

حکمت اشراق (۲)

گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی

شیخ شهاب‌الدین سهروردی

حجت‌الاسلام والمسلمین سید یدالله یزدان‌پناه

تحقیق و نگارش: دکتر مهدی علی‌پور

زمستان ۱۳۹۳

یزدان پناه، سید یدالله، ۱۳۴۲-

حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی / سید یدالله یزدان پناه؛ تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. - قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۹.

ج۲. - (پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ ۱۸۰. فلسفه و کلام؛ ۸) (سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی؛ ۱۴۱۳. الهیات، فلسفه و کلام؛ ۱۲)

ISBN: 978-600-5486-33-9 (ج.۱)

بها: ۵۱۵۰۰ ریال

ISBN: 978-600-5486-34-6 (ج.۲)

بها: ۶۳۰۰۰ ریال

ISBN: 978-600-5486-35-3 (دوره)

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه.

نمایه.

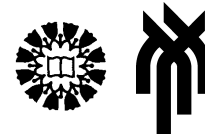
۱. سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹-۵۸۷ق. - نقد و تفسیر. ۲. اشراق (فلسفه). ۳. فلسفه اسلامی. الف. علی‌پور، مهدی، ۱۳۵۳-، گردآورنده. ب. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ج. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، د. عنوان.

۱۸۹/۱

BBR ۷۴۶ / ۴ ح ۸ ۱۳۸۹

شماره کتابشناسی ملی

۱۹۷۱۹۷۰



حکمت اشراق (۲): گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی

سید یدالله یزدان پناه

تحقیق و نگارش: دکتر مهدی علی‌پور

ناظر علمی: دکتر احمد احمدی

ویراستاران: محمود سوری و حسین عینی

ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

ناشر همکار: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی

حروفچینی و صفحه‌آرایی: اداره چاپ و انتشارات پژوهشگاه

چاپ سوم: زمستان ۱۳۹۳ (چاپ دوم: تابستان ۱۳۹۱)

تعداد: ۱۰۰۰ نسخه

چاپ: قم - جعفری

قیمت: ۲۱۰۰۰۰ ریال

کلیه حقوق برای ناشران محفوظ و نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

قم: ابتدای شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن: ۰۲۵۳۲۱۱۱۰۰ (انتشارات ۳۲۱۱۱۳۰۰)، نمابر: ۳۲۸۰۳۰۹۰
تهران: خیابان انقلاب، بین وصال و قدس، نیش کوی اسکو، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تلفن ۶۶۴۰۲۶۰۰ و ۶۶۹۷۸۹۲۰

Website: www.rihu.ac.ir

Email: info@rihu.ac.ir

تهران: بزرگراه جلال آل احمد، تقاطع پل یادگار امام، روبه‌روی پمپ گاز، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)،
تلفن: ۴۴۲۳۴۸۴۲۰۳، نمابر: ۴۴۲۳۴۸۷۷۷ □ تهران: خ انقلاب، خ ابوریحان، ش ۱۰۷ و ۱۰۹ - تلفن: ۶۶۴۰۸۱۲۰، نمابر: ۶۶۴۰۵۶۷۸

Website: www.samt.ac.ir

Email: info@samt.ac.ir



اگر جنابعالی میل داشته باشید... دستور دهید... به کتابهای سه‌رودی
-رحمة الله عليه - در حکمت اشراق مراجعه نموده، و برای جنابعالی شرح
کنند که جسم و هر موجود مادی دیگر به نور صرف که منزله از حس
می‌باشد نیازمند است؛ و ادراک شهودی ذات انسان از حقیقت خویش مبرا
از پدیده حسی است.

پیام به آقای میخائیل گورباچف (دعوت به اسلام و پیش‌بینی شکست کمونیسم)
صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۲۲۳ و ۲۲۴

پیام پژوهش

نیاز گسترده دانشگاه‌ها به منابع و متون درسی با نگرش اسلامی در رشته‌های علوم انسانی و محدود بودن امکانات مراکز علمی و پژوهشی که خود را موظف به پاسخگویی به این نیازها می‌دانند، ایجاب می‌کند، امکانات موجود با همکاری دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی در مسیر اهداف مشترک به خدمت گرفته شود و افزون بر ارتقای کیفی و کمی منابع درسی از دوباره کاری جلوگیری به عمل آید.

به همین منظور پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، سی و ششمین کار مشترک خود را با انتشار کتاب حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی در دو جلد به جامعه علمی کشور عرضه می‌کند.

کتاب حاضر کتابی بنیادی در تبیین نظام فلسفی شیخ اشراق است که جلد اول آن به وسیله گروه فلسفه علوم انسانی و جلد دومش به وسیله گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تدوین شده است و برای دانشجویان، پژوهشگران، طلاب علوم دینی، اساتید و سایر علاقه‌مندان به فلسفه اسلامی و حکمت اشراق منبعی قابل اعتماد و مفید خواهد بود. از استادان و صاحب‌نظران ارجمند تقاضا می‌شود با راهنمایی و پیشنهادهای اصلاحی خود ما را در اصلاح کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه دانشگاهی یاری دهند.

بسم الله الرحمن الرحيم

علوم انسانی در حکم مجموعه قواعد تنظیم حیات انسان در بخش نرم‌افزاری فرهنگ و تمدن بشری، علوم و معارفی است که به صورت روش‌مند از رفتارها، باورها، نگرش‌ها، احساسات و همه پدیده‌های انسانی معنادار بحث می‌کند و از مصادیق یقینی آن فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، علوم تربیتی، علوم اقتصادی، علوم سیاسی، مدیریت و حقوق است.

تحول در حوزه‌های علمی، به‌ویژه در علوم انسانی از خواسته‌های مورد تأکید حضرت امام خمینی(ره) و مطالبات جدی رهبر معظم انقلاب (مدظله) به‌ویژه در سال‌های اخیر است. اهمیت این تحول، ریشه در مطالعات علوم انسانی و نیازهای مترتب بر آن، به‌ویژه رشد و توسعه شتابان دانش و فرهنگ در عرصه جهانی دارد؛ زیرا در آن، از یک سو انسان، به عنوان اشراف مخلوقات و از دیگر سو روابط او با دیگران در عرصه بشری مطرح است و از این جهت این علوم بر علوم دیگر تقدم دارد. به‌واقع، رسالت مهم و اساسی این علم، ساختن انسان، پرورش شخصیت و توجه به شأن و جایگاه وجودی او و در یک نگاه، رساندن وی به سرمنزل مقصود و هدایت به سوی مرتبه انسان کامل است.

ایران اسلامی از بنیان‌های تمدنی غنی و توانمندی‌های فراوانی در درون و برون محیط‌های دانشگاهی و حوزه‌های علمیه برخوردار است و از این جهت، بستری آماده برای ورود به عرصه‌های علمی و تولید دانش بومی در حوزه‌های علوم انسانی فراهم است. به پشتوانه چنین میراث گران‌قدری، معاونت آموزشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری در راستای رسالت و تکلیف اصلی خویش که همانا تلاش برای تعمیق و گسترش علوم، معارف و ارزش‌های انسانی اسلامی و تطبیق هرچه بیشتر رشته‌ها و درس‌های دانشگاهی با

نیازهای جامعه و کاربردی کردن آنها و تحول در ارتقای علوم انسانی با تقویت جایگاه و منزلت این علم است، با همکاری پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، زمینه‌های چاپ این اثر را فراهم آورده است.

از استادان، فرهیختگان و صاحب‌نظران ارجمند می‌خواهیم تا با همکاری و راهنمایی‌های ارزشمند خود این معاونت را در جهت نقد کتاب حاضر و تدوین دیگر آثار مورد نیاز جامعه علمی یاری فرمایند.

معاونت آموزشی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

فهرست مطالب

فصل پنجم: نظام نوری

مقدمه	۱	۴-۳. نبودن حجاب میان انوار و شهود انوار نسبت به	۴-۳
۱. سرآغاز طرح نظام نوری.	۲	همدیگر. ۵۶	۵۶
۱-۱. نفس به مثابه هویت ادراکی.	۲	۵-۳. محبت و قهر در انوار	۵۸
۲-۱. تحلیل پدیدارشناسانه از شهود نفس.	۳	۳-۵. جایگاه عشق در نظام نوری	۵۹
۳-۱. حضوری بودن علم به ذات	۷	۳-۵. تفسیرهای گوناگون از عشق علت به معلول	۶۳
طرح دو اشکال	۱۱	۳-۵. تطبیق قهر و محبت در انوار عرضی	۶۵
۴-۱. ادله حضوری بودن علم به ذات	۱۳	۳-۵. نظام عشقی	۶۵
دلیل نخست	۱۳	۳-۵. علم النفس اشراقی و نسبت آن با عشق به	۶۵
دلیل دوم	۱۴	عالم نور. ۶۶	۶۶
دلیل سوم	۱۶	۶-۳. اشراق نوری عرضی و نور سانج	۶۹
دلیل چهارم	۱۶	فرآیند اشراق نور از منبع نور	۷۱
۵-۱. هویت نوری نفس و مافوق آن	۱۷	۷-۳. ایجاد انوار مادون به واسطه انوار عالی	۷۴
چند نکته	۲۶	۴. خاستگاه تاریخی بحث نور؛ نگاهی به علل انتقال شیخ اشراق	۷۴
۶-۱. حقیقت نور و نسبت آن با حیات	۲۷	به متافیزیک نوری	۷۶
۷-۱. فیاضیت ذاتی نور	۳۴	۵. مراتب هستی در نظام نوری و بررسی هر یک از آنها	۸۰
۲. تقسیمات نور و ظلمت	۳۶	۵-۱. نگاهی اجمالی به ترتیب عالم بر حسب نظام نوری	۸۰
۱-۲. تقسیمات نور و ظلمت از نگاه سهروردی	۳۶	۵-۱-۱. نورالانوار و صدور نور اقرب	۸۰
۲-۲. ابهامات در تقسیم نور و ظلمت	۴۲	۵-۲-۱. عقول طولی و عرضی و فلک هشتم و...	۸۴
۳. احکام کلی نور	۴۵	۵-۳-۱. عالم مثال	۸۹
۱-۳. بدهت نور	۴۵	۵-۲-۲. نورالانوار	۹۱
مفهوم بدهت در فلسفه اشراق و پیوند آن با		۵-۲-۱. اثبات نورالانوار	۹۱
بدهت نور	۴۶	۵-۲-۲. وحدت نورالانوار	۹۳
۲-۳. نفی رابطه عدم و ملکه در نسبت میان نور و ظلمت	۴۸	۵-۳-۲. نامتناهی بودن حق	۹۵
۳-۳. تشکیک انوار	۵۱	۵-۴-۲. قهاریت و غنای حق تعالی	۹۷

- ۵-۲-۵. قدرت ۹۹
- ۵-۲-۶. ابتهاج و عشق حق ۱۰۰
- ۵-۲-۷. علم حق ۱۰۲
- چند نکته ۱۰۹
- نقد شیخ اشراق بر مبانی مشاء در علم حق به اشیاء ۱۱۵
- ۵-۲-۸. عینیت صفات با ذات ۱۲۰
- ۵-۲-۹. قرب نورالانوار به اشیاء ۱۲۲
- ۵-۲-۱۰. توحید افعالی در کلام شیخ اشراق ۱۲۴
- ۵-۲-۱۱. جواد بودن و مالک بودن حق ۱۲۶
- ۵-۲-۱۲. طنین عرفانی توحید در کلام شیخ اشراق ۱۲۸
- ۵-۳. نور اقرب ۱۳۰
- ۵-۳-۱. لزوم وحدت معلول صادر از نورالانوار ۱۳۰
- ۵-۳-۲. نور اقرب به عنوان معلول اول ۱۳۲
- ۵-۳-۳. امتیاز نور اقرب از نورالانوار ۱۳۳
- ۵-۳-۴. کیفیت انتشار نور اقرب از نورالانوار ۱۳۷
- ۵-۳-۵. فرآیند انتشار دو جهت از نور اقرب ۱۳۹
- ۵-۳-۶. اشارات عارضی حق بر نور اقرب ۱۴۱
- ۵-۴. انوار قاهره طولیه ۱۴۵
- کیفیت صدور کثرت از واحد ۱۴۶
- ۵-۵. انوار قاهره متکافئه (مُثَل نوری) ۱۵۰
- ۵-۵-۱. تصویر کلی از حقیقت مثل افلاطونی ۱۵۲
- ۵-۵-۲. اختصاص بحث مثل به انواع جوهری ۱۵۵
- ۵-۵-۳. شهود حکمای متأله نسبت به ارباب انواع ۱۵۸
- ۵-۵-۴. مغایرت هویت مُثَل افلاطونی با هویت نفوس ۱۶۱
- ۵-۵-۵. تکافؤ مُثَل ۱۶۲
- ۵-۵-۶. کیفیت تَکَوُّن مُثَل ۱۶۴
- ۵-۵-۷. ادله اثبات مُثَل ۱۶۴
- ۵-۵-۸. اقسام ارباب انواع ۱۷۴
- ۵-۵-۹. کلیت مثل ۱۷۹
- ۵-۵-۱۰. فرآیند ارتباط حالات و اعراض افراد مادی با ارباب انواع ۱۸۲
- ۵-۵-۱۱. رب النوع به منزله مثال عقلی ۱۸۴
- ۵-۵-۱۲. نسبت نوعی - فردی میان نوع و رب النوع ۱۸۵
- ۵-۵-۱۳. مغالطه مشائیان درباره مُثَل ۱۸۷
- ۵-۵-۱۴. کارکردهای عالم مثل ۱۹۱
- ۵-۵-۱۵. نظریه مُثَل به عنوان یکی از ابداعات علمی شیخ اشراق ۱۹۲
- ۵-۵-۱۶. کاستی‌های کار سهروردی در اصل نظریه مثل ۱۹۴
- ۵-۶. عالم اشباح مجرده (عالم مثال منفصل) ۱۹۵
- ۵-۶-۱. حقیقت عالم مثال منفصل نزد شیخ اشراق و ادله آن ۱۹۵
- ۵-۶-۲. گستره عالم مثال نزد سهروردی ۲۰۱
- ۵-۶-۳. کیفیت تکون عالم مثال منفصل ۲۱۴
- ۵-۶-۴. هویت نوری عالم مثال منفصل ۲۱۶
- ۵-۶-۵. شهرهای عالم مثال ۲۲۰
- ۵-۶-۶. کاستی‌های نظریه شیخ اشراق درباره عالم مثال ۲۲۳
- ۵-۷. انوار مدبره یا نفس فلکی و نفس ناطقه انسانی ۲۲۶
- ۵-۷-۱. هویت نفس ۲۲۶
- ۵-۷-۲. نفس ناطقه فلکی ۲۳۱
- ۵-۷-۳. کیفیت تکون نفوس ۲۳۳
- ۵-۷-۴. حدوث یا قدم نفس ۲۳۴
- ۵-۷-۵. جلوه صفات نفس در بدن و تبیین قوای نباتی موجود در بدن انسان ۲۳۸
- ۵-۷-۶. قوای ادراکی در دستگاه اشراقی ۲۴۱
- یکم) اثبات ذاکره و رد حافظه و خزانه خیال ۲۴۱
- دوم) اثبات وحدت قوه واهمه، قوه خیال و قوه متخیله ۲۴۵
- سوم) مغایرت نفس و قوه واهمه ۲۴۹
- چهارم) مظهر بودن قوه خیال برای صور خیالی ۲۵۱
- پنجم) رابطه نفس با قوای ادراکی او ۲۵۱
- ۵-۸. برازخ غاسقه (عالم ماده و اجسام مادی) ۲۵۴
۶. ربط اصالت ماهیت با بحث انوار در نظام نوری ۲۵۴

فصل ششم: علم اشراقی

مقدمه: جایگاه علم اشراقی.....	۲۵۷	چند نکته.....	۲۸۳
۱. حقیقت ابصار.....	۲۵۷	۴. حقیقت علم.....	۲۸۹
۱-۱. تبیین و نقد دیدگاه محققان علم مناظر و مشائیان.....	۵	علم از دیدگاه صدرالمتألهین و نقد آن.....	۲۹۳
درباره حقیقت ابصار.....	۲۵۸	۱-۵. نگاهی به نقدهای صدرالمتألهین بر نظریه اشراقی و	
۲-۱. دیدگاه شیخ اشراق در حقیقت ابصار.....	۲۶۲	سنجش آنها.....	۲۹۵
۲. علم حضوری و علم حصولی.....	۲۶۹	۵-۲. جمع بین دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا درباره علم	
۱-۲. اثبات علم حضوری.....	۲۷۰	نفس به محسوسات.....	۳۰۷
۲-۲. اثبات علم حصولی.....	۲۷۴	۵-۳. نقد دیدگاه صدرالمتألهین در باب علم نفس به	
۳-۲. تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق.....	۲۷۷	محسوسات.....	۳۰۸
۳. هویت علم حضوری و شهودی در فلسفه اشراق.....	۲۷۷	۶. دیدگاه مقبول در نحوه علم نفس به محسوسات.....	۳۱۰
۱-۳. علم حضوری ذات به خود.....	۲۷۸	۶-۱. ارتباط وجودی نفس با بدن و حواس پنج‌گانه.....	۳۱۰
۲-۳. علم حضوری ذات به اشیاء.....	۲۷۸	۶-۲. ارتباط حضوری نفس با محسوسات خارجی.....	۳۱۲
علم حضوری ذات به اشیاء خارجی.....	۲۷۹	۶-۳. اتحاد نفس با محسوسات مادی.....	۳۱۷
علم حضوری ذات به اشیاء خارجی و ربط آن با نظام.....		۷. اتحاد عاقل و معقول.....	۳۲۰
نوری.....	۲۸۱	اتحاد عقلی و فنا.....	۳۲۳

فصل هفتم: طبیعیات اشراقی

مقدمه.....	۳۳۱	۴-۲. شواهد چهارگانه بر امکان مقوم وجودی بودن عرض	
۱. ابطال هیولای اولی و بیان حقیقت جسم.....	۳۳۱	برای جوهر.....	۳۷۷
۱-۱. براهین مشائی برای اثبات هیولای اولی و نقد آنها.....	۳۳۲	۴-۳. صورت نوعیه در فلسفه اشراق و حل یک ابهام.....	۳۸۱
۲-۱. حقیقت جسم از نگاه سهروردی.....	۳۴۴	۴-۴. سنجش و نقادی دیدگاه شیخ اشراق درباره صور	
۳-۱. نفی هیولی به بیان دیگر.....	۳۴۶	نوعیه.....	۳۸۷
۴-۱. پیوستار: تعارض عبارات حکمة الاشراق و تلویحات.....	۵	۵. مزاج و کون و فساد در دستگاه اشراقی.....	۳۸۹
حقیقت جسم.....	۳۴۷	۶. عناصر از دیدگاه شیخ اشراق.....	۳۹۳
۲. هیولی در اصطلاح حکمت اشراق.....	۳۵۷	۶-۱. شمار عناصر از نگاه سهروردی.....	۳۹۳
۳. مشائیان و ادله ارتباط ماده و صورت؛.....	۳۶۰	۶-۲. انقلاب عناصر.....	۴۰۰
۴. جوهریت صور نوعیه و نفی آن در فلسفه اشراق.....	۳۶۳	۷. تبیین برخی از ویژگی‌های آتش.....	۴۰۳
۴-۱. دیدگاه مشائیان درباره جوهریت صور نوعیه و انتقال.....		گذری بر تطبیقات بحث مزاج.....	۴۱۰
سهروردی از آن.....	۳۶۴	۹. افلاک در طبیعیات اشراقی.....	۴۱۱

فصل هشتم: مقولات

مقدمه.....	۴۱۳	۲. جوهر.....	۴۳۵
۱. تعداد مقولات نزد شیخ اشراق.....	۴۱۳	۲-۱. تعریف جوهر.....	۴۳۵

۴۳۷	۲-۲. تفسیر شیخ اشراق از جوهر
۴۳۷	۱-۲-۲. جایگاه مبهم بحث جوهر در فلسفه
۴۴۰	۲-۲-۲. تحقیق در بحث جوهر و عرض
۳-۲-۲	۳-۲. بازگشت به دیدگاه شیخ اشراق در باب جوهر
۴۴۷	۳-۲. تقسیم نهایی شیخ اشراق از جوهر
۴۴۸	۳. ارتباط اعتبارات عقلیه و مقولات

فصل نهم: معاد

۴۵۳	مقدمه
۴۵۳	۱. بقای روح انسانی بعد از مرگ
۴۵۵	۲. تناسخ در نزد حکمای پیشین، مشائیان و شیخ اشراق
۴۷۲	۱-۲. شرح دیدگاه باورمندان به تناسخ از سوی شیخ ^۳ . شیخ اشراق و مسئله معاد
۴۵۷	اشراق

بخش چهارم: تأثیرات مثبت شیخ اشراق بر فلسفه اسلامی

۵۰۲	۱. مقدمه: برخی نگرش‌های منفی درباره تأثیرات (د) مُثُل افلاطونی
۴۹۳	۷-۲. ارائه یک نظام منسجم
۵۰۴	۲. نگاهی به نقش سهروردی در پیشرفت و تعالی جریان فلسفه
۴۹۴	۸-۲. جعل اصطلاحات
۵۰۵	۹-۲. حرکتی نو در منطق
۴۹۴	۳. لزوم فراگیری حکمت اشراق
۴۹۶	۱-۳. حکمت اشراق، حاوی برخی مباحث نو
۴۹۷	۲-۳. نگرش تاریخی، لازمه کار فلسفی
۴۹۸	۳-۳. ضرورت نگرستن به گفتگوی تاریخی میان
۴۹۹	فلاسفه
۵۰۰	۴-۳. واحد سیال بودن حکمت اسلامی
۵۰۱	۵-۳. وجود نکات درس آموز دیگر
۵۰۱	۳-۵-۱. ارائه روش‌های مفید در کار فلسفی
۵۰۲	۳-۵-۲. جرئت سهروردی در اظهار نظر

۵۱۳	منابع و مآخذ
۵۱۷	نمایه آیات و روایات
۵۱۸	نمایه اعلام
۵۱۹	نمایه موضوعات
۵۲۲	فهرست تفصیلی موضوعات

فصل پنجم

نظام نوری

مقدمه

یکی از بحث‌های مهم و بنیادین در دستگاه فلسفی اشراق، نظریه نظام نوری است. شیخ اشراق خود تصریح کرده که اساس سخن وی در تبیین کل نظام هستی در فلسفه و متافیزیک، نظریه نظام نوری است. سهروردی افزون بر کتاب حکمة الاشراق، در کتاب‌های بحثی خود همچون تلویحات و مقاومات و مطارحات که به روش مشائی نگاشته شده، بارها بدین مسئله دل‌بستگی نشان داده و به تبیین و دفاع عقلانی از آن پرداخته است، و نیز فلسفه خود را حکمت نوری، فقه الانوار و علم الانوار می‌نامد؛ همه اینها نشان‌دهنده تمرکز فکری - فلسفی این فیلسوف بزرگ بر مسئله نظام نوری، و محور و مبنا بودن آن در دستگاه فلسفی وی است. از این رو می‌توان از فلسفه اشراق که کل هستی را بر اساس نور و ظلمت تفسیر می‌کند، به متافیزیک نوری یاد کرد.

نظریه نظام نوری با تمام جنبه‌ها و گستردگی‌اش، از نوآوری‌های فلسفی سهروردی است و پیش از وی، هیچ‌یک از فلاسفه مشائی، چنین مسئله‌ای را مطرح نکرده است.^۱ او در آخر مطارحات درباره فلسفه پیش از خود می‌نویسد:

ولا نعلم فی شیعة المشائین من له قدم راسخ فی الحکمة الالهیة، اعنی فقه الانوار.^۲
در میان پیروان مشائیان، کسی را نمی‌شناسیم که حکمت الهی (فقه الانوار) را آن‌گونه که باید، مورد توجه قرار داده باشد.

با آنکه شیخ اشراق، حکمت نوری را از ابتکارات فلسفی خویش می‌داند، ولی با برخوردی همدلانه نسبت به حکمت گذشتگان و روح حکمت باستان، اظهار می‌دارد که مشاهیر فلسفه

۱. انه قدفات المتقدمین و المتأخرین، مایسر الله علی لسانی منه و قد القاه النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب دفعة و إن کان کتابته ما اتفقت الا فی اشهر لموانع الاسفار. (م.م.، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ص ۲۵۹)

۲. م.م.، ج ۱ (مطارحات)، ص ۵۰۵.

و حکمت قدیم همچون افلاطون و حکمای فارس نیز با او هم عقیده‌اند و روح حکمت قدیم در فلسفه نیز چنین بوده است^۱ و جالب اینکه وی خود را احیاگر آن حکمت نوری می‌داند که حکمای فارس، البته نه مجوس و مانی، از آن برخوردار بوده‌اند.^۲

پیش از این گفته شد که می‌توان فلسفه اشراقی را در سه عنصر بنیادین خلاصه نمود: نخست روش اشراقی؛ دوم متافیزیک اشراقی که می‌توان آن را متافیزیک نوری نامید؛ و سوم علم‌النفس اشراقی که در دستگاه فلسفی اشراق از اهمیت بسیاری برخوردار است. مراد از متافیزیک اشراقی به منزله یکی از عناصر پایه، همان نظام نوری است که در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد. ناگفته نماند در فلسفه و متافیزیک اشراقی افزون بر نظام نوری، به مسائل فلسفی دیگر، همچون معقول ثانی، اصالت ماهیت، و تشکیک نیز پرداخته شده است؛ اما به گمان خود شیخ اشراق، اساس فلسفه او همان نظام نوری و کاوش در متافیزیک نور و ظلمت است.

در پایان باید دانست نظام نوری با همه گستره‌اش بسان مجموعه‌ای سازوار، تنها در مهم‌ترین کتاب سهروردی، یعنی حکمة الاشراق آمده و با روشی ذوقی حل و فصل شده است؛ به همین سبب، خود سهروردی و همچنین محققان فلسفه اشراق، عنایت ویژه‌ای به این کتاب دارند. محور پژوهش‌های ما نیز در این قسمت، همین کتاب خواهد بود، هر چند برای تحلیل گسترده‌تر و فهم ژرفای فلسفه نور و استدلال بر آن ناگزیریم از کتاب‌های دیگر شیخ اشراق هم که به روش بحثی نگاشته شده، سود ببریم.

۱. سرآغاز طرح نظام نوری

۱-۱. نفس به مثابه هویت ادراکی

نقطه آغاز نظریه نظام نوری، نفس آدمی و هویت نوری آن است. در فلسفه اشراق، «نفس» - از نظر تعلیمی - مبدأ قرار می‌گیرد و هویت نوری نظام هستی نیز بر اساس نوری بودن آن، سامان می‌یابد.

۱. و ما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما یبتنی علیه و غیره یساعدنی علیه کل من سلک سبیل الله عزوجل و هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطون صاحب الاید و النور، و کذا من قبله من زمان والد الحکماء هرمس الی زمانه. (م.م، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ص ۱۰)

۲. و کانت فی الفرس امة یهدون بالحق و به کانوا یعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهة المجوس، قد احیینا حکمتهم النورية الشریفة، التي یشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحکماء فی الکتاب المسمى بحکمة الاشراق و ما سبقت الی مثله. (سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، کلمة التصوف، ص ۱۱۷)

اهمیت بحث نفس نه فقط در آغاز فلسفه اشراق، بلکه در فهم اسرار دستگاه فکری اشراقی، امری لازم و ضروری می‌باشد. شهرزوری در نزهة الارواح می‌نویسد:

و اعلم أن فهم کلامه و معرفة أسراره مشکل علی من لا یسلک طریقه و لا یتبع خلقه و عادته، لانه بنی علی اصول کشفیه و علوم ذوقیه. فمن لم یحکم اصوله لا یعرف فروعه و من لم یتجرد عن الدنیا و الاخرة لم یدق، بالجمله، معرفة کلامه، و حل کتبه و رموزاته متوقف علی معرفة النفس....^۱

بدان که درک کلام شیخ و شناخت اسرار آن، برای کسی که از مشرب اشراقی دور مانده و از شیوه و منش وی پیروی نکرده باشد، امری سخت و دشوار است؛ زیرا سخن شیخ بر اصول کشفی و علوم ذوقی استوار است و کسی که نسبت به این اصول جاهل بوده باشد، [بی‌شک] از فروع آن نیز غافل خواهد ماند. و [همین‌طور] کسی که از دنیا و آخرت رهایی پیدا نکرده باشد، هیچ [از حلاوت کلام وی] نخواهد چشید. به طور کلی، حل کتاب‌های شیخ اشراق و رمزهای او در گرو معرفت و شناخت نفس است.

بنابراین، گام نخست در فهم کلام شیخ اشراق، درک درست دیدگاه او در مورد حقیقت نفس انسانی است که اگر این روند به درستی انجام نگیرد، فهم نظام نوری نیز مبهم می‌نماید. از این‌رو، لازم است که فرآیند بحثی وی را در تبیین نظام نوری روشن سازیم که چگونه می‌توان از بحث نفس، به نظامی از نور در عوالم برتر نائل آمد. برای تبیین این نکته خواهیم کوشید که مهم‌ترین نوشته‌های سهروردی را درباره نفس بررسی کنیم تا زمینه برای فهم درست نظام نوری در فلسفه اشراق فراهم آید.

حقیقت نفس از دیدگاه سهروردی، حقیقتی ادراکی است. کسانی که قدرت خلع بدن را دارند و می‌توانند موقعیت وجودی نفسانی خود را به روشنی دریابند، یا آنکه در عین تعلق نفس به بدن، می‌توانند با تأملات درونی در خود و علم حضوری‌شان نسبت به خود، به حقیقت خویش توجه کنند، اذعان دارند که حقیقت نفسشان، امری سراسر نوری و ادراکی است بی‌آنکه نسبت به نفس، غیبی احساس کنند.

۲-۱. تحلیل پدیدارشناسانه از شهود نفس

سهروردی برای تبیین هویت ادراکی نفس، تحلیلی پدیدارشناسانه از نفس مشهود به هنگام خلع بدن انجام می‌دهد و آنگاه با تجزیه و تحلیل فلسفی به این نتیجه می‌رسد که نفس،

۱. ر.ک: مجموعه مصنفات، ج ۳، مقدمه سید حسین نصر، ص ۱۴.

حقیقتی ادراکی و هویتی نوری دارد و چنین هویتی اساساً بسیط بوده و از هرگونه ترکیب مبرا است. بنابراین، سراسر وجود نفس، جز ادراک و نور نیست.^۱

از دیدگاه سهروردی برخی از پژوهشگران، ضمیمه‌هایی را نسبت به نفس مطرح کرده و آنها را جزء حقایق ذاتی نفس شمرده‌اند؛ مثلاً برخی جوهر را از حقایق ذاتی انسان می‌دانند، همان‌طور که برخی هم تدبیر بدن از سوی نفس را جزء حقایق ذاتی نفس می‌شمرند، کسانی هم نفس را خالی از فصل به عنوان یک امر ذاتی نمی‌دانند؛^۲ با وجود این به باور او، با توجه به شهود نفس، این ضمیمه‌ها نمی‌توانند جزء حقایق ذاتی و مقومات درونی نفس انسانی باشند؛ به بیان دیگر، دقت و تأمل عقلانی و تحلیلی که نسبت به شهود یاد شده صورت می‌گیرد، چنین ضمیمه‌هایی را در درون نفس آدمی بر نمی‌تابد و تأییدی برای آن نمی‌یابد. البته هنگام تحلیل هویت و حقیقت نفس، عقلاً ویژگی‌هایی همچون جوهریت و تدبیر بدن و فصل مختص به نفس را به همراه وجود ادراکی می‌توان برشمرد، ولی در تجزیه و تحلیل شهود نفس در متن حضور بی‌واسطه هیچ ویژگی جز ادراک، یافت نمی‌شود.

اینکه جوهریت امری خارج از ذات نفس است، باید آن را در عدم حضورش در مقام شهود نفس جستجو کرد؛ زیرا اگر جوهریت به معنای «وجود یا ماهیت لا فی موضوع» باشد، چنین چیزی در مشهود (نفس وجودی) دیده نمی‌شود. وقتی «من» انسانی مشاهده می‌گردد، امری سلبی (مانند لا فی موضوع) در آن به چشم نمی‌خورد. آنچه در این فرآیند دیده می‌شود، تنها واقعیتی اثباتی است نه چیز دیگر. اما اگر جوهر، معنایی غیر از معنای سلبی هم داشته باشد، باید بتوان آن معنا را به هنگام درک ذات مشاهده کرد؛ در حالی که چنین معنایی نیز در روند مشاهده یافت نمی‌شود و همین امر، حکایت از آن دارد که چنین حقیقتی در ذات «من» وجود ندارد. ذات «من» در مقام شهود نفس، اِئیتی صرف و بسیط است و چیزی از جوهر - به هر معنایی که باشد - به همراه ندارد.

جهت تدبیری نفس نسبت به بدن نیز نمی‌تواند از حقایق ذاتی نفس بوده باشد؛ چرا که اگر تدبیر از ذاتیات نفس انسانی می‌بود، می‌بایست به هنگام خلع بدن، نفس از تدبیر بدن باز نمی‌ماند، در حالی که به هنگام خلع بدن از تدبیر باز مانده، از آن جدا می‌شود.^۳

۱. ناگفته نماند این سخن که نفس، وجودی نوری و حقیقتی سراسر حضور است، مورد قبول فیلسوفان بعد از شیخ اشراق، همچون صدر المتألهین و پیروان او مانند حاج ملاهادی سبزواری نیز قرار گرفته است.

۲. چنان که مشائیان نفس را به جوهر مجرد مدبّر بدن تعریف کرده‌اند.

۳. روشن است که این نظر شیخ اشراق که تدبیر نفس جزء ذاتیات نفس انسانی نیست، با آنچه در مکتب صدرایی

همچنین در ذات نفس، فصل و یا هیچ ویژگی دیگری بجز ادراک و حضور وجود ندارد؛ زیرا اگر این چنین بود، می‌بایست در هنگام شهود تام نفس که نزدیک‌ترین حقیقت به خود است، آنها را می‌یافتیم. همین که من با شهود سراسر حقیقت، آنها را نمی‌یابم، خود دلیل آن است که چنان حقایقی - اگر هم در میان بوده باشد - جزء ذاتیات نفس «من» نیست.

شیخ اشراق با روش پدیدارشناختی پس از توجه به یافته‌های نفسانی خود، با تجزیه و تحلیل عقلانی، هر یک از ضمیمه‌های نفسانی مطرح شده در مورد نفس را از ذاتِ نفس خارج می‌کند و نتیجه می‌گیرد که نفس انسان، چیزی جز وجود ادراکی نیست، و آن حقیقت محضی که به هنگام تجرید، مشهود انسان قرار می‌گیرد، جز وجودی بسیط و ناب نمی‌باشد؛ به سخن دیگر، نفس انسانی حقیقتی چند تکه و مرکب نیست، بلکه حقیقتی یگانه و ادراکی است که جز نور و علم در آن مشاهده نمی‌شود.^۱

اکنون این پرسش مطرح است که با پذیرش ذاتی بودن ادراک برای همه نفوس انسانی، چگونه می‌توان آنها را از هم بازشناخت؟ سهروردی نفوس را به دو شکل از هم تفکیک می‌کند: نخست از راه عوارض، و دوم از طریق ذاتیات نفس که همان ادراک است. عوارضی همچون تدبیر بدن می‌تواند اسباب امتیازش را از دیگران فراهم آورد؛ برای مثال، هر نفسی بدن خاصی دارد که با نفس دیگر و بدن متعلق به آن متفاوت است. خود همین نکته می‌تواند برای امتیاز نفوس از یکدیگر کافی باشد. ادراک نیز می‌تواند سبب امتیاز شود. من، ادراکی وابسته به خود دارم و دیگری از ادراکی متعلق به خود برخوردار است. بنابراین هر یک از نفوس از یکدیگر ممتاز می‌شوند. حال با توجه به اینکه عوارضی همچون تدبیر بدن، ذاتی نفس نیستند، تنها ادراک به عنوان امر ذاتی می‌تواند ممیز ذاتی باشد.

آن‌گونه که در گفتار بعدی خواهیم دید، مراد سهروردی از شهود، همان علم حضوری است که هر انسانی نسبت به خود دارد؛ لیکن در تلویحات با توجه به مطلبی که وی از افلاطون نقل می‌کند،^۲ بحث شهود را به تجرید نفسانی صاحبان توحید سوق داده، که چنین

آمده، تفاوت دارد؛ چراکه در دستگاه فکری صدرا، اساساً هویت تدبیری نفس، جزء نحوه وجودی نفس است و از نظر وجودی، خارج از ذات انسانی به شمار نمی‌آید؛ (ر.ک: اسفار، ج ۸، ص ۱۳-۱۶)

۱. به نظر می‌رسد چنین شیوه‌ای در نفی جوهر و فصل از حقیقت نفس جای بسی تأمل دارد، به ویژه آنکه هر کس به شهود عقلی هویت نوری - ادراکی خود را هویت جوهری می‌یابد بدون آنکه ترکیبی روی دهد. با پذیرش جوهر و حتی فصل می‌توان هویت بسیط نوری را به اثبات رساند. از این رو اصل سخن شیخ اشراق درست است، گرچه روش اثبات آن کافی نیست.

۲. و قد حکى الالهى افلاطون عن نفسه فقال ما معناه «إني ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانباً و صرت كأني مجرد

تجربیدی همان خلع تام بدن است.^۱ در حقیقت برای تحلیل پدیدارشناختی هویت نفس از طریق شهود دو راه وجود دارد: الف) خلع بدن و شهود نفس نسبت به خود در این حالت؛ ب) مطلق علم حضوری به خود اگرچه خلع بدن صورت نگرفته باشد.

حکیم سهروردی در تلویحات می‌گوید: من وقتی با خود خلوت کرده خلع بدن نمودم و خود را مشاهده کردم، چیزی جز وجودی ادراکی و نوری در آن نیافتم. این روش نخست از وضوح بیشتری برخوردار است و شیخ اشراق به چنین امری آگاهی دارد، چنان که در حکمة الاشراق به راه اخیر (مطلق علم حضوری) اشاره می‌کند.^۲ پس همان‌طور که گفته شد، افزون بر تجرید و خلع بدن، از راه تأمل درونی در علم حضوری نسبت به خود، حتی به هنگام تعلق نفس به بدن نیز می‌توان به حقیقت ادراکی نوری نفس پی برد. سهروردی در تلویحات می‌نویسد:

قال صاحب التوحید فی مقام التجرید: إنی تجردت بذاتی و نظرت فیها فوجدتها إنیة و وجوداً، و ضم إليها أنها لا فی موضوع الذی هو کرم للجوهریة و اضافات الی الجرم الی هی رسم للنفسی أما الاضافات فصادفتها خارجة عنها و أما أنها لا فی موضوع أمر سلبيّ، و الجوهریة إن کان لها معنی آخر لست أحصلها و أحصل ذاتی و أنا غیر غایب عنها.

و لیس لها فصل فانی اعرفها بنفس عدم غیبتی عنها. و لو کان لها فصل او خصوصية وراء الوجود لأدرکتها حين ادركتها اذ لا اقرب منی الیّ، و لست أری فی ذاتی عند التفصیل الا وجوداً و ادراكاً فحسب إمتاز عن غیره بعوارض و الادراك علی ما سبق فلم یبق الا الوجود.^۳

صاحب مقام توحید و افراد در باب خلع بدن و تجرید می‌گوید: همانا نفس خود را تجرید نموده، در آن نظر کردم، و آن را انیت و وجود یافتیم. [از سوی مشاء] به این ذات ناب، ویژگی «لا فی موضوع» که همچون تعریف به رسم برای جوهر است، و ویژگی نسبت و ارتباط به

بلا بدن عری عن الملابس الطبیعیة بری عن الهیولی، فاکون داخلأ فی ذاتی خارجاً عن سایر الاشیاء فأری فی نفسی من الحسن و البهاء و السناء و الضیاء و المحاسن العجیبة الأنیقة ما أبقی متعجباً فأعلم أنى جزء من اجزاء العالم الاعلی الشریف.» (م.م، ج ۱ (تلویحات)، ص ۱۱۲)

۱. این همان خلع تامی است که به معنای مرگ نیست، بلکه به معنای خلع کامل بدن است. در این حالت، بدن انسان مانند کسی که از هوش رفته باشد، از کار می‌افتد، که البته با مرگ تفاوت دارد. فرق خلع بدن با مرگ آن است که در صورت خلع، روح انسان دوباره به بدن باز می‌گردد. در ضمن، هر نوع از هوش رفتن را هم نمی‌توان خلع بدن نامید.

۲. ر.ک: م.م، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ص ۱۱۲.

۳. م.م، ج ۱ (تلویحات)، ص ۱۱۵.

جسم [تدبیر بدن] که رسم و تعریف برای نفس بودن است [به عنوان دو ویژگی برای ذات نفس] افزوده شد؛ لیکن من [در روند شهودی خود] این ارتباط به جسم (تدبیر بدن)^۱ را خارج از نفس خود یافتم. لا فی موضوع بودن نفس [هم] امری سلبی است، نه ایجابی [و آنچه در شهود نفس دیده می شود، امری اثباتی است، نه سلبی] و اگر جوهریّت معنایی غیر از آنچه گفته اند، می داشت، [می بایست آن را در فرآیند شهودی خود می یافتم، لیکن] من چنین معنایی را نمی یابم، [با اینکه] من ذات خود را که از آن غایب نیستم، مشاهده می کنم. و برای نفسم فصلی وجود ندارد؛ زیرا من نفس خود را با همان حضوری که نسبت به آن دارم، می شناسم [و در آن عرصه چنین فصلی را نمی بینم]. و اگر برای نفس من، فصل یا خصوصیتی غیر از وجود می بود، هنگام مشاهده ذات، باید آن را شهود می کردم؛ چرا که چیزی نزدیک تر از خودم به ذاتم وجود ندارد. در ذات خود هنگام [تجزیه و تحلیل از شهود نفس و] بررسی تفصیلی، چیزی جز وجود و ادراک صرف^۲ [که عین هم اند] مشاهده نمی کنم، که امتیاز این وجود ادراکی از غیر آن بنابر آنچه گذشت، با عوارض [همچون تدبیر بدن] و ادراک، تحقق می یابد. [گفته شد که این عوارض همچون تدبیر بدن جزء ذات نفس نیست؛ بلکه تنها ادراک که عین وجود است، ذاتی نفس خواهد بود.] بنابراین، جز وجود باقی نمی ماند.^۳

بر این اساس باید گفت که حقیقت وجود انسانی، امری ادراکی و نوری و بسیط است و هیچ یک از مواردی که به عنوان ضمیمه برای ذات انسان مطرح شده است، در قوام ذات نفس آدمی تأثیر ندارند.

۳-۱. حضوری بودن علم به ذات

مراد سهروردی از اینکه می گوید حقیقت نفس، حقیقتی ادراکی و علمی است، علم حضوری است نه حصولی. اساساً ادراکی که مقوم ذات است، نمی تواند ادراکی حصولی باشد؛ چرا که اگر ادراک امری حصولی باشد، باید مُدرک امری خارج از فرآیند ادراکی باشد؛ یعنی ابتدا باید چیزی وجود داشته باشد تا ادراکی نیز به آن تعلق بگیرد. اگر ادراکی که ذات من بدان قوام یافته است، امری حصولی باشد، ذات من متقوم به ادراکی خواهد بود که پس از من تحقق می یابد، زیرا ادراک حصولی از چیزی، فرع بر وجود خود آن چیز است؛

۱. همچنین ر.ک: م.م.، ج ۱ (مطالعات)، ص ۴۰۴.

۲. مراد از شهود وجود و ادراک در ذات نفس، مجزا بودن وجود از ادراک در یافت حضوری نفس نیست، بلکه وجود ادراکی صرف و بسیط است.

۳. مشابه همین تحلیل پدیدارشناسانه در مطالعات، ص ۴۰۳-۴۰۴ نیز به چشم می خورد.

یعنی نخست باید آن چیز باشد تا نسبت به آن ادراکی حصولی انجام گیرد و صورتی از آن چیز در ذهن به وجود آید. از این رو، ادراک حصولی نسبت به من به عنوان مُدْرَک، مستلزم تحقق من پیش از این ادراک است. اما حقیقت من که پیش از ادراک تقوم داشته، چگونه می تواند به امر ما بعد خود تقوم یابد.

توضیح اینکه، اگر این ادراک که حقیقت نفس است حصولی باشد، در روند ادراکی یا خود ذات «من» ادراک می شود یا امری غیر از آن مورد درک قرار می گیرد. اگر ادراک به نفس (من) تعلق گرفته باشد، تقوم نفس (ذات من) بر چیزی که بعد از اوست، پیش می آید؛ ولی اگر متعلق آن، امر دیگری باشد، ملازمتی با نفس و ذات مدرک نخواهد داشت تا نفس بدان متقوم باشد؛ زیرا ادراک امور دیگر همچون ادراک درخت، ربطی به حقیقت من ندارد تا تمام حقیقت من چنین ادراکی باشد و بدان قوام یابد.

ممکن است این پرسش مطرح شود که ادراک به غیر، به دو صورت بالقوه و بالفعل قابل تصویر است؛ حال چرانتوان ادراک به غیر را ادراکی بالقوه و نه بالفعل دانست تا آن اشکال نیز رفع گردد؟ به بیان دیگر، حقیقت انسان همان توانایی و استعداد ادراک اشیاء است و در واقع، حقیقت نفس همان حقیقت شعوری است که قابلیت و امکان شعور اشیاء را دارد.

سهروردی در پاسخ می گوید اگر این ادراک به صورت استعداد در نظر گرفته شود، امری خارج از ذات «من» خواهد بود؛ زیرا استعداد و قابلیت به طور کلی، امری عرضی است که بر جواهر، عارض می شود. اینکه دانه گندم با قرار گرفتن در زمین، استعداد ریشه دواندن می یابد و بدون آن، چنین استعدادی ندارد، خود گواه عرضی بودن و خارج بودن آن از ذات دانه گندم است. نیز روشن است که ذات باید فعلیت داشته باشد تا بتواند پذیرای اموری عرضی گردد که بعداً تحقق می یابند. اگر ذات فعلیتی نداشته باشد، قوه و استعدادی نیز وجود نخواهد داشت و در نتیجه، فعلیتی پدید نخواهد آمد. بر این اساس می توان اطمینان یافت که هویت نفس، چیزی جز ادراک و وجود ادراکی نیست و البته این ادراک نیز همان گونه که روشن شد، امری حضوری و بالفعل است.

بنابراین، هنگامی می توان از واژه «من» در مورد خود استفاده کرد که خود را به نحو حضوری درک کنیم. در این صورت هر کس «من» را درک کند، همان وجود ادراکی بسیط را یافته است. اگر درک ما نسبت به «من»، حصولی باشد، مفهوم «من» باید برای ذات نفس عرضی بوده، اشاره به خود، اشاره به امری عارضی باشد؛ یعنی آنچه مورد درک واقع شده،

خود من نیست، بلکه امری عرضی همچون صورت ذهنی است. پس در واقع، من در هنگام یافت مفهوم حصولی «من» از حقیقت خود غایب بوده، ولی از مفهوم عرضی «من» غایب نبوده‌ام و چنین امری محال است؛ زیرا یک مدرک پیش از آنکه به خود علم داشته باشد، درک یک امر عارض بر خود برای او محال خواهد بود. فرد، تا خود را نیافته باشد، نمی‌تواند بگوید «من» فلان مفهوم را درک نمودم، خواه آن مفهوم حصولی، مفهوم «من» باشد یا غیر آن. پس در اینجا، شخص ابتدا حقیقت خود، و آنگاه مفهوم غیر را می‌یابد.^۱

بر همین پایه، شیخ اشراق نتیجه می‌گیرد که حقیقت «من»، نفس «وجود ادراکی»^۲ است که امری تجزیه‌ناپذیر به فصل و جنس می‌باشد. حال اگر نفس انسانی از چنین وجود نوری و بسیطی برخوردار شد، به طریق اولی، عقول و مفارقات که برتر از او و در سلسله مبادی وی قرار دارند، نیز وجودی بسیط و ادراکی خواهند داشت.

ایشان درباره حضوری بودن ادراک و تحلیل عقلی آن می‌گوید:

ثم الادراک ان اخذ له مفهوم محصل غیر ما قیل فهو ادراک لشیء و هی لا تتقوم بادرک نفسها اذ هو بعد نفسها، و لا بادرک غیرها اذ لا یلازمها و الاستعداد للادرک عرضی.

و کل من ادرك ذاته علی مفهوم أنا و ما وجد عند التفصیل و النظر الا وجود مدرک نفسهُ فهو هو، و مفهوم أنا من حیث مفهوم أنا علی ما یعم الواجب و غیره، انه شیء ادرك ذاته، فلو كان لی حقیقه غیر هذا لكان مفهوم أنا عرضیاً لها فأكون أنا أدرك العرضی لعدم غیبتی عنه و غبت عن ذاتی و هو محال، فحکمت بان ماهیتی نفس الوجود و لیس لماهیتی فی العقل تفصیل الی امرین الا امور سلبيه جعل لها اسماء و جودیه و اضافات.^۳

پس اگر برای ادراک غیر از آنچه [به صورت حضوری] گفته شد، معنای محصلی در نظر گرفته شود، باید این ادراک حصولی از مدرک باشد. و [بنابر آنکه تحقق ادراک، مسبوق به تحقق مدرک است] ذات من متقوم به ادراک حصولی از خود نخواهد بود؛ زیرا ادراک حصولی پس از ذات من محقق می‌شود [نخست باید مدرک وجود داشته باشد تا اینکه

۱. اینکه شیخ اشراق در مورد مفهوم «أنا» چنین پافشاری می‌کند، بدین سبب است که ما را به حضوری بودن و نه حصولی بودن درک ذات رهنمون شود.

۲. البته تعبیر شیخ اشراق در اینجا «وجود» است، ولی کم‌کم این اصطلاح، به «وجود نوری» یا «نور محض» تغییر می‌یابد، اگرچه از همان ابتدا چنین مفادی مورد نظر شیخ اشراق بوده است.

۳. م.م.، ج ۱ (تلویحات)، ص ۱۱۵-۱۱۶.

حقیقت ادراکی تحقق پیدا کند.] و [همین طور] این ادراک متقوم به ادراک غیر [نیز] نخواهد بود؛ چرا که ادراک اشیاء دیگر غیر از نفس، هیچ تلازمی با ذات نفس ندارد. [و اگر این ادراک به نحو بالقوه و نه بالفعل مطرح گردد، این اشکال را در پی خواهد داشت که] استعداد و توانایی ادراک دیگران، امری عرضی است [که حلول و عروض آن به یک ذات نیازمند است].

هر که خود را به صورت من [به نحو حضوری] دریافته باشد - و در این صورت، «من» را هنگام تجزیه و تحلیل و تأمل درونی در شهود [خود]، جز وجودی مدرک خویش نمی‌یابد^۱ - پس هویت «من»، همان وجود ادراکی او خواهد بود و مفهوم «من» از جهت محتوایش [در اینجا] به گونه‌ای که واجب و غیر واجب را شامل شود،^۲ همان ذات درک‌کننده خویش است. و اگر «من»، حقیقتی غیر از این [ادراک حضوری] داشته‌م، می‌بایست مفهوم «أنا» برای ذاتم عرضی می‌شد [و به صورت حصولی می‌بود]. در این صورت، «من» به موجب غایب نبودن از آن [امر عرضی]، باید آن را درک می‌کردم و از ذات خود غیبت می‌داشتم و این امری محال است. پس نتیجه می‌گیرم که حقیقت من همان وجود [ادراکی] است، و در این ماهیت و حقیقت من نزد عقل [هیچ] ترکیبی از دو [یا چند] شیء نیست، جز امور سلبی [همچون لا فی موضوع] - که بر آنها اسماء وجودی و اثباتی نهاده شده است [همچون قائم به خود و جوهریت که بیانی اثباتی برای «لا فی موضوع» است که در حقیقت، همان مفاد سلبی است که چیزی بر ذات نفس نمی‌افزاید] و اضافات [و نسبت، همانند تدبیر بدن که این مورد هم در اساس ماهیت نفس دخالتی ندارد].

دقت و تأمل در این بیان شیخ اشراق، نخست همان ایراد صدر المتألهین را در ذهن تداعی می‌نماید که از یک سو شیخ اشراق، نفس و مافوق آن را وجودات صرف می‌داند و از سوی دیگر اصالت ماهیت را می‌پذیرد،^۳ ولی سرانجام می‌توان از این متن‌ها استفاده کرد و تناقض منسوب به شیخ را پاسخ گفت. اگر در میان متون اشراقی، تصریحی بر نبود تناقض و تفسیر

۱. پیش از این، سهروردی از نفس به وجود و ادراک یاد می‌کرد که گفته شد در نزد ایشان این دو عین هم‌اند. در اینجا وی تصریح می‌کند که حقیقت نفس، همان وجود ادراکی است نه آنکه وجود غیر از ادراک باشد.

۲. اینکه مفهوم «من» اعم در نظر گرفته شد، بدین سبب است که بتوان این تحلیل را درباره خداوند و مفارقات نیز تطبیق نمود. بر این پایه از تحلیل، خدای متعال هم نسبت به خود علمی حضوری دارد و حقیقت او، هویت علمی و ادراکی خواهد بود؛ همان‌گونه که عقل مفارق نیز نسبت به «ذات» خود، آگاهی حضوری داشته، حقیقتش را همان علم تشکیل می‌دهد.

۳. ر.ک: اسفار، ج ۱، ص ۴۳. تفصیل این اشکال و پاسخ آن را در بحث آینده بررسی خواهیم کرد.

آن دو امر متناقض نما وجود نداشت،^۱ منظور وی از «وجود»، از همین نوشته ها هم دست یافتنی بود؛ با این توضیح که مراد ایشان از «وجود» در این قسمت، هویت ادراکی و «نور» به معنای «حیات» در اصطلاح ایشان است، نه وجود به معنای مصدری هستی و تحقق که در دستگاه فکری اشراقی، امری اعتباری و ذهنی است.

طرح دو اشکال

همان گونه که گذشت، سهروردی حقیقت «من» را حقیقت بسیط ادراکی و تجزیه ناپذیر به فصل و جنس می داند. اکنون ممکن است این پرسش به میان آید که شاید فصل مجهولی هنگام درک نفس مورد غفلت واقع شده باشد. سهروردی در پاسخ می گوید آن هنگام که «من» به گونه ای حضوری درک می شود، سراسر ذات «من» نزد من حاضر است و اگر فصلی که جزء ذات من است، از من مورد غفلت بوده، باید از من غایب باشد. در این صورت، آنچه از من غایب است، غیر از ذات من خواهد بود که نزد من حاضر است. پس فصل یاد شده خارج از ذات «من» خواهد بود؛ به بیان دیگر می توان گفت که وجود چنین فصل مورد غفلتی در هنگام درک تمام ذات، امری ناشدنی و غیر قابل تصور است که انسان از یک سو تمام خود را درک نماید و از سوی دیگر، از بخشی از وجود خود غافل مانده باشد. اگر چنین فصلی در ذات نفس آدمی پنهان مانده باشد، این امکان که نفس تمام خود را درک کند، وجود نخواهد داشت. از آنجا که فرض این است که انسان تمام خود را درک می کند، خفای یک قسمت از ذات نفس، امری بی معنا و تناقض آمیز خواهد بود.

اشکال دومی که در این راستا مطرح می شود، آن است که اگر همه نفوس انسانی، وجود صرف و بدون ترکیبند، باید همه واجب الوجود باشند؛ زیرا آنچه جز وجود نیست و هیچ ترکیبی در او راه ندارد، واجب است. از آنجایی که نفس انسانی به هیچ روی واجب الوجود نیست، باید فصل ممیزی داشته باشد تا از وجود واجبی ممتاز شود.

۱. البته در مطارحات و حکمة الاشراق نیز چنین مضمونی آمده است، ولی تصریح شیخ اشراق را می توان در مقاومات که خود تعلیقه ای بر تلویحات است، یافت و به ظاهر، مقاومات در دسترس صدرالمتألهین نبوده است. با توجه به این معنا، تمامی گفته های شیخ در مطارحات، تلویحات و مقاومات و همچنین حکمة الاشراق انسجام می یابد. اگر در این میان به آنچه در مباحث گذشته همچون معقول ثانی، اصالت ماهیت و تشکیک از شیخ اشراق آمده نیز توجه داشته باشیم، چنین تناقضی هرگز رخ نخواهد نمود.

پاسخ این اشکال در دستگاه اشراقی با توجه به تشکیک در ماهیت، حل شدنی است. آنچه باعث امتیاز وجود ادراکی ممکنات از وجود ادراکی حق تعالی می‌گردد، نه داشتن یک فصل ممیز، بلکه ضعف و نقصانی است که در همان نحوه وجود ادراکی ممکنات هست و حق تعالی از چنان ضعف و کاستی بری و منزّه است.

نتیجه اینکه وقتی روشن شد که حقیقت نفس، امری بسیط و ادراکی است، می‌توان چنین حقیقت ادراکی را به مراحل بالاتر از نفس انسانی، یعنی عقول و مفارقات نیز تسری داد و وجود آنها را نیز علمی و نوری دانست؛ یعنی اگر ذات نفس انسانی که در مرحله مادون آنها قرار گرفته است امری بسیط و نورانی باشد، به طریق اولی باید چنین نورانیت و بساطتی در عقول و مفارقات هم وجود داشته باشد بی‌آنکه ترکیبی از جوهر و غیره در آنها نهفته باشد. سهروردی با چنین تحلیلی، نفس و مافوق آن را هویات ادراکی و نوری ارزیابی می‌کند.

سؤال: لک فصل مجهول؟ جواب: اذا ادركت مفهوم «أنا» فما زاد عليه من المجهول^۱ فهو بالنسبة اليّ «هو» يكون خارجاً عنيّ.

قیل لی: فإذن ينبغي أن يجب وجودك و ليس كذا. قلت الوجود الواجب هو الوجود المحض الذي لا أتم منه و وجودی ناقص و هو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسيّ و لما وجد التفاوت و الكمال و النقص كما أشرتم اليه في البعدين السابقين لا يحتاج الى مميز فصليّ. و امكان هذه نقص وجودها و وجوبه كمال وجوده الذي لا اكمل منه... و اذا كان ذاتي على هذه البساطة فالعقول اولی.^۲

پرسش: [شاید] برای ذات تو فصل مجهولی وجود داشته باشد [و ما در هنگام شهود از آن بی‌خبر باشیم]؟ پاسخ: هنگامی که محتوای «من» را [نسبت به خود به صورت حضوری] درک می‌کنم، [اگر] آنچه [به نام فصل] مجهول افزون بر «من» [در من وجود داشته] باشد، نسبت به ذاتم به صورت «او» [و غایب] بوده و از من خارج خواهد بود.

[چه بسا به صورت ایراد] به من گفته خواهد شد که در این صورت باید وجودت [حقیقت نفست] نیز وجود واجبی باشد، در حالی که چنین نیست. در پاسخ خواهیم گفت وجود واجبی، وجود محضی است که وجودی کامل‌تر از آن نیست، در حالی که وجود من، وجودی ناقص و نشأت یافته از وجود الهی است؛ مانند [نشأت گرفتن] نور تابشی از نور شمس. حال که تفاوت [تشکیکی] و کمال و نقص روشن شد، همان‌طور که بین دو مقدار کوتاه و بلند در گذشته به چنین تشکیکی اشاره کردید^۳ - نیازی به فصل ممیز نخواهد بود. امکان ذاتی نفس،

۱. در اینجا «ما»، موصوله و «من»، بیان آن است. ۲. م.م، ج ۱ (تلویحات)، ص ۱۱۶-۱۱۷.

۳. همان، ص ۲۲.

همان نقص وجودی اوست، همان‌گونه که وجوب ذاتی حق تعالی از کمال وجودی حق خبر می‌دهد که کامل‌تر از آن، وجود ندارد... و وقتی ذات من چنین بساطتی داشته باشد، باید عقول مفارق به طریق اولی از چنین بساطتی برخوردار باشند.

۱-۴. ادله‌ی حضوری بودن علم به ذات

سهروردی در آثار گوناگونی همچون تلویحات، مطارحات و حکمة الاشراق برای اثبات اینکه علم ذات به ذات، حضوری است، تلاش چشمگیری کرده^۱ و در این زمینه، دلایلی عرضه داشته است که برخی از آنها مورد پذیرش فیلسوفان پس از وی نیز قرار گرفته است. اکنون به دلایلی که در این باب ذکر شده، می‌پردازیم تا زمینه‌های لازم برای نوری بودن هویت نفس فراهم آید؛ همچنان که در حکمة الاشراق این ادله، مقدمه‌ای برای تبیین هویت نوری نفس قرار گرفته است. از این میان، چهار دلیل از مطارحات و دو دلیل دیگر را از حکمة الاشراق برگزیده‌ایم.

دلیل نخست

هنگامی که من به خودم علم دارم، اگر «من» نسبت به خود، از طریق صورت ذهنی علم داشته باشم، این صورت برای «من»ی که آن را ادراک می‌کنم، حالت غیبت دارد؛ یعنی این صورت، برای من، «هو» است، نه «أنا». از این رو، به موجب غیبت ذات از صورت ذهنی، نمی‌توان ذات را همان صورت ذهنی دانست؛ چراکه ذات برای من امری حاضر است و غیبت هر امری از ذات من، نشان می‌دهد که امری خارج از ذات من است. بر این اساس نمی‌توان صورتی از من را که در نفس من وجود دارد، عین ذات نفس تلقی نمود.

زمانی که من نسبت به خود به نحو حضوری علم دارم و «من» بودن خود را به حضور مشاهده می‌کنم، درمی‌یابم که آنچه متعلق درک من است، عین همان چیزی است که «من» بودم ناشی از آن است و این حقیقت را به شهود می‌یابم که آنچه من را «من» نموده، پیش من حاضر است، نه آنکه صورتی از من باشد که با ذات من از باب تطابق مفهوم با مصداق، مطابقت داشته باشد.

۱. شیخ اشراق از همان آغاز پیش از رسیدن به کمال فلسفی، نسبت به این مسئله دل‌مشغولی داشته است. وی در حکایت منامیه‌ای که در تلویحات، ص ۷۰ به بعد آورده، به این مسئله پرداخته است. این حالت منامیه برای وی در مراحل پیش از کمال فلسفی روی داده است.

هر صورت ذهنی، امری است زائد بر ذات؛ یعنی صورتی که از یک ذات حکایت می‌کند، از نظر هستی‌شناسی، غیر از محکی خود است. صورتی که انسان از آتش در ذهن دارد، با اینکه از لحاظ علمی مطابق با آتش خارجی است، ولی از نظر وجودشناسی با واقعیت خارجی آتش تفاوت دارد. صورتی هم که از خود داریم، با ذاتمان تفاوت دارد. حال اگر ذاتی را که به هنگام حضور می‌یابیم، از طریق صورت تفسیر نماییم، آن «صورت» امری مغایر و غایب از ذات خواهد بود و دیگر «من»ی نخواهد بود که در هنگام شعور و شهود ذات ادراک می‌شود.

اما پاسخ این پرسش که چرا نمی‌توان مانند زیادت هر صورتی به مدرک خود، علم ذات به خود را هم به طور زیادت و اضافه در نظر گرفت، این است که زیادت هر صورت نسبت به ذاتی که آن را درک می‌کند، هنگامی است که متعلق درک، امری غیر از ذات مدرک باشد؛ ولی اگر مدرک، خود ذات مدرک باشد، نمی‌توان معلوم را غیر از عالم گرفت. بنابراین ادراکی که من نسبت به خود دارم، حضوری و شهودی است.

دلیل دوم

هر صورت ذهنی به موجب مفهوم بودنش، کلی است^۱ و تشخیصی ندارد. از این رو بر افراد گوناگون و جزئیات فراوان قابل انطباق است؛ در حالی که ادراک حضوری ما نسبت به خود، امری متشخص و متعین است و قابلیت تطبیق بر افراد دیگر را ندارد. این صورت ذهنی، هرگز با افزوده شدن دیگر کلیات و صور کلی موجود در ذهن به آن، نتیجه جزئی (شخصی) به بار نمی‌آورد؛ به بیان دیگر، ضمیمه کردن کلی به کلی، نتیجه‌ای جزئی (شخصی) نخواهد داشت. بنابراین علمی که «من» نسبت به «من» بودن خود دارم، دارای تشخیص است و این امر متشخص با آن کلی که در ناحیه علم حصولی وجود پیدا می‌کند و تشخیص ندارد، کاملاً متفاوت است. پس علم ذات به ذات که با تشخیص همراه است، نمی‌تواند به نحو علم حصولی و مفهومی بوده باشد.

۱. حتی مفاهیم به ظاهر جزئی، مانند مفهوم زید نیز از جهت مفهوم بودنشان کلی‌اند؛ زیرا گرچه زید در خارج، شخص خاص جزئی است که بیش از یک مصداق ندارد، اما مفهوم زید با همه ویژگی‌ها از جهت مفهوم، قابلیت تطبیق بر صدها زید با همان ویژگی‌ها را داراست. ولی در خارج هرگز با خصوصیات زید نمی‌تواند بیش از یک مصداق وجود داشته باشد. همچنین روشن است که کلی بودن از صفات مفاهیم است نه مصداق خارجی، و هر مفهوم که قابلیت تطبیق بر افراد متعدد را دارا باشد، کلی است.

سهروردی به این دو دلیل در مطارحات این‌گونه اشاره می‌کند:

... ان نفوسنا اذا ادركت ذاتها ليس ادراكها لها بصورة، لوجه: احدها أن الصورة التي هي في النفس ليست بعينها هي هي، و المدرك لذاته مدرك لعين ما به أنانيته لا لأمر يطابقه، و كل صورة هي في المدرك زائدة على ذاته هي بالنسبة اليه «هو» لا ان تكون له «أنا»، فليس الادراك بالصورة. و ثانياً: أن إدراك النفس لذاتها إن كان بالصورة فكل صورة تحصل في النفس فهي كلية و لا يمتنع مطابقتها لكثرة، و إن أخذ ايضاً مجموع کلیات تختص جملتها بشخص واحد من النفوس لا تخرج عن كونها كلية. و كل انسان يدرك ذاته على وجه يمتنع فيه الشراكة، فتعقله لذاته الجزئية لا يصح أن يكون بصورة اصلاً»^۱

هنگامی که نفوس آدمی خود را درک می‌نماید، این ادراک ذات به واسطه صورت ذهنی نیست، و این به موجب دلایلی است:^۲ نخست آنکه صورت ذهنی که در نفس پیدا می‌شود، همان نفس نیست. کسی که ذات خود را درک می‌کند، آن چیزی را [به عنوان ذات] درک می‌کند که «من» بودن نفس به واسطه همان است، نه چیزی [صورتی] را که با آن مطابق باشد. و هر صورتی در [ذهن] مدرك که طبعاً زائد بر ذات مدرك است، برای مدرك، نه حاضر [و] به صورت «من» بلکه غایب [و] به شکل «او» خواهد بود. بنابراین ادراک ذات از راه صورت ذهنی نیست. [دلیل] دوم اینکه اگر ادراک نفس به واسطه صورت ذهنی باشد، هر صورتی که در نفس حاصل می‌شود، [به موجب مفهوم بودن آن] باید امری کلی بوده و مطابقت آن بر افراد متعدد ممتنع نباشد، [در حالی که ادراک ذات نفس، امری متشخص است و انطباق آن بر کثیری ممتنع خواهد بود.] و اگر هم [برای تشخیص یافتن صورت ذهنی نفس] تمام کلیات (صورت‌های کلی) که همه آنها به نفس واحد اختصاص دارد، در نظر گرفته شوند [و به آن صورت ذهنی نفس افزوده گردند]، موجب خروج آن صورت کلی از کلیت نخواهد بود. هر انسانی خود را به گونه‌ای می‌یابد که در آن شریک داشتن ممتنع است [خود را به صورت جزئی و شخصی درک می‌کند]. بنابراین، درک جزئی نفس از شخص ذات خویش، هرگز از طریق صورت ذهنی نخواهد بود.^۳

۱. م.م.، ج ۱ (مطارحات)، ص ۴۸۴. این بخش از متن ناظر به همان حکایت منامیه است که پیش از این به آن اشاره شد.

۲. دلایلی که در کتاب‌های فلسفی مانند نهاية الحکمة (ص ۲۳۶-۲۳۷) در این باب آمده، ریشه در همین دو دلیلی دارد که شیخ اشراق آن را طرح کرده است.

۳. مشابه این بیان در ص ۴۰۳ و ۴۰۴ مطارحات با اندکی تفاوت آمده است.

دلیل سوم

شخصی که خود را می‌یابد، اگر این درک و علم او به نحو حصولی باشد، یا او از مطابقت این صورت با ذات خود آگاه است، یا نسبت به آن آگاهی ندارد. اگر نداند که این صورت با ذات او تطبیق می‌کند، نمی‌توان گفت که او خود را یافته است؛ چرا که او صورتی بیش نیافته است، بی‌آنکه خود و ذات مطابق با صورت ذهنی خود را دریافته باشد، و اگر به مطابقت میان صورت ذات و خود ذات، علم پیدا کرده باشد و عالم به این نکته باشد که آنچه او دیده است، صورت همان ذاتی است که آن را در آغاز شهود نموده است، پس باید ابتدا خود را یافته باشد، بدون آنکه نیازی به صورت و مثال داشته باشد.

خلاصه آنکه اگر شخص مدرک نداند که این مثالی را که مشاهده می‌کند، خود اوست، وی اساساً به خود علم نخواهد داشت؛ زیرا در واقع او تنها صورتی را دیده است بی‌آنکه به خود، یعنی به ما بازاء و محکمی صورت علم داشته باشد. و اگر بداند که این مثال، صورت خود اوست، باید اول به خود علم پیدا کند، سپس این صورت را با آن خودی که قبلاً یافته، تطبیق دهد و نتیجه بگیرد که این صورت ذهنی، همان خودی است که پیش از این یافته بوده است. بنابراین خود را پیش از آن بدون صورت ذهنی که همان ادراک حضوری است، یافته است.^۱

دلیل چهارم

از طریق صفتی که نه داخل ذات بلکه زائد بر ذات و بیرون از ذات است، نمی‌توان نسبت به خود ذات علم پیدا کرد؛ زیرا علم به ذات اگر حصولی و با صورت ذهنی باشد، چنین صورت ذهنی و علمی با اینکه صفت ذات است، اما به دلیل صورت ذهنی بودن، بیرون از ذات و زائد بر آن است و هر صفت زائد بر ذات، مسبوق به آن ذات می‌باشد و علم به آن صفت، پیش از علم به ذات، امری ناممکن است؛ چون علم به صفت ذات، متفرع بر علم به خود ذات است و معنا ندارد انسان نسبت به ذات خود جاهل، و در عین حال به صفت ذات آگاه باشد؛ به بیان دیگر، ممکن نیست علم من به خودم برایم معلوم باشد ولی خود من پیش از آن بر من معلوم نشده باشد.^۲ بنابراین ذات، پیش از آنکه صفتی همچون علم حصولی را زائد بر خود یافته باشد، نسبت به خود عالم بوده است.

۱. صدرالمتهلین بر این استدلال خرده گرفته است؛ ر.ک: شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، تعلیقات ملاصدرا، ص ۲۹۲.
 ۲. نک: شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، ص ۲۹۲.

این دو دلیل در حکمة الاشراق چنین تقریر شده است:

و ایضا ان کان بمثال، إن لم یعلم انه مثال لنفسه، فلم یعلم نفسه؛ و إن علم أنه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بمثال. و کیف ما کان، لا يتصور أن یعلم الشيء نفسه بأمر زائد علی نفسه، فانه یكون صفة له. فاذا حکم ان کل صفة زائدة علی ذاته - کانت علما و غیره - فهي لذاته، فیکون قد علم ذاته قبل جمیع الصفات و دونها. فلا یكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة.^۱

همچنین اگر علم به ذات، از طریق صورت ذهنی [و حصولی] باشد، آنگاه اگر کسی که این علم را یافته، نداند که این صورت، مثال و صورت [ذهنی] خود اوست، پس به خود علم ندارد. و اگر دریابد که این صورت، صورت خود اوست، پس به خود بدون مثال [و صورت ذهنی] علم دارد. در هر حال،^۲ با امر زائد بر خود نمی‌توان نسبت به خود علم پیدا کرد؛ چون امر زائد، در حکم صفت^۳ برای آن ذات می‌باشد. و اگر چنین حکمی پذیرفته شود که هر صفت زائد بر ذات - چه علم و چه غیر علم - از آن ذات است [و به ذات اختصاص دارد]، باید پذیرفت کسی که به خود علم دارد، خود را پیش از یافتن همه صفات خود و [حتی] بدون صفات خود، دریافته است؛ بنابراین ذات خود را با صفات زائد درک نکرده است.

۱-۵. هویت نوری نفس و مافوق آن

سهروردی با تحلیل پدیدارشناسانه از علم نفس به خود و تأکید بر هویت ادراکی نفس و تثبیت حضوری و شهودی بودن این علم، زمینه لازم را فراهم می‌آورد تا به سخن اصلی خود، یعنی هویت نوری نفس بپردازد. وی چگونگی وجود نفس و هر امر مجرد را نوری می‌داند. از نظر او، تمام حقیقت هر موجود مجرد و مفارقی همچون نفس، هویت نوری آن است. مجردات نزد وی امور بسیطی هستند که سراسر وجود بسیطشان را جز نور تشکیل نمی‌دهد و در مقابل، عالم ماده از تجرد بی‌بهره است و نیز هویت وجودی اشیاء مادی، سراسر ظلمانی است. از این‌رو، سهروردی کل هستی را با توجه به نحوه وجودشان در ساختار و نظام نور و ظلمت تبیین می‌کند.

۱. م.م.، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ص ۱۱۱.

۲. عبارت «کیف ما کان» را می‌توان بدین معنا گرفت که چه عقل باشد و چه نفس، یعنی هر مدرک ذی شعوری که باشد. (نک: شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، ص ۲۹۲) به این معنا نیز می‌توان در نظر گرفت که چه این علم به صورت مثال برای ذات باشد، و چه این‌گونه نباشد، صفت زائد برای ذات است. (نک: شرح حکمة الاشراق شهرزوری، ص ۲۹۸)

۳. عنوان صفت به معنای خارج بودن از ذات و زائد بودن بر آن است.

بنیانگذار حکمت اشراق برای تبیین هویت نوری و تثبیت آن، از علم حضوری نفس به خود یاری می‌جوید و این نقطه آغازی است که به مدد آن، هویت نوری مجردات برتر از نفس و ظلمانی بودن امور مادی را نیز به اثبات می‌رساند؛ به سخن دیگر، وی نظام نور و ظلمت را با اتکا بر این امر تبیین می‌کند.

وی می‌گوید: علم نفس به خود، حضوری و شهودی است و این حضور و شهود و ادراک، تمام هویت نفس است، و از همین رو سراسر نفس به روشنی برای خود ظاهر است. در این ساحت که غیبت راه ندارد، نفس نسبت به خود سراسر ظهور، پیدایی و حضور است و از آن می‌توان به نور تعبیر کرد. بنابراین نحوه وجود نفس نور است و هویت و حقیقت نفس، سراسر نوری است.

سهروردی خاطر نشان می‌کند که نفس چیزی نیست که برای آن نور و ظهور از جانب غیر باشد، بلکه نفس، خود ظهور و نور است؛ یعنی نور و ظهور، ویژگی و صفت متفرع بر ذات نفس نیست، بلکه خود ذات نفس و هویت نفس نور است.

بر این اساس، هویت بسیط نفس صرفاً نور است که شیخ اشراق آن را نور محض و نور ناب می‌نامد. از این رو، آنچه وی از نفس به انبات محض و وجودات صرف یاد می‌کند، به معنای نور محض است. شیخ اشراق پس از اقامه چندین دلیل بر حضوری و نوری بودن علم ذات به ذات و تفصیل این دلایل می‌گوید:

کل من کان له ذات لا یغفل عنها، فهو غیر غاسق لظهور ذاته عنده... فهو نور محض مجرد لا یشار الیه... و أنت لا تغیب عن ذاتک و عن ادراکک لها، و اذلیس یمکن أن یکون الادراک بصورة او زائد، فلا تحتاج فی ادراکک لذاتک الی غیر ذاتک الظاهرة لنفسها او الغیر الغائبة عن نفسها. فیجب أن یکون ادراکها لها لنفسها کما هی و ان لا تغیب قط عن ذاتک و جزء ذاتک. و ما تغیب ذاتک عنه، کالأعضاء من القلب و الکبد و الدماغ و جمیع البرازخ و الهیئات الظلمانیة و النوریة، لیست من المدرک^۱ منک، فلیس المدرک منک بعضو و لا أمر برزخی و الا ما غبت عنه حیث کان لک شعور بذاتک مستمر لا یزول.^۲

هر کسی که ذاتی [جوهری] دارد که از آن غافل نیست، از آن جهت که ذاتش پیش خودش ظاهر است، امری ظلمانی نمی‌باشد... در نتیجه [باید گفت] آن ذات [که خود را درک

۱. با توجه به سیاق موجود و واژه «غیبت»، تعبیر «مدرک» باید به فتح «را» باشد، نه به کسر آن.

۲. م.م، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ص ۱۱۰-۱۱۲.

می‌کند]. نوری محض و مجرد است که نمی‌توان بدان اشاره [حسی] کرد... تو نسبت به ذات خویش و درکی که از آن داری، غایب نیستی؛^۱ و از آنجا که ادراک ذات به واسطه صورت [حصولی] یا به واسطه امری دیگر که زائد بر ذات باشد، امکان ندارد، پس در ادراک ذات خود جز به ذات ظاهر برای خود یا غیر غایب از خود، نیاز نیست. بر این اساس باید نفس، خود را آن‌گونه که هست، درک کند و نباید هرگز از خودت یا جزء ذاتت [در هنگام ادراک خود] پنهان و غایب باشی. آنچه ذاتت از آن غیبت دارد، مثل اعضای بدن، [همچون] قلب و کبد و مغز و تمامی برازخ و هیئت‌های^۲ ظلمانی و نوری، جزء ذات ادراک شده نیست. بنابراین، حقیقت ادراک شده از تو [هنگام ادراک ذات از خودش] عضوی از اعضای بدن و امر برزخی نخواهد بود، و الا [اگر آن مدرک، عضو یا امر برزخی می‌بود]، در این صورت نباید به هنگام ادراک ذاتت که همواره این ادراک وجود دارد، تو از آن غایب بمانی. [همین که به هنگام ادراک ذات، اعضا و امور برزخی در میان مدرک وجود ندارد، نشان می‌دهد که این قبیل امور مادی و برزخی جزء ذات ادراکی نیستند].

شبیهِ چنین بیانی را ابن‌سینا در بحث «انسان معلق» مطرح کرده است که اگر انسان به یکباره در هوای طلق و معتدل معلق در فضا خلق شود، به گونه‌ای که در آن میان، هیچ احساس برونی و بدنی نداشته باشد، باز خود را خواهد یافت و «من» خود را درک خواهد کرد. همین احساس خود نشان از آن دارد که ذات انسان امری مجرد - نه مادی - است؛ چراکه اگر امری مادی می‌بود، نمی‌بایست در هوای طلق که از بدن و ماده کاملاً غیبت نموده، خود را درک می‌کرد؛ در حالی که در چنین شرایطی نیز خود را درک و به خود اشاره می‌کند.^۳

پس از آنکه روشن شد ذات و نفس انسان، امری است که از خود غیبت ندارد و در عین حال، امر برزخی و ظلمانی نیست و امور ظلمانی نیز در آن وجود ندارد، شیخ اشراق به کیفیت جوهری نفس می‌پردازد تا بر بساطت نفس تأکید بیشتری نماید. به گمان سهروردی، جوهریت در فضای مأنوس مشائی، با بساطت نفس همخوانی نداشته، قابل جمع نیستند. سهروردی با عنایت بدین نکته، جوهر بودن نفس را به گونه‌ای تحلیل می‌کند که بر نفس ادراکی، امری افزوده نگردد و بدین شیوه، بساطت نفس و هویت نوری آن را حفظ نماید.

۱. شیخ اشراق از اینجا کم‌کم تلاش می‌کند که وجود نوری را تثبیت نماید.

۲. هیئت در اینجا، به معنای مطلق اعراض است، البته غیر از نور عرضی همچون نور آفتاب که جزو هیئت‌های نوری است. همه اعراض، مثل سفیدی و سیاهی، از هیئات ظلمانی هستند و مراد از برازخ، اجسام مادی است که شرح

۳. نک: اشارات، ج ۲، نمط سوم، ص ۲۹۲.

خواهیم داد.

وی می‌گوید: اگر مراد از این جوهریت، قائم به نفس بودن باشد، چنین امری ورای حقیقتِ مدرک نیست. اینکه چیزی به نام ذات داشته باشیم و چیزی هم قائم به ذات که ورای ذات باشد، وجود ندارد و در روند ادراکی نیز چنین پدیدهٔ دوگانه‌ای به چشم نمی‌خورد. آنچه کمال استقلالی و قوامی (قائم به ذات بودن) دارد، خود ذات است که در استقلالش به امری ورای خود نیازمند نیست.^۱

اما اگر مراد از جوهر، لا فی موضوع بودن یا لا فی محل بودن باشد، جوهر، امری سلبی خواهد بود، نه امری ایجابی و مستقل که بتواند ذات انسان را تشکیل دهد. و اگر مراد از آن امری مجهول باشد، نباید بتوان ذات خود را که منوط به یک حقیقت مجهولی است - بنا به فرض - دریافت، در حالی که ما ذات خود را درک می‌کنیم. بنابراین، نباید جوهر ذات ما امری مجهول و مبهم باشد، و با همین بیان می‌توان هرگونه جزء مجهول را از حقیقت نفس منتفی دانست.

خلاصه اینکه انسان نسبت به خود علم حضوری دارد، و این علم حضوری، اولاً به امر برزخی یا امری مادی تعلق نگرفته است که بخشی از آن در فرآیند درک، مخفی باقی مانده باشد؛ ثانیاً در این ادراک بسیط جوهریتی هم به صورت مستقل در حقیقت ذات انسان نمی‌یابیم. آنچه باقی می‌ماند همان درکی است که نفس انسان نسبت به خود دارد؛ نتیجه اینکه تمام حقیقت انسان، امری بسیط و ادراکی است که فرد از خود دارد. آنچه به فرد تعین می‌بخشد و «من» انسانی او را تشکیل می‌دهد، همان امر بسیط ادراکی است. بیان شیخ اشراق در مورد جوهریت نفس چنین است:

و الجوهرية اذا كانت کمال ماهيتها او تؤخذ عبارة عن سلب الموضوع او المحل، لیست بأمر مستقل یكون ذاتک نفسها هی. و إن اخذت الجوهرية معنی مجهولا و ادركت ذاتک لا بأمر زائد ادراکا مستمرا، فلیست الجوهرية الغایبة عنک کل ذاتک و لا جزء ذاتک. فاذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به أنت إلا شیئا مدرکا لذاته و هو «أنائیک». و فیه شارکک کل من ادرك ذاته و أنائیکه. فالمدرکیة إذن لیست بصفة و لا أمر زائد، کیف ما کان و لیست جزءاً لأنائیک، فیبقى الجزء الآخر مجهولا حیث، اذا کان وراء المدرکیة و الشاعریة، فیکون مجهولا، و لا یكون من ذاتک

۱. سرانجام شیخ اشراق در چندین مورد (ص ۷۰، ج ۲، و ص ۱۴۹ و ص ۱۸۸، ج ۱ از مجموعه مصنفات) این بیان از جوهریت را می‌پسندد؛ اما این تحلیل وی که جوهریت را در خارج، معنا نموده است، با مبنای ایشان که جوهریت را امری ذهنی همچون معقول ثانی منطقی می‌داند، همخوانی ندارد.