجرد ثابتی هستند و حال آن که صور معلقه اگر چه بعضی از آنها مستنیرند، ولی هیچ کدام از آنها در ذات خود نوری نیستند.^{۱۷۶}

مُثل نوری، در دنیای ما هم مظاهر فراوانی دارد و در آنها ظهور می‌کنند و وجود خارجی دارند و محصول ذهن و خیال نیستند و حال آن که در مکان و ماده هم جای نگرفته‌اند. صور، رؤیا، خیال، آینه، آب، جن و شیاطین را می‌توان از مصادیق این مُثل دانست. سپس وی پس از نقل مطلب فوق براساس قاعده امکان اشرف می‌نویسد:

همه اشیای موجود در عالم اجرام آثیری و عنصری اعم از افلاک و ستارگان و مرکبات عالم عناصر، همه مثال و ظلّ جواهر نورانی مجردی هستند که در عالم انوار جای دارند و نور و ضیای عَرَضی اینها، شبیح مثالی از نور و ضیای واقعی و ذاتی آنهاست.^{۱۷۷}

این جاست که دیدگاه سهروردی با دیدگاه افلاطون در مسئله «مُثل» به هم نزدیک می‌شود و بعضاً هم منطبق می‌گردد. البته با این تفاوت که آنها می‌گویند مُثل نور مطابق انواع و اشخاص مادی هستند، گرچه خودشان مادی نیستند و شیخ این را در شأن آنها نمی‌داند، زیرا عالی نباید مطابق با سافل و برای آن باشد، بلکه این سافل است که فرع و ظلّ عالی است.

با توجه به این بخش از سخنان سهروردی، معلوم می‌شود که وی مُثل افلاطونی را با این تقریر می‌پذیرد، و آنچه مشهور و معروف است که شیخ مُثل افلاطونی را قبول دارد با این شرایط و تفسیر و تأویل است.



۱۸. علم حضوری و حصولی

در معرفت‌شناسی حکمت اشراق، قدرت نفس بر شناخت بی‌واسطه خویش، که همان علم حضوری باشد، یک اصل مسلم است و سهروردی در بیشتر آثار خود به تبیین این اصل پرداخته و با تبیین خاص خود، از علم حصولی و حضوری و شرح و بسط دادن آن، راه خود را از مشائیان جدا کرده و بر این باور است که هر کسی که در پی کسب دانش است باید علم اجمالی (حصولی) به آن چیزی داشته باشد که در پی آن است، و با توجه به همین مبنا در حکمة الاشراق می‌نویسد:

دانش انسانی یا فطری و یا غیر فطری است. هر گاه در شناختن امری مجهول، توجه و رجوع به دل بسنده نباشد و مجهول از اموری نباشد که بتوان از طریق مشاهده، که حکمای بزرگ دارای این صفت هستند، آن را شناخت، به‌ناچار شناخت آن نیازمند به دانش‌های قبلی است.^{۱۷۸}

سهروردی می‌خواهد این مطلب را القا کند که اگر قرار است ادراک حسی و حتی تعریف ممکن باشد، مفاهیم فطری شرط لازم آن خواهد بود، و این نظری است که راه وی را از دیگر فیلسوفان جدا می‌کند و آن این که همه محسوسات موجب علم انسان‌ها می‌شود و در نتیجه محسوسات جزو فطریات خواهند بود و سرانجام معرفت‌شناسی سهروردی راهی ندارد جز اشراق که وی در پی اثبات آن است.^{۱۷۹} او در دو رساله فارسی خود می‌نویسد:

حقیقت علم و ادراک آن است که مدرک را صورت مدرک به خویشتن بپذیرد. ادراک اول جسّ بصر است...؛ و نیز بدان چون خواهی که چیزی را ادراک کنی، باید صورت آن چیز چنانکه هست، در ذهن تو حاصل شود... بدان که چون دیده خواهد که ادراک چیزی کند باید که آن چیز برابر او باشد.^{۱۸۰}

او در بعضی از آثار خود تعقل را همان حضور شیء برای ذات مجرد از ماده و یا رویکرد نفس به ماده دانسته و می‌نویسد:

شایسته است بدانید که تعقل همان حاضر شدن شیء برای ذات مجرد از ماده است و اگر خواستی به گونه‌ای دیگر بگو غایب نبودن شیء از ماده است و این یک تعریف کاملی است؛^{۱۸۱} و یا ادراک چیزی نیست مگر رویکرد نفس به آن، پس



تفکر

به‌ناچار برای نفس یک علم اشراقی و حضوری است،^{۱۸۲} و تو از ذات خویشتن پنهان نیستی، چون ممکن نیست که ادراک تو خود را به صورت ذات و یا به امر زائد بر ذات تو باشد، پس تو در ادراک ذات خود، به غیر ذات خود، از اموری که ظاهر بالذات و یا غیر غایب از ذات خود است محتاج نمی‌باشی.^{۱۸۳}

او پس از طرح کلیاتی درباره علم حصولی و بررسی آن، به علم حضوری بیش از حصولی می‌پردازد و دقت بیشتری در آن می‌کند. چون این علم شامل امور غیبی و مجردات نیز می‌شود و در نتیجه به کلی از محسوسات کناره‌گیری می‌کند و در تبیین همین بخش در پی اثبات این مسئله است که فلسفه به‌طور اعم و معرفت‌شناسی به‌طور اخص باید بر مبانی اشراقی پی‌ریزی شود و این جاست که نور اصل و محتوای علم و علم، اصلی و نوری (حضوری) خواهد بود. از همین رو در حکمة الاشراق می‌نویسد:

همان‌گونه که انسان‌ها امور حسی را مشاهده می‌کنند و از همین راه به پاره‌ای از اوضاع و احوال آنها علم پیدا می‌کنند، به همین طریق امور روحانی نیز مشاهده می‌شوند... کسی که راهی جز این برگزیند از شک و تردید در امان نخواهد ماند.^{۱۸۴}



سهروردی در این عبارت می‌خواهد بگوید که فلسفه به‌طور عام و معرفت‌شناسی به‌طور خاص باید بر بنیادی که خمیرمایه آن، آموزه‌های اشراقی باشد بنا نهاده شود و در این بنا، نور محتوای علم و در مقابل علم، محتوای نور اشراق خواهد بود. از این رو، سهروردی برای اثبات مدعای خود، مبنی بر این که فقط ذات انسانی می‌تواند خود را از طریق حضور خود بشناسد، می‌نویسد:

هر موجودی که قائم به ذات خود و مدرك ذات خود باشد خود را به‌وسیله صورت ذهنی خود در خود نمی‌شناسد. اگر آن موجود خود را توسط مثال خود ادراک کند، با توجه به این که مثال «الأثانیة» عین «الأثانیة» نیست. در این صورت لازم می‌آید که ادراک «الأثانیة» به عینه عبارت باشد از ادراک چیزی که «اوئیت = هو، هو» و در نتیجه لازم می‌آید که ادراک «الإثانیة» ذات به توسط خود او، درست مانند ادراک غیر ذات خود باشد، و این امری محال است. علاوه بر این، هر گاه علم نفس به ذات خود سبب حصول مثال باشد، اگر نداند که این مثال، مثال ذات وی

بود، لازم می‌آید که خود را در نیافته باشد، و اگر بداند که این مثال خود؛ در نتیجه موجود خود را پیش از تمام صفات و امثال آن می‌شناخته است نه به سبب صفاتی که زائد بر ذاتند.^{۱۸۵}

سهروردی در متن فوق سعی بر این دارد که ثابت کند: ذات به توسط خودش به خویشتن علم پیدا می‌کند و مبتنی بر این پیش‌فرض است که هر کسی بخواهد خود را بشناسد بایستی از قبل به خویشتن خویش علم داشته باشد. اگر چنین نباشد، نمی‌تواند تشخیص دهد که آن مثال و یا صورت ذهنی نمادی از ذات خویش است، و این همان علم حضوری و معرفت‌شناسی شیخ است که وی در پی اثبات آن است.

سهروردی علم و تعقل را به حضور شیء برای ذات مجرد تعریف کرده است. این تعریف با تحلیل دقیق شامل ادراکات ذاتی و غیر ذاتی نیز می‌شود و سپس به حضوری و حصولی بودن علم را طرح و حضوری را درک غیر مثالی دانسته است،^{۱۸۶} به این معنا که یک شیء نه از راه حواس و یا یک مفهوم، بلکه با تمام هستی و واقعیت خود، در نزد عالم حاضر می‌شود، مانند علم حضوری انسان به ذات خویش؛ وی علم حصولی را علم مثالی می‌نامد به گونه‌ای که ادراکات ذهنی ما به وسیله یک قوه ادراکی، مثالی از یک شیء، در نزد عالم حاضر می‌کند.^{۱۸۷} گویا شیخ احساس کرده که شاید اشکالاتی بر این تعریف از علم بشود «و آن این که این علم به ذات، چرا علم مفهومی و تصویری نباشد.» برای رفع آن، جواب‌هایی داده است که طرح آن از گنجایش این نوشته خارج است.^{۱۸۸} وی پس از تعریف علم و تقسیم آن به حضوری و حصولی، بر این نکته تأکید می‌کند که میزان درک هر نفس و ذات متفاوت است، زیرا هر ذاتی به میزان مجرد خویش به درک مُغیبات نایل می‌شود و علم حضوری یک شیء به خود، محور علم و آگاهی او به همان شیء است،^{۱۸۹} و از طرفی هر قدر تجرد موجودی غلیظ‌تر باشد آگاهی و علم او نیز فزون‌تر خواهد بود و بر عکس هر قدر تجرد ذاتی ضعیف‌تر باشد علم و آگاهی او نیز کمتر خواهد بود.^{۱۹۰} بر همین اساس، ملاکاتی برای اقسام علم حضوری قائل است که در واقع آن ملاکات مقسّم علم حضوری به مراتب نیز می‌شود، مانند ظاهر شدن علم برای عالم، سیطره عالم بر معلوم، اضافه اشراقیه معلوم به عالم، علم حضوری به خویشتن یا به صور مثالی و علم حضوری علت به معلول خود، از جمله اقسام و مراتبی هستند که سهروردی در بیشتر آثار خود به آنها پرداخته و بعضاً هم به اشاره بسنده کرده است.^{۱۹۱}



تأمل

تا زمان سهروردی این قاعده یک اصل مسلم قلمداد می‌شد که «تجربید و ماده‌زدایی دلیل بر خودآگاهی است» اما او این قاعده را با اعتقاد به این که حضور خویش برای خویشتن، اساس خودآگاهی است و دلیل کافی برای تجرد یک موجود به‌شمار می‌آید، رد می‌کند. او معتقد است که صبرف تجربید و ماده‌زدایی، خودآگاهی را به ارمغان نمی‌آورد. وی با استناد به وجود طعم و مزه که حس چشایی انسان را منفعل ساخته و تحت تأثیر قرار می‌دهد، اگر ماده‌زدایی شود به هیچ وجه یک موجود خودآگاه به‌شمار نمی‌آید، و یا مجرد بودن از هیولا برای خودآگاهی یک دلیل کافی به‌شمار می‌آید، نفس هیولا را نیز باید یک موجود خودآگاه به‌شمار آورد، زیرا هیولا خود از هر گونه هیولا مجرد و منزّه است.^{۱۹۲}

با این تقریر، تفاوت علم حصولی و حضوری و اقسام آن به‌خوبی آشکار می‌شود و آن این که در نظر شیخ علم حصولی ظهور مثال یا صورت در نزد عالم است، ولی علم حضوری حضور ذات خواهد بود و دیگر این که بی‌علم حضوری علم حصولی امکان تحقق نمی‌یابد، به گونه‌ای که علم حضوری معبری برای علم حصولی نیز هست.^{۱۹۳} با توجه به این مطالب که به اختصار تمام طرح شد، شیخ اشراق علم حضوری و حصولی را برخلاف مشهور تعریف و تقسیم کرده است و از این نگاه می‌توان آن را یکی از آرای خاص وی به‌شمار آورد. در پایان یاد کرد این نکته ضروری است که شیخ اشراق درباره اقسام ادراک و به‌ویژه ادراک شهودی دیدگاه‌های خاص خود را دارد که بررسی آنها نیازمند مقاله جداگانه‌ای است

پی‌نوشت‌ها

۱. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۲۵۳۶، ج ۴، رساله کلمة التصوف، ص ۱۲۸.
۲. همان، ج ۱، کتاب المشارح و المطارحات، ص ۱۹۵.
۳. همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۰۶.
۴. تعلیقه ملاصدرا بر شرح حکمة الاشراق، ص ۲۸۳، چاپ سنگی.
۵. از نور مجرد یا نور الأنوار، دو نوع نور ساطع می‌شود. انوار اسپهبدیه مدبره و انوار قاهره؛ انوار اسپهبدیه در نفوس انسانی و فلکی متجلی می‌شوند که نمود آنها در عالم نفس، عالم صور، عالم مثال و عالم ماده پدیدار می‌شود. انوار قاهره نیز طول و عرضی دارند که در شق طولی آن که به نور برین هم از آن تعبیر می‌شود رابطه علی و



سهروردی

- معلولی، تقدم و تأخر معنا پیدا می کند و عرضی هم در عقول عرضیه، ارباب انواع، ربّ نوع، مُثُل افلاطونی نماد و نمود دارد. نک: حکمة الاشراق، ص ۱۰۷.
۶. ظلمت عَرَضی، چیزی است که بر اجسام عارض می شوند؛ مانند بو، رنگ، سبکی و سنگینی که سهروردی این ظلمت را «هیأت» نامیده است.
۷. حکمة الاشراق، ص ۱۰۸.
۸. همان، ص ۱۰۶ و ۱۱۳ و ۱۱۷.
۹. همان، ص ۱۱۷.
۱۰. محمد شریف نظام‌الدین احمد بن الهروی، أنواریه، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، با تلخیص و ویرایش. ص ۲۰.
۱۱. شیخ اشراق از «ظلمت» به جوهر غاسق تعبیر و آن را یک واقعیت قلمداد کرده است که یکی از ابتکارات او محسوب می شود. معمولاً ظلمت را یک امر عدمی می دانند. اما گویا شیخ در این مسئله متأثر از حکمای ایران باستان است که نور و ظلمت را دو واقعیتِ مقابل هم طرح می کنند.
۱۲. نک: حکمة الاشراق، ص ۱۱۷؛ و مرتضی مطهری، مجموعه آثار ۵، ص ۲۵.
۱۳. سید جعفر سجادی، «حکمت سهروردی» نشریه اختصاصی فلسفه، سال ۲۵۳۶، ص ۴۱.
۱۴. نک: حکمة الاشراق، ص ۱۱۰ - ۱۱۲.
۱۵. این انوار قابل اشاره حسی نیستند و به خودی خود مدرک ذات خود هستند. نک: حکمة الاشراق، ص ۱۱.
۱۶. همان، ص ۱۱۹ - ۱۲۰.
۱۷. همان، ص ۱۱۰ - ۱۱۲.
۱۸. البته، این موضوع بالاصالة برای سهروردی مطرح نبوده، ولی به گونه‌ای موضوع را طرح کرده که از لازمه حرف هایش می توان چنین استنباط کرد که وی اصالت را از آن ماهیت می دانسته هر چند او کلماتی نیز دارد که می توان از آنها اصالت وجود را استنباط کرد. نک: حکمة الاشراق، ص ۶۲، و همچنین نک: مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات صدرا، ج ۱، ص ۶۱.
۱۹. حکمة الاشراق، ص ۶۴ و ۱۸۶.
۲۰. همان، ص ۱۸۶. ملاصدرا در حاشیه خود بر حکمة الاشراق می نویسد: «ولیس الفائض من العلة الفياضة إلا الهوية الوجودية لا الماهية الكلية، لأنها شمت رائحة الوجود».
۲۱. برای مطالعه بیشتر نک: مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۶۱ به بعد.
۲۲. حکمة الاشراق، ص ۶۵ و مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، کتاب التلویحات اللوحية و العرشية، ص ۲۲.
۲۳. علامه طباطبایی نیز اصالت الماهوی بودن شیخ اشراق را نمی پذیرد. نک: نهاية الحکمة، ص ۱۱.
۲۴. نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۶۵.
۲۵. همان، ج ۱، کتاب التلویحات، ص ۲۲.



توضیح

۲۶. همان، کتاب التلویحات، ص ۱۶۸.
۲۷. همان، ص ۳۵.
۲۸. حکمة الاشراق، ص ۷۱. نک: علامه طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۸-۱۶؛ سید جلال‌الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۸۱-۱۲۹؛ عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ص ۷۷-۱۱۳.
۲۹. درباره قاعده «الواحد» از نگاه شیخ اشراق، نک: الالواح العمدیة، بند ۵۴، ۵۵، ص ۶۴، ۶۵.
۳۰. نظر استاد مرتضی مطهری در خصوص مسئله اصالت الوجود یا ماهوی بودن ابن سینا و سهروردی دقیق‌ترین نظر است و آن این که اصلاً اصالت وجود یا ماهیت به عنوان یک مسئله مستقل فلسفی مورد نظر این دو حکیم الاهی نبوده است. نک: شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۶۱.
۳۱. کتاب المشارع و المطارحات، ص ۲۴۶.
۳۲. حکمة الاشراق، ص ۱۰۵.
۳۳. همان، ص ۶۸.
۳۴. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، کتاب اللّمحات فی الحقائق، ص ۲۳۳. البته، اشراقیون حقیقت وجود را به واسطه این که همانند نور حسی، به ذات خویش پیدا است، و دیگر چیزها را آشکار می‌سازد، نور حقیقی نامیده و دارای مراتب درجات متفاوت و مختلف می‌دانند.
۳۵. حکمة الاشراق، ص ۱۳۲.
۳۶. «العوالم الثلاثة، عالم العقل، عالم النفس، عالم الجرم... والکل من متقدمی الحکماء ومتأخريهم قائلون بالعوالم الثلاثة: ای العالم العقل وعالم النفس... الخ». شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۲۰ و نک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۷۵-۳۸۹.
۳۷. این نوع نگرش در تفکرات عارفان روح‌گرای مسیحی که به «گنوسیان» مشهوراند نیز دیده می‌شود. شاید بتوان گفت تفکرات افلاطون و گنوستیگی بی‌تأثیر در این باور شیخ نبوده است.
۳۸. حکمة الاشراق، ص ۱۳۹-۱۴۰.
۳۹. همان، ص ۱۲۸.
۴۰. درباره اقلیم هشتم، نک: هانری کرین، ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، ص ۱۲۵ به بعد. و تعلیقه حکیم هیدجی بر شرح منظومه سبزواری، ص ۲۸۳.
۴۱. قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق، این اقلیم را «عالم مثال یا مُثَل معلقه» می‌نامد. درباره این سه شهر به ویژه سرزمین «هورقلیا» نک: ارض ملکوت، ص ۱۰۵-۱۵۶.
۴۲. حکمة الاشراق، ص ۲۳۴.
۴۳. همان، ص ۱۴۳، ۱۵۴.
۴۴. ابونصر محمدبن محمدبن طرخان فارابی، اهل فاراب یا فاریاب ترکستان.
۴۵. ممکن است نظریاتی در فلسفه ارسطو و یا حتی افلاطون درباره نفس و یا نفس کلی یا فلکی با این مسئله



نظر

- همخوانی داشته باشد، ولی اساس فلسفه ارسطو به هیچ وجه با طرح مسائلی چون «عقول عشره» سازگار نیست، چون مبدئی که او تصویر می کند با مبدئی که فارابی تصویر کرده یکسان نیست.
۴۶. وی در مقدمه حکمة الاشراف و همچنین در رساله هیاکل النور، می نویسد: من از طریقه مشائیان، سخت دفاع می کردم تا این که خداوند مرا به حکمت کشفی که طریقه اهل اشراق است، رهنمون کرد.
۴۷. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، اللّمعات، ص ۲۳۳.
۴۸. نک: حکمة الاشراف، ص ۱۳۲؛ کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة، ص ۶۳.
۴۹. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، رساله یزدان شناخت، ص ۴۱۰.
۵۰. همان، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۲ - ۲۱۳.
۵۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، رساله هیاکل النور، فصل چهارم، ص ۹۶.
۵۲. کتاب المشارع المطارحات، العلم الثالث، المشرع السادس، فصل هشتم، ص ۴۴۹ - ۴۵۳.
۵۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، الالواح العمدیة، ص ۶۵.
۵۴. سورة ملثّر، آیه ۳۱.
۵۵. حکمة الاشراف، ص ۱۳۸ - ۱۴۰.
۵۶. نک: محمدعلی ابوریان، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۰.
۵۷. حکمة الاشراف، ص ۲۲۸.
۵۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، الالواح العمدیة، بند ۷۵ - ۷۷، ص ۷۹، ۸۰؛ همان، کلمة التصوف، بند ۴۴، ص ۱۲۱.
۵۹. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، رساله هیاکل النور، ص ۸۷.
۶۰. همان، ص ۲۷۴ - ۲۷۵.
۶۱. همان، ج ۳، رساله پرتونامه، ص ۶۲.
۶۲. همان، ص ۶۵.
۶۳. حکمة الاشراف، ص ۱۴۵ به بعد.
۶۴. همان، ص ۲۰۴، ۲۰۶.
۶۵. رساله پرتونامه، ص ۲۵.
۶۶. همان، ص ۶۵ و در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، الواح عمادی، لوح دوم، ص ۱۲۶ و رساله یزدان شناخت، ص ۴۱۹ - ۴۴۴، به تفصیل درباره نفس سخن گفته است و همچنین نک: حکمة الاشراف، ص ۹۰ و ۲۰۴ - ۲۰۷.
۶۷. حکمة الاشراف، ص ۲۰۶. ابن سینا نیز در کتاب قانون چنین نظریه ای دارد و در رساله اسرار الصلاة نیز به این مطلب اشاره کرده است.
۶۸. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۷،



تذکره



فهرست

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۸۵

- ص ۵۳۷ - ۵۳۵.
۶۹. کتاب المشارع و المطارحات، ص ۴۸۵.
۷۰. همان
۷۱. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ۱۳۱۳، ص ۵۴۲.
۷۲. همان، ص ۲۹۷.
۷۳. الالواح العمادیه، بند ۷۷، ۸۰.
۷۴. حکمة الاشراق، ص ۲۲۲ - ۲۲۳؛ الالواح العمادیه، بند ۷۷، ص ۸؛ کلمة التصوف، بند ۳۷، ص ۱۱۹.
۷۵. الالواح العمادیه، بند ۸۱ - ۸۳؛ کلمة التصوف، بند ۴۰ - ۴۱، ص ۱۲۰ - ۱۲۱.
۷۶. اللَّمَّحَات، بند ۵۱، ص ۱۸۶؛ حکمة الاشراق، ص ۷۷.
۷۷. رساله هیاکل التوریه، متن فارسی، ص ۸۴. اللَّمَّحَات، ص ۱۸۵ - ۱۸۸. مراد از «انبار» در این جا «همتا» است.
۷۸. همان
۷۹. رساله هیاکل التور، ص ۸۴ و صفحه اول؛ از این رساله دو تحریر در دست است؛ یکی به زبان فارسی و دیگری به زبان عربی است. اخیراً هم نسخه‌ای کهن از این رساله از دیر «سنت کاترین» واقع در کوه سینا به دست آمده است. نک: «ماهنامه حکمت و معرفت» سال دوم، شماره ششم، ص ۵۸.
۸۰. اصول فلسفه و روش رئالیسم، تعلیقه استاد مرتضی مطهری، ص ۷۵۵.
۸۱. اللَّمَّحَات، ص ۱۸۶.
۸۲. حکمة الاشراق، ص ۲۰۷.
۸۳. همان، ص ۸۰.
۸۴. مراد از اتصال در این جا امتداد است، نه مقابل انفصال، بلکه ضد انفصال است و هیچ ضدّی، ضدّ خود را نمی‌پذیرد.
۸۵. به نظر مشاء مقدار و اندازه‌های گوناگون داخل در حقیقت اجسام نیستند، چرا که حقیقت اجسام مشترک است، در حالی که این مقادیر متفاوت‌اند.
۸۶. حکمة الاشراق، ص ۷۴ به بعد.
۸۷. کتاب المشارع و المطارحات، ص ۳۲۶ و حکمة الاشراق، ص ۸۰، و اللَّمَّحَات، ص ۱۸۶ - ۱۸۷.
۸۸. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۷۳۱.
۸۹. سهروردی در رساله‌های فارسی خود از جمله: بستان القلوب، ص ۳۴۶، زیر عنوان «در بیان آنچه به طبیعیات تعلق دارد» پروتنامه، ص ۱۹ و یزدان‌شناخت، ص ۴۴۸ - ۴۴۹، که در مجموعه مصنفات، ج ۳، چاپ شده‌اند هیولا را براساس مکتب مشاء تعریف و تبیین کرده است، او در کتاب حکمة الاشراق و کتاب المطارحات، از آرای پیشین خود، عدول نموده است.
۹۰. حکمة الاشراق، ص ۱۳۸ - ۱۸۴.

۹۱. همان، ص ۱۵۵ و کتاب التلویحات اللوحية و العرشية، ص ۶۳.
۹۲. به نظر ابن سینا از واحد حقیقی جز امر واحد صادر نمی‌شود.
۹۳. همان، ص ۱۳۳ و ۱۱۸.
۹۴. این‌جا ذکر دو نکته برای توضیح مطلب ضروری به نظر می‌رسد و آن این‌که معادل «نور» در فلسفه اشراق، «عقل» در فلسفه مشائست و معادل «نور السانح» در فلسفه اشراق، «تعقل» در فلسفه مشاء است.
۹۵. شهاب‌الدین سهروردی این قاعده را در کتاب‌های: حکمة الاشراق، کتاب التلویحات، اللوح العمادیه و رساله پرتونامه و آریالای دنیایی در جلد اول قواعد کلی فلسفی، ص ۴۵۱ - ۴۷۳ به تفصیل به آن پرداخته است.
۹۶. حکمة الاشراق، ص ۱۲۵؛ سید مهدی امامی فقیه، «ابتکارات سهروردی در نظریه صدور» خردنامه صدرا، شماره ۲۲، ص ۶۷.
۹۷. کتاب التلویحات، ص ۱۲.
۹۸. همان.
۹۹. شعاع اندیشه و شهود، ص ۱۸۵ - ۱۹۱.
۱۰۰. حکمة الاشراق، ص ۸۷.
۱۰۱. سیدجلال‌الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، انتشارات بوستان کتاب، ص ۷۵ - ۷۶. فیلسوفان مشاء این تشکیک را نفی کرده‌اند. نک: الإلهیات من کتاب الشفاء، فصل سوم از مقاله هفتم، ص ۳۲۷ - ۳۳۰.
۱۰۲. همان، ص ۱۹۹.
۱۰۳. برای بحث مقایسه‌ای تشکیک نک: کتاب المشاعر و المطارحات؛ حکمة الاشراق؛ الأسفار الاربعه، ج ۱ و ۲؛ تعلیقه شفا، ملاصدرا؛ مجموعه مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۱۴۳؛ شفاء بوعلی سینا؛ شوارق الالهام لاهیجی، ص ۴۰۸ سنگی؛ کتاب‌های فارسی: شرح مبسوط منظومه سبزواری؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی.
۱۰۴. گرچه گاهی شیخ نیز تمایز به تمام ذات را ذکر نمی‌کند و در نتیجه، تقسیم در سه قسم منحصر می‌شود، ولی در موضوعی به تمایز به تمام ذات هم اشاره کرده است. به ترتیب نک: کتاب المقامات، ص ۱۵۳؛ کتاب المشاعر و المطارحات، ص ۳۳۳ - ۳۳۴.
۱۰۵. مرتضی مطهری، درسهای الاهیات شفا، مجموعه آثار ۷، ص ۴۴۳.
۱۰۶. مصنفات میرداماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۱، ص ۱۴۳.
۱۰۷. خود تشکیک هم اقسامی دارد که نوعاً در منطق از آن بحث می‌شود: تشکیک عامی مفهومی؛ تشکیک خاصی مفهومی؛ تشکیک خاص الخاصی مفهومی و تشکیک اخص الخاصی مفهومی. شرح فارسی منظومه، ج ۱، ص ۵۴ - ۵۵؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴، ص ۲۸۹.
۱۰۸. درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۳۸ - ۱۶۰؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۲۸۸ به



شعاع

- بعد؛ شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۴۸۳ - ۴۹۵ و آثار سهروردی از جمله کتاب حکمة الاشراق و مقاومات و کتاب المشارع و المطارحات، ص ۲۹۳ - ۳۰۲.
۱۰۹. الالواح العمادية، بند ۴۵، ص ۵۹، بند ۳۹، ص ۵۶، بند ۴۴، ص ۵۸، كلمة التصوف، بند ۲۶، ص ۱۱۴.
۱۱۰. كتاب المشارع و المطارحات، ص ۴۸۶.
۱۱۱. سهروردی با این که در علم حضوری داشتن خداوند، با ابن سینا هماهنگ است، ولی به هیچ وجه دلایل ابن سینا و دیگر مشائیان را نمی پذیرد.
۱۱۲. مرتضی مطهری، درسهای الهیات شفا، ص ۳۲۱ - ۳۲۲.
۱۱۳. حکمة الاشراق، ص ۱۵۲.
۱۱۴. مطهری، درسهای الاهیات شفا، ص ۳۵۷.
۱۱۵. کتاب التلویحات، ص ۷۲.
۱۱۶. ابونصر فارابی، فصوص الحکمة، فص‌های ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۷، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تحقیق: محمد ملکی جلال‌الدین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۱۱۷. نک: کتاب التلویحات، ص ۷۰ - ۷۸.
۱۱۸. سید یحیی یربلی، حکمت اشراق سهروردی، قم، انتشارات بوستان کتاب قم، ص ۱۵۳.
۱۱۹. زین‌الدین زاهدی، شرح فارسی منظومه، قم، چاپ ایران، ج ۲، ص ۲۶۱.
۱۲۰. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تهران، انتشارات کویر. چاپ اول، ۱۳۷۰، ص ۱۱۵ - ۱۱۶.
۱۲۱. حکمای اسلامی درباره فاعل بالرضا میان افعال یک فاعل و علم تفصیلی فاعل به افعال خویش، تفاوت قائل نشده‌اند.
۱۲۲. سهروردی هم به این مطلب اشاره کرده است. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، پرونامه، ص ۲۸ - ۲۹.
۱۲۳. ابونصر فارابی، محمدبن طرخان، کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، مسئله هشتم، ص ۷۵.
۱۲۴. حکمة الاشراق، ص ۱۳۴.
۱۲۵. همان، ص ۴۵۴.
۱۲۶. مهدی امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ص ۱۴۵.
۱۲۷. حکمة الاشراق، ص ۹۹، ۱۳۰، ۱۵۰ و ۲۱۳ ص ۲۱۳.
۱۲۸. همان، فصل سوم از مقاله سوم، ص ۹۷ - ۱۰۳ و بخش منطق ص ۱۵.
۱۲۹. حکمة الاشراق، ص ۱۵۳.
۱۳۰. همان، ص ۹۹ - ۱۰۵.
۱۳۱. از آن جا که سهروردی نظر آنها را صائب نمی‌داند از آنها با تعبیرات «ظَنَّ بعض الناس» یا «قال بعض اهل العلم» یاد کرده است.
۱۳۲. حکمة الاشراق، ص ۱۵۰.



فهرست



توضیح:

۱۳۳. همان، ص ۵۲۳.
۱۳۴. سهروردی عوالم هستی را در چهار مرتبه عالم: قاهره، مدبره، برازخ و صور معلقه دانسته است.
۱۳۵. حکمای مشاء از جمله ابن سینا در انکار عالم مثال اصرار دارند، همان گونه که مجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر شده است. سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲، ص ۵۲۴-۵۲۷.
۱۳۶. سید جلال‌الدین آشتیانی، رساله نوریه در عالم مثال، مقدمه، ص ۵ و شرح حکمة الاشراق، ص ۵۵۶.
۱۳۷. شعاع اندیشه شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۶۳.
۱۳۸. شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص ۵۵۶.
۱۳۹. همان، ص ۳۲۰. البته، در این عبارت بین نسخه مصحح گربن با نسخه چاپ سنگی مختصر اختلافی وجود دارد؛ حکیم بهایی لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال با تعلیق تصحیح و شرح، سید جلال‌الدین آشتیانی؛ حسن‌زاده آملی، دو رساله مثل و مثال؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۶۳-۳۶۷.
۱۴۰. حکمة الاشراق، ص ۲۳۱.
۱۴۱. همان، ص ۲۴۰.
۱۴۲. همان، ص ۲۴۱.
۱۴۳. ملاصدرا نیز در چندین جا اعتقاد خود را به عالم مثال آن گونه که شیخ اشراق تبیین کرده ابراز کرده و در بعضی موارد در تبیین شکلی مسئله، نظریات خود را بیان می‌کند. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۵۰۴ و ۵۰۵، طبع حسن‌زاده.
۱۴۴. عالم افلاک صور معلقه. درباره «هورقلیا» نک: ارض ملکوت...، ص ۱۰۵-۱۲۵ و ۱۴۱ به بعد.
۱۴۵. سهروردی بر این عقیده است که آنچه پیامبران و اولیاء و اهل کشف در حال مکاشفه می‌شنوند به هیچ وجه نتیجه تموج هوا نیست، زیرا اگر این گونه اصوات در عالم محسوس طنین افکن شده باشد، لازمه آن این است که هر کس که دارای گوش سالم بوده باشد از شنیدن آن بهره‌مند می‌گردد، در حالی که آنچه برای اهل کشف قابل شنیدن است برای غیر اهل کشف به هیچ وجه قابل شنیدن نیست.
۱۴۶. حکمة الاشراق، ص ۲۴۲.
۱۴۷. سهروردی اصطلاحاتی به کار می‌برد که بسیار قدیمی هستند، خورشید را «هورخش» می‌نامد؛ یعنی چیزی که نور از خودش دارد، برخلاف انوار دیگر که مقتبس از خورشیداند. یک اصلاح دیگر «هورقلیا» است که در اصل فارسی «خور کلپایی» بوده، یعنی «جسم خورشیدی» که در مکتب نوافلاطونی و نوشته‌های گنوسی و هرمسی از این اصطلاح به «پیکر خورشیدی» تعبیر شده است. در زبان‌های ایرانی «کرب» صورت دیگر آن «کلپا» یعنی بدن و «هور» یا «خور» یعنی خورشید. این اصطلاح وقتی به سهروردی رسیده شکل تصحیف شده آن بوده یا سهروردی درست استعمال کرده و به صورت «هور کلپایی» نوشته و بعدها به دست کاتبان ناآشنا به زبان فارسی به «هورقلیا» تحریف شده است. گروهی بر این باوراند که «هورقلیا» از واژه «هراکامیا» ی یونانی گرفته شده که به معنای مدخل

- ارواح به عالم دیگر است که همان برزخ باشد. یا کلمات دیگری مثل «جابلقا و جابلسا» که پیش از سهروردی در برخی از آثار دیده می‌شود، و تا حتی در احادیثی که به امام صادق علیه السلام منسوب است و به واسطه جابر بن حیان نقل شده وجود دارد و شاید سهروردی از طریق معارف شیعه با آنها آشنا شده است. نک: فصلنامه اشراق، شماره ۴ و ۵، بهار - تابستان ۱۳۸۶، ص ۴۳ - ۴۴.
۱۴۸. همان، ص ۲۴۲ و ۲۵۲. مقام «گن» اشاره به آیه ۸۷ سوره شریفه یس «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» دارد.
۱۴۹. برای آگاهی بیشتر از دیدگاه سهروردی درباره تناسخ، نک: مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ص ۳۳۱ و شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۲۴ - ۵۴۷.
۱۵۰. «كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودَهُمْ بِنَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» سوره نساء، آیه ۵۶، و «كَلِمًا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا» سوره سجده، آیه ۲۰، «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» سوره تین، آیه ۴ - ۵.
۱۵۱. حکمة الاشراق، ص ۲۲۱.
۱۵۲. همان، مقاله پنجم، ص ۲۲۲ - ۲۲۳.
۱۵۳. همان، ص ۲۲۹ - ۲۳۵.
۱۵۴. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، اللّمحات، ص ۲۳۶.
۱۵۵. همان، ج ۳، پرتونامه، ص ۷۴.
۱۵۶. همان، ج ۴، رساله کلمة التصوف، ص ۸۱؛ و ج ۳، ص ۱۷۰.
۱۵۷. همان، رساله کلمة التصوف، ص ۱۲۰.
۱۵۸. همان، ج ۱، کتاب المشارع و المطارحات، ص ۴۹۹ - ۳۰۰.
۱۵۹. هیاکل النور، تصحیح: محمد کریمی زنجانی، ص ۹۹، هیکل ششم؛ و مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، رساله فارسی، هیکل ششم، ص ۱۰۵.
۱۶۰. کتاب التلویحات، ص ۸۲.
۱۶۱. همان، ص ۸۳.
۱۶۲. همان، ص ۸۶.
۱۶۳. حکمة الاشراق، ص ۲۱۷ - ۲۱۸.
۱۶۴. همان، ص ۲۲۰، بند شماره ۲۳۴.
۱۶۵. همان، ص ۲۲۲.
۱۶۶. همان، ص ۲۳۰.
۱۶۷. شمس‌الدین محمد، شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۵۲۰؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۵۸.
۱۶۸. شیخ می‌نویسد: «افلاطون و حکیمان پیش از او سقراط، فیثاغورس به تناسخ معتقدند، اگرچه در چگونگی آن اختلاف دارند.» نک: حکمة الاشراق، ص ۲۲۱. مورخان غربی از جمله فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۴۶ - ۴۹؛ امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره یونانی، ج ۱، ص ۶، سرچشمه تناسخ ارواح را فیثاغورس دانسته‌اند.



۱۶۹. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۴۴.
۱۷۰. حکمة الاشراق، ص ۲۳۰.
۱۷۱. استاد فتح‌الله مجتبابی هم بر این باور است که اعتقاد سهروردی به تناسخ باعث عدم رشد حکمت اشراق شده است. پژوهشنامه متین، بهار ۱۳۸۱، و فصلنامه فلسفی، عرفانی، ادبی اشراق، شماره ۴ و ۵، تابستان ۱۳۸۶.
۱۷۲. حکمة الاشراق، ص ۲۲۶.
۱۷۳. نام دقیق این نظریه که در زمان افلاطون مطرح بوده «المُثل العقلية»، «المُثل النورية»، «المُثل الالهية» بوده است، ولی از آن‌جا که مبدع این نظریه افلاطون بوده، پس از وی، از آن به «المُثل الأفلاطونی» تعبیر کردند. در فارسی این واژه باید به «هم‌چهرهای ایزدی» ترجمه شود.
۱۷۴. حکمة الاشراق، ص ۹۲، پانوش.
۱۷۵. اشکالی که بر این تطبیق و مقایسه گرفته‌اند این است: رب‌النوع اشراقی خود فردی از آن نیست، یعنی با افراد جسمانی آن نوع، ماهیتی یک‌سان ندارد، در حالی که مُثل افلاطونی با اصنام خود از نظر ماهوی یک‌سان است. درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۷۳.
۱۷۶. نک، حکمة الاشراق، ص ۲۳۰.
۱۷۷. همان، پانوش ص ۲۲۸-۲۳۷.
۱۷۸. حکمة الاشراق، ص ۱۸.
۱۷۹. همان، ص ۱۰۴.
۱۸۰. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، یزدان‌شناخت، ص ۴۰۹ و بستان القلوب، ص ۳۶۵.
۱۸۱. فاعلم أن التعقل هو حضور الشئ للذات المجردة عن المادة...، کتاب التلویحات، ص ۷۲.
۱۸۲. فالادراك ليس إلا بالتفات النفس... الخ، کتاب المشارع و المطارحات، ص ۴۸۵.
۱۸۳. حکمة الاشراق، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.
۱۸۴. همان، ص ۱۳.
۱۸۵. همان، ص ۱۱۱-۱۱۲ و کتاب المشارع و المطارحات، ص ۴۸۰؛ سهروردی و مکتب اشراق، تهران، نشر مرکز، ص ۱۶۵-۱۷۲.
۱۸۶. کتاب التلویحات، ص ۷۲ و حکمة الاشراق، ص ۱۱۱ و ۴۸۷ و ۴۸۸.
۱۸۷. حکمة الاشراق، ص ۱۵.
۱۸۸. همان، ص ۷۰-۷۱.
۱۸۹. کتاب المشارع و المطارحات، ص ۴۸۵.
۱۹۰. کتاب التلویحات، ص ۷۲ و حکمة الاشراق، ص ۱۴۰.
۱۹۱. حکمة الاشراق، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ کتاب المشارع، ص ۴۸۴-۴۸۸.
۱۹۲. نک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳، ص ۷۵-۷۶؛ شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹۰-۲۹۷، چاپ سنگی.
۱۹۳. کتاب المشارع و المطارحات، ص ۴۸۸-۴۸۹.



تذکره

سال سیزدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۹۰