

درآمدی بر

هستی‌شناسی شیخ اشراق

مسعود امید

است که ظهور زاید بر حقیقتش می‌باشد.^(۲)

در توضیح نظر سهروردی می‌توان چنین گفت که: نور چیزی جز ظهور نیست همانگونه که ظهور نیز چیزی جز واقعیت نور نمی‌باشند. ظهور چیزی نیست که بتوان آن را یک نوع صفت زاید بر ذات نور بشمار آورد. زیرا اگر ظهور، صفت زائد بر ذات نور بشمار آید، لازمه‌اش این خواهد بود که نور در مرحله ذات خود و با قطع نظر از صفت ظهور فاقد هر گونه ظهور بوده باشد. در حالی که نور به هیچ وجه و در هیچ مرحله فاقد ظهور نبوده و پیوسته هم خود روشن است و هم غیر خود را روشن می‌نماید. مفهوم ظهور مانند مفهوم وجود یک مفهوم بدیهی است و بی‌نیاز از تعریف است. چرا که وقتی چیزی «ظاهر بالذات» و «مظهر للغير» بوده باشد، ظاهر کننده‌ای برای آن نمی‌توان در نظر گرفت؛ چون خود بخود ظاهر است. همچنین چیزی که ظاهر بالذات و مظهر للغير است ناچار باید یک امر بسیط بشمار آید و از جنس و فصل بر کنار باشد. زیرا جنس عبارت است از یک ماهیت مبهم که تنها به واسطه فصل تحصیل می‌پذیرد. اکنون اگر نور که ظاهر بالذات و مظهر للغير است از جنس که یک ماهیت مبهم و ناقص بشمار می‌آید، برکنار نباشد، لازمه آن این است که در این مرحله ظاهر بالذات نبوده و در ظهور خود

محور و موضوع هستی‌شناسی شیخ اشراق «نور» می‌باشد. بنابراین آراء و نظرات هستی‌شناختی شیخ، حول محور «نور» خواهد بود و برای آشنایی با این آراء باید به تفسیرها و تبیینهای شیخ در این مورد پرداخت، نخستین گام را از «مفهوم نور» آغاز می‌کنیم.

لازم به ذکر است که مباحث هستی‌شناسی که در این نوشتار مورد بحث واقع شده است، عبارتند از مسئله «نور»، «نورالانوار» و «انوار قاهره». مبحث عالم مثال و طبیعت یا عالم مظلم نیازمند نوشتار دیگری است.

مفهوم نور

شیخ اشراق در توصیف مفهوم نور نخست به ارائه ملاک بداهت از نظر خود می‌پردازد و آنگاه مفهوم نور را واجد این ملاک می‌داند. وی چنین می‌نویسد: اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد آنگاه باید خود آن، ظاهر و آشکار باشد، و در عالم چیزی اظهر و آشکارتر از نور نیست پس بنابراین چیزی از نور، بی‌نیازتر نسبت به تعریف نیست.^(۱) در جای دیگر شیخ در تبیین بیشتر مسئله چنین می‌گوید: هر گاه بخواهی برای مطلق نور ضابطه بیابی آن ضابطه این است: نور امری است که در حقیقت نفس خود ظاهر و ظاهر کننده موجودات دیگر بوده و آن فی‌نفسه ظاهرتر از هر چیزی

۱ - مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۰۶.

۲ - همان، ص ۱۱۳.

نیازمند غیر باشد. وقتی نور دارای جنس نباشد دارای فصل نیز نخواهد بود؛ زیرا نقش فصل تنها در صحنه وجود جنس، آشکار می‌گردد.

اکنون که معلوم شد نور دارای جنس و فصل نمی‌باشد این مسئله نیز آشکار می‌گردد که حقیقت نور دارای حد نیز نمی‌باشد. زیرا حد حقیقی از جنس و فصل ترکیب یافته و چیزی که جنس و فصل ندارد به هیچ وجه نمی‌تواند از حد حقیقی برخوردار باشد.

همچنین دلیل دیگر در تعریف نداشتن نور این است که، مسلم است که اگر چیزی از همه اشیاء ظاهرتر باشد معرف و ظاهرکننده‌ای نخواهد داشت؛ زیرا یکی از شرایط عمده و اساسی معرف این است که از شیء مورد تعریف ظاهرتر و آشکارتر باشد و می‌دانیم که ظاهرتر از مفهوم نور، نداریم.^(۳)

بنابراین برای درک دقیق مفهوم نور باید متوجه عنصر «ظهور» بود و بخطا نباید ذهن ما در بکار بردن این مفهوم سراغ نور حسی برود. ظهور، مفهومی است بدیهی که عرض عریضی دارد و حتی شامل نور حسی نیز می‌گردد. برای مثال ظهور ذات و خود یک موجود مانند انسان، برای او یا ظهور و آشکارگی مفاهیم و صور علمیه برای انسان و ... از این قبیل است که در ذیل مفهوم ظهور قرار می‌گیرند. سه‌رودی همچنین در مورد نور حسی یا عارضی چنین می‌گوید: ظهور انوار عارضی (حسی) نیز به امری زائد بر آنها نمی‌باشد تا لازم آید فی‌نفسه خفی باشد و بلکه ظهور آنها نیز از ناحیه حقیقت ذات آنها می‌باشد و چنین نیست که نخست نوری حاصل گردد و سپس آن را ظهور و روشنایی، عارض و ملازم شود تا اینکه لازم آید در حد خود، نور نباشد و در نتیجه چیزی دیگر او را ظاهر کند چرا که این امر محال است و بلکه هر نور عارضی نیز خود ظاهر است و ظهور او عبارت از نوریت او می‌باشد. و نه آنچنان است که توهم شده و گفته می‌شود که نور آفتاب را بینایی ما ظاهر و روشن می‌کند، بلکه ظهور نور آفتاب عبارت از «نوریت» او است و حتی

توجه برای درک دقیق مفهوم نور باید متوجه عنصر «ظهور» بود و بخطا نباید ذهن ما در بکار بردن این مفهوم سراغ نور حسی برود. ظهور، مفهومی است بدیهی که عرض عریضی دارد و حتی شامل نور حسی نیز می‌گردد.

هرگاه همه مردمان و صاحبان حس نابود گردند نیز نوریت نور آفتاب تباہ و محو و معدوم نخواهد شد^(۴). بدین ترتیب نور حسی نیز از مصادیق نور و مطلق ظهور است. پس باید گفت که مفهوم ظهور شامل گستره وسیعی از قبیل ظهور ادراکی (شهودی، ذهنی) و عینی می‌گردد.

ممکن است در اینجا پرسشی در مورد نور حسی به نظر برسد بدین ترتیب که: مادر تحقیقات فیزیکی و تجربی که در مورد نور انجام گرفته است به اوصافی از قبیل ذره‌ای یا موجی بودن نور یا انکسار و انعکاس آن و نیز مباحثی چون سرعت نور و تابش آن از اجسام مختلف و ... بر می‌خوریم لیکن هیچگاه با وصف «ظهور» برخورد نمی‌کنیم و از اینرو چگونه می‌توان نور حسی را تحت این مقوله قرارداد و در مورد آن به بحث و بررسی پرداخت. اگر چنین وصفی در نور بود چرا در علوم تجربی از آن سخنی به میان نمی‌آید. بطور خلاصه در پاسخ باید گفت که یک واقعیت از جهات و حیثیات مختلف می‌تواند مورد مطالعه علوم گوناگون واقع گردد مانند عکسهای مختلفی که از یک ساختمان از جهات مختلف آن برداشته می‌شود. پس در عالم خارج، واقعیت از زوایای متعددی که در آنها بسط یافته است می‌تواند مورد تحقیق واقع شود. پس نور از جهت اوصاف حسی خود از قبیل سرعت، انکسار، انعکاس و ... در دانش فیزیک مورد تحقیق خواهد بود؛ لیکن اوصاف نور بر همین اوصاف و جهات محسوس خلاصه نمی‌شود، بلکه دارای ویژگیها و زوایای غیر حسی نیز می‌باشد که عقل می‌تواند بخشی از آنها را دریابد، اوصافی مانند علت بودن یا معلول بودن، واجب یا ممکن بودن و ... از این قبیلند. از جمله اوصافی که عقل در تحلیل خود از نور حسی بدان می‌رسد و کشف می‌کند، وصف ظهور است که وصفی عقلی بشمار می‌آید^(۵) این وصف از آن خود نور حسی است لکن با تأمل فلسفی و عقلانی حاصل شده است نه نگاه تجربی. به بیان دیگر این وصف با عینک فلسفه مکشوف شده است نه عینک تجربه، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نور حسی می‌تواند تحت مقوله ظهور یا نور مورد بحث قرار بگیرد لیکن برای چنین تأملات ویژه‌ای باید از حوزه علوم تجربی خارج شده و وارد حیطه فلسفه گردید.

۳ - شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سه‌رودی، ص ۷۴، ۷۳ و؛
انواریه، نظام‌الندین هروی، امیرکبیر، سال ۶۳، ص ۲۰.
۴ - مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراف، ص ۱۱۴.
۵ - انواریه، ص ۲۰.

الف) نور و ظلمت:

مقابل مفهوم نور، ظلمت است. لیکن تقابل نور و ظلمت چه قسم تقابلی است؟ مشائیان معتقدند که تقابل میان نور و ظلمت، تقابل عدم و ملکه است. یعنی ظلمت، عدم نور در مورد چیزی است که شأن آن این است که قابل نورانیت باشد. پس ظلمت آنگاه مقابل نور است که وجود ملکه نورانیت در شیء موجود باشد لکن بالفعل منور نباشد. برای مثال سکون، عدم حرکت شیء است لکن آنگاه که شیء امکان و ملکه حرکت را داشته باشد و آلا در آن شیء سکون مقابل حرکت واقع نمی‌شود. از اینرو نمی‌توان در مورد واجب الوجود گفت که ساکن است چرا که شأن حرکت در واجب الوجود نیست تا عدم آن را، به او نسبت دهیم. پس هیچیک از دو مقابل در مورد واجب صدق نمی‌کند چون شرط چنین تقابلی در واجب الوجود، وجود ندارد. ولی از نظر سهروردی ظلمت چیزی جز عدم نور نمی‌باشد همین و بس و از نوع اعدامی نیست که در آنها وجود ملکه و شأن چیزی شرط باشد.

وقتی که به چیزی عنوان ظلمت اطلاق می‌شود بدین معنی نیست که آن چیز شأن نورانیت را دارد، لکن حالا بی‌نور است. بلکه بدین معنی است که نقص ظلمت و عدم امکان نور با آن همراه و ملازم است. به بیان دیگر اگر چیزی مظلم شد یا عنوان ظلمت یافت در ذات خود عدم النور است. پس اگر چیزی چنین شد یعنی اگر ذاتاً نور نباشد اساساً ملکه یا شأن نورانی شدن برای او معنا ندارد. پس عدم النور را که ما به شیء نسبت می‌دهیم عدم ملکه نخواهد بود بلکه عدم مطلق است. نکته‌ای که باید بدان توجه داشت اینکه همانگونه که مراد از نور، مطلق نور و مطلق ظهور است در مقابل، مراد از ظلمت، مطلق عدم النور و مطلق عدم الظهور می‌باشد نه آنکه مراد عدم نور حسی باشد.^(۶)

به نظر می‌رسد با توجه به مباحثی که پس از این عنوان خواهد شد بتوان گفت تقابل بین نور و ظهور با ظلمت و عدم الظهور، در زمره تقابل شیء با مرز خود باشد یا تقابل محتوا با شکل و قالب، که مرز آن است. نور، محتوای هستی است و ظلمت مرز آن و قالب آن؛ پس این تقابل، تقابل جدیدی خواهد بود (مانند تقابل وجود و ماهیت که در آن ماهیت حد و قالب، وجود است).

ب) منشأ انتزاع مفهوم ظهور یا نور

و عدم ظهور یا ظلمت:

سهروردی در مورد منشأ انتزاع مفهوم ظهور بحث مستقلی را مطرح نساخته است؛ لیکن از مفاد برخی آراء او

می‌توان به پاسخ این پرسش نائل آمد.

می‌دانیم که سهروردی تأکید بسیار زیادی بر مسئله علم حضوری انسان بخود دارد و سرآغاز معرفت شناسی خود را چنین دانشی قرار داده‌است. همچنین وی این نوع معرفت را مطمئنترین و نزدیکترین نوع معرفت به انسان می‌انگارد. از طرف دیگر سهروردی در مورد علم حضوری نفس بخود، تعبیر «ظهور» را بکار می‌برد و می‌گوید انسان از

در تقسیم دیگر
شیخ می‌گوید: نور
تقسیم می‌شود به
«نور فی نفس لِنَفْسِهِ»
و «نِسْر فِی نَفْسِ نَفْسِهِ
لِغَیْرِهِ». مراد از
فی نفس یعنی اینکه
در نفس الامر اشراق
می‌کند و واجد اشراق
و پرتو افشانی است.
مثلاً اشراق نفس در
مورد موضوعی، برای
ادراک آن.

خود غافل نبوده و برای خود ظهور دارد؛ و بلکه ذات خود انسان عین ظهور است.^(۷) از اینرو می‌توان منشأ انتزاع مفهوم ظهور را علم حضوری نفس بخود دانست. به بیان دیگر ظهور مفهومی نیست که از عالم محسوسات به ذهن برسد بلکه ذهن این مفهوم را در سایه علم حضوری نفس بخود که عین ظهور و آشکارگی است به دست آورد. عدم ظهور یا ظلمت نیز در حیطه علم حضوری قابل درک است.

سهروردی می‌گوید که واقعیات زیادی هستند که برای ما همانند ذات ما ظاهر نیستند و از ما پوشیده می‌باشند و این امر به نحو شهود درونی درک می‌شود. مانند عدم ظهور برازخ یا اجسام که به هیچ وجه مانند ذات ما برای ما، ظهور ندارند^(۸) و از همین تفسیر و تبیین خاص می‌توان به مفهوم عدم ظهور یا ظلمت نیز واصل شد و می‌توان پذیرفت که عدم ظهور نیز مفهومی است که ریشه در دانش حضوری دارد.

ج) معرفت شناسی مفهوم ظهور:

در معرفت شناسی مفهوم ظهور باید به دو پرسش پرداخت.

۶ - همان، ص ۱۰۸، ۱۰۷ و: شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی و ملاصدرا شیرازی، ص ۲۸۶ و: شرح حکمة الاشراق، شهرزوری، ص ۳۸۹.

۷ - مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱۴، ۱۱۰.

۸ - همان، ص ۳۸۹.

اولاً مفهوم ظهور در تقسیم‌بندی مفاهیم در کدام دسته قرار می‌گیرد.

ثانیاً رابطه این مفهوم با واقعیت چیست و نحوه وجود و واقعیت این مفهوم چگونه است؟ به نظر می‌رسد در پاسخ به پرسش اول و تحلیل آن، پاسخ پرسش دوم نیز خودبخود روشن خواهد شد.

از نظر سهروردی مفاهیم بر دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱ - مفاهیم عینی.

۲ - مفاهیم ذهنی.

مفاهیم عینی مفاهیم یا محمولاتی هستند که علاوه بر عالم خارج صورتی در عقل دارند مانند سیاهی، سفیدی و حرکت؛ و مفاهیم یا اوصاف ذهنی محمولاتی هستند که وجود آنها در خارج نباشد مگر همان وجود آنها در ذهن و آنها را بجز در ذهن وجودی نباشد.^(۹)

سهروردی در آثار متعدد خود اوصافی را برای مفاهیم

ذهنی یا معقولات ثانی بر شمرده

است که می‌توان بعنوان ملاک تمایز بین این نوع از معقولات با معقولات عینی یا مفاهیم عینی بشمار آید و از این طریق می‌توان به تفکیک مفاهیم، و عینی یا ذهنی بودن آنها حکم کرد. اوصافی که سهروردی بر شمرده است بدین ترتیب است:^(۱۰)

۱ - تنها در ذهن، زاید بر ماهیت بوده و بر آنها اضافه می‌شوند.

۲ - حدی ندارند جز همان حقایق عینی که بر آنها مرتب می‌شوند.

۳ - در خارج دارای ذوات عینی نیستند.

۴ - اموری هستند که از وقوع آنها و تحقق آنها در خارج، تکرار آنها لازم می‌آید.

۵ - اعم از مفاهیم دیگر هستند.

۶ - قابل حمل بر امور متعدد می‌باشند.

۷ - فقط در ذهن موجودند.

۸ - بطور مستقل در خارج از ذهن وجود ندارند.

۹ - اجزاء ماهیت عینی نیستند.

۱۰ - قابل اشاره حسی نمی‌باشند.

با وجود اینکه برخی از این ملاکها قابل برگشت به همدیگر بوده و یا لازم و ملزوم هم هستند لیکن بطور جداگانه هر یک از آنها در مورد مفهوم ظهور، مورد بررسی قرار می‌گیرند. با تأمل در مفهوم ظهور، این ویژگیها را می‌توان در آن یافت و از اینرو می‌توان این مفهوم را در زمره اعتبارات عقلی یا مفاهیم ذهنی بشمار آورد:

۱ - محمول یا وصف ظهور امری زاید بر ماهیت خارجی نیست. همانگونه که خود شیخ می‌گوید: «ظهور انوار عارضه به امری زائد بر آنها نباشد» یا می‌گوید: «تو را نرسد که بگویی آئیت یا ذات من چیزی است که ظهور لازمه آن است، بلکه آئیت تو عبارت از نفس ظهور و نوریت است»^(۱۱)؛ و این تنها ذهن است که در موطن خود بین شیء و ظهور، تفکیک نموده و ظهور را زائد بر آن و غیر آن قلمداد می‌کند و بر آن حمل می‌کند مانند اینکه: «وجود نفس من ظاهر است»، «وجود انوار عارضه ظهور دارند». پس در عالم خارج ظهور عین وجود خارجی است و غیریت و زیادت آن تنها در ذهن حاصل می‌گردد.

۲ - وصف ظهور دارای حد و جنس و فصل نیست.

چنانکه خود شیخ نیز این مفهوم را روشنترین و آشکارترین مفاهیم می‌خواند و چنین مفهومی فاقد تعریف حقیقی و جنس و فصل است.^(۱۲) این مفهوم ناظر

به حد شیء نیست تا جنس و فصل داشته باشد بلکه ناظر به صرف حقیقت عینی شیء است؛ تعریف و مفاد مفهوم ظهور، همان شیء خارجی و تمامیت وجود آن شیء است. برای مثال وقتی می‌گوییم الف ظهور دارد. ظهور یعنی خود حقیقت عینی الف.

۳ - در ازاء مفهوم ظهور، ذات

معینی وجود ندارد به همان صورتی

که در ازاء مفهوم انسان، درخت و... چنین افراد و ذواتی عینی و معین، تحقق دارند. وقتی می‌گوییم الف ظاهر است. چنین نیست که همانگونه که در ازاء مفهوم الف ذات عینی مشخصی وجود دارد در ازاء مفهوم ظهور نیز، چنین ذاتی در کنار الف، محقق و موجود باشد. مانند دو ذات عینی میز و سفیدی.

۴ - مفهوم ظهور بگونه‌ای است که اگر برای آن وجودی عینی و معین فرض شود، دچار تسلسل خواهیم شد و باید وقوع واقعیات بی‌نهایتی را بپذیریم، بدین ترتیب که: اگر ظهور در این قضیه «الف ظاهر است»، وصفی عینی و ذاتی معین و موجود در کنار الف و زاید بر آن باشد آنگاه خود این وصف عینی یکی از موجودات و

مشائیان معتقدند که تقابل میان نور و ظلمت، تقابل عدم و ملکه است. یعنی ظلمت، عدم نور در مورد چیزی است که شأن آن این است که قابل نورانیت باشد.

۹ - همان، ج ۱، التلویحات، ص ۲۱، و: حکمة‌الاشراق، ص ۷۱، ۶۴.

۱۰ - همان، ج ۱، التلویحات، ص ۲۱، ۲۵، ۳۶۴؛ ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۷۲، ۷۱، ۶۴؛ ج ۳، بستان‌القلوب، ص ۳۵۸.

۱۱ - همان، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۴، ۱۱۳.

۱۲ - همان، ص ۱۰۶.

بی‌نیاز از محل است و آن همان جوهر غاسق (جوهر جسمانی) است و یا چنان است که هیئت و عرض برای غیر خود است و آن همان هیئت ظلمانی (مقولات عرضی) است. خود جوهر غاسق یا برزخ نیز بر دو قسم است. قسم اول برزخی که نور از آن منتفی و زایل می‌شود مانند سنگ و قسم دوم برزخی که نور از آن زایل نمی‌گردد و نور آن دائمی است مانند آفتاب و ستارگان. در تقسیم دیگر شیخ می‌گوید نور تقسیم می‌شود به «نور فی نفسه لئسه» و «نور فی نفسه لغيره». مراد از فی نفسه یعنی اینکه در نفس الامر اشراق می‌کند و واجد اشراق و پرتو افشانی است. مثلاً اشراق نفس در مورد موضوعی، برای ادراک آن. باید اضافه کرد؛ از آنجا که نور ملازم با اشراق است دیگر شق ثانوی‌ای در مقابل فی نفسه، بنام فی غیره نخواهیم داشت. عبارت دیگر نور فی غیره نوعی تناقض‌گویی (پارادوکس) است. پس تنها باید گفت نور فی نفسه. مراد از لئسه یعنی اینکه مدرک ذات خود است مانند نور مجرد و لغيره یعنی مدرک ذات خود نیست مانند نور عارض. این تقسیم‌بندیها را می‌توان در نمودار زیر چنین نشان داد:



۱۳ - همان، ص ۱۳۸، ۱۱۷، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۰، ۱۰۷.

اشیاء خواهد بود و از اینرو از دو حال خارج نمی‌باشد یعنی یا نور است و ظاهر و یا ظلمت است و بدون ظهور و چون این وصف موجود، ظاهر است، از آنجا که باز ظهور، یک شی عینی است، می‌توان از این ظهور موجوده ثانوی سؤال کرد که ظاهر است یا ظاهر نیست و باز چون ظاهر می‌باشد برای بار دیگر همین پرسش تکرار خواهد شد و خارج از ظهور و عدم ظهور نخواهد بود و همینطور سلسله‌وار این حالت تکرار خواهد شد.

۵ - عمومیت و شمول مفهوم ظهور بیش از مفاهیمی از قبیل انسان و... است. ظهور مفهومی است که شامل ذات انسان، عقول طولی، عقول عرضی، انوار عارضی، واجب الوجود و... می‌شود؛ ولی مفهومی مانند انسان تنها شامل حسن و حسین و... می‌گردد و نه اموری مانند عقول و... پس مفهوم ظهور علاوه بر اینکه شامل افراد انسان می‌شود، شامل غیر آنها از قبیل واجب الوجود و... نیز می‌باشد.

۶ - وصف ظهور را می‌توان بر امور متعددی حمل کرد. برای مثال بر واجب الوجود، عقول، ذات انسان و... چنانکه می‌گوییم: واجب الوجود ظاهر است. ذات انسان دارای ظهور است.

۷ - از آنجا که وجود متعینی در خارج ندارد، پس موطن آن ذهن است.

۸ - ظهور از وجود مستقل و مُنحازی در خارج برخوردار نیست. انسان وجود مستقل منحازی در خارج دارد، ولی ظهور چنین نیست.

۹ - ظهور جزئی از حقیقت عینی خارجی نیست. همانگونه که رنگ یا شکل جزئی از ماهیت شیء خارجی است.

۱۰ - از آنجا که ظهور، ذات معین خارجی ندارد و جزء شی خارجی هم نیست از اینرو با حواس نمی‌توان آن را درک کرد.

د) تقسیمات نور:

سهروردی می‌نویسد: (۱۳) شیء بگونه‌ای است که یا حقیقت ذاتش نور است یا حقیقت ذاتش نور نیست. و در حالت نخست، نور یا بگونه‌ای است که عارض بر غیر نبوده و همان نور محض و مجرد است و یا بگونه‌ای است که عارض بر غیر می‌باشد که بر دو قسم است: عارض بر اجسام و عارض بر انوار مجرد. نور مجرد و محض، محسوس و در جهت نیست ولی نور عارض بر اجسام، محسوس و در جهت است. در حالت دوم، یعنی وقتی که شیء حقیقت ذاتش نور نیست (مظلم)، یا چنان است که

جهت مفهومی آن، که همان مفهوم نور است. دوم اعتبار و جهت ظهور آن برای عقل که امری حقیقی و عینی است و همان ظهور عینی می‌باشد. پس نور مجازی هم به نور حقیقی برمی‌گردد.^(۱۴)

حقیقت نور

پس از بیان مباحثی در مورد مفهوم نور و ظهور، حال نوبت به مقام تأمل و تحقیق در حقیقت نور از نظر سهروردی می‌رسد.

ه) مفهوم نور، متواطی یا مُشکک:

یکی از تقسیماتی که در مورد مفهوم کلی انجام گرفته است این است که کلی یا متواطی است و یا مشکک. سهروردی نیز از جمله کسانی است که این تقسیم را در مورد معنی کلی که وی آنرا معنی عام می‌خواند مطرح ساخته و درباره آن سخن گفته است این فیلسوف معنی عام یا کلی را به دو قسم تقسیم کرده که عبارتند از:

۱- کلی متواطی.

۲- کلی مشکک.

الف) اصالت نور یا ظلمت:

مراد از اصالت در عنوان فوق یعنی «مبدئیت برای وجود و هستیها» است. پس می‌توان پرسش اصلی را چنین طرح کرد که آیا در دار هستی و عوالم وجود آنچه که مبدأ پیدایش و تحقق موجودات می‌باشد و هستی آنها در گرو و امدار آن است نور است یا ظلمت؟ نقش اصلی را در دار هستی نور بازی می‌کند یا ظلمت؟ از نظر سهروردی از آنجا که نور عین کمال و دارایی و فعلیت است و در مقابل، ظلمت عین نقص، نداشتن و فقدان می‌باشد، پس نور است «که مبدأ و نظم بخش سراسر عالم وجود است و این نور است که مبدئی وجودی است.»^(۱۶) پس هستی، داری بی‌واسطه یا باواسطه، در گرو نور و نورانیت می‌باشد.

از نظر سهروردی ظلمت چیزی جز عدم نور نمی‌باشد همین و بس و از نوع اعدامی نیست که در آنها وجود ملکه و شأن چیزی شرط باشد.

ب) نفی ثنویت:

با توجه به اینکه سهروردی مبدأ اثر و تحقق را در هستی، فقط نور می‌داند؛ کاملاً آشکار می‌شود که سهروردی قائل به ثنویت فلسفی عام نیست. پدیده‌ها و موجودات هستی تنها از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و امدار یک حقیقت هستند و آن فقط نور است. از آنجا که «نور» هست، موجودیت انسان و درخت و... محقق است و اصالت صرفاً با نور است. علاوه بر این سهروردی ثنویت فلسفی خاص را نیز بشدت منکر است و دو خدایی را اعتقادی فاسد می‌داند.^(۱۷) ثنویت فلسفی عام، اعم از ثنویت فلسفی خاص است و شامل تمام موجودات، اعم از واجب و ممکن می‌شود. یعنی در مورد تمام موجودات و حتی خدا هم این پرسش فلسفی قابل طرح است که اصالت در آنها با نور است یا با ظلمت. ولی ثنویت فلسفی خاص فقط در مورد ممکنات و معلولات است بدین ترتیب که آیا دارای یک مبدأ وجود هستند یا دارای دو علت می‌باشند.

قسم اول عبارت است از یک مفهوم عام یا کلی که صدق آن بر امور کثیر یکسان و یکنواخت می‌باشد؛ مانند معنی چهار که بر تمام موارد خاص خود بگونه‌ای یکسان و یکنواخت صادق می‌باشد. سهروردی این معنی را «عام‌متساق» و هریک از موارد جزئی و خاص آن را «شاخصه» نام گذاشته است. قسم دوم عبارت است از یک معنی عام و کلی که صدق آن بر موارد خاص خود یکسان نبوده و با تفاوتی که حاکی از نوعی نقص و کمال است، صورت می‌پذیرد. مانند معنی سفیدی که در مورد برف و دندان فیل و... بگونه‌ای یکسان و متساوی صادق نمی‌باشد یا مانند مفهوم حرارت. سهروردی این معنی را «عام متفاوت» نام گذاشته است.^(۱۵)

حال باید به این نکته توجه داشت که آیا مفهوم کلی نور، متواطی است یا مشکک؟ با توجه به تعاریف فوق نور یک مفهوم مشکک خواهد بود چرا که این معنا و مفهوم در مورد مصادیق مختلف به یکسان و بدون تفاوت صدق نمی‌کند بلکه در مورد مصادیق مختلفی از قبیل نور واجب، نور عقل، نور آفتاب، نور نفس و... با تفاوت و اختلاف صدق می‌کند. نحوه صدق نور بر نور عقل متفاوت از نحوه صدق آن بر نور آفتاب است. گویی در حمل نور بر عقل درجه‌ای شدید از معنای نورانیت و ظهور بر آن صدق می‌کند و در حمل نور بر نور آفتاب درجه‌ای ضعیف از معنای نورانیت و ظهور، صدق می‌کند.

۱۴ - همان، ص ۱۰۷.

۱۵ - شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۲۷۴.

۱۶ - مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ۱۲۶.

۱۷ - مجموعه مصنفات، ج ۳، الواح عمادی، ص ۱۸۵.

ج) نور، حقیقت واحدی دارای شدت و ضعف:

نور حقیقت واحدی است که هیچ اختلافی از جهت نوریت در آن وجود ندارد. این حقیقت واحد در عین وحدت خود دارای شدت و ضعف و کمال و نقص است. بدین معنی که دو حقیقت موجود نوری در عین حال که در نوریت واحدند و یکسان، لیکن در شدت و ضعف نورانیت و ظهور با همدیگر اختلاف دارند. مثلاً انوار مجرد مانند عقول و نفوس از جهت نورانیت واحدند لیکن از جهت درجه نوریت دارای شدت و ضعف و کمال و نقص هستند. یا مثال دیگر: نور آفتاب و نور شمع که در نوریت مشترک هستند لیکن اختلاف آنها در شدت و ضعف نور است. به بیان دقیق‌تر حقیقت نور و آنچه که این حقیقت آن را محقق می‌سازد و ایجاد می‌کند مشکک بوده و واجد شدت و ضعف می‌باشند.

جوهر و ماهیات عالم نیز که بواسطه نور محقق می‌شوند، از این قاعده مستثنی نیستند. این فیلسوف در آثار خود روی این سخن تأکید می‌کند که در مقوله جوهر، همه انحاء تشکیک مانند

تقدم و تأخر، شدت و ضعف و کمال و نقص، تحقق‌پذیر می‌باشد و این خود یکی از انواع آشکار تمایز و تفاوت میان آنها بشمار می‌آید.

در نظر سهروردی جوهر عالم جسم و جسمانی نسبت به جوهر عالم عقول و مفارقات همانند سایه‌ها نسبت به اجسام می‌باشند یعنی همانگونه که جسم نسبت به سایه خود اقدم و اکمل می‌باشد، جوهر عالم عقول و مفارقات نیز نسبت به جوهر این جهان اقدم و اکمل می‌باشند. این نوع تشکیک را که مطرح شد، باید تشکیک طولی نامید.

علاوه بر این سهروردی دامنه تشکیک را از این هم فراتر برده است که می‌توان آن را تشکیک عرضی نام نهاد بدین ترتیب که:

اولاً سهروردی بر این عقیده است که بطور مثال حیوان بعنوان یک موجود جوهری می‌تواند از حیوان دیگر شدیدتر باشد این سخن در مورد انسان نیز صادق می‌باشد زیرا در نظر وی یک انسان همانگونه که می‌تواند از انسان دیگر کاملتر باشد می‌تواند از انسان دیگر شدیدتر نیز بشمار آید. وی می‌گوید: کسانی که بکار بردن عنوان اشد و اضعف را درباره حیوان جایز نمی‌دانند در مقام تعریف حیوان بگونه‌ای سخن گفته‌اند که ناچار باید به معنی اشد

و اضعف در این باب اعتراف نمایند. این جماعت در مقام تعریف حیوان گفته‌اند: حیوان موجودی است که حساس و متحرک بالاراده است اکنون اگر این تعریف درست و معتبر بشمار آید ناچار باید گفت موجودی که نفس وی در تحریک قویتر بوده و از حواس بیشتر برخوردار می‌باشد بدون تردید از حساسیت و متحرک بودن بیشتر نیز برخوردار است. کسانی که در میان انواع حیوانات بطور مثال بین نوع انسان و نوع پشه مقایسه بعمل می‌آورند به آسانی در می‌یابند که احساس و تحریک در وجود انسان به مراتب شدیدتر از احساس و تحریک در وجود پشه می‌باشد اکنون اگر حساس و متحرک بالاراده بودن، مقوم حیوان بشمار آید حیوان بودن انسان به مراتب شدیدتر از حیوان بودن پشه خواهد بود. پس آشکار است که سهروردی

همانگونه که مراد از نور، مطلق نور و مطلق ظهور است در مقابل، مراد از ظلمت، مطلق عدم النور و مطلق عدم الظهور می‌باشد نه آنکه مراد عدم نور حسی باشد.

بگونه‌ای صریح اختلاف به شدت و ضعف را در جوهر جهان جایز دانسته است؛ آنچه این فیلسوف راجع به شدت و ضعف در جوهر وجود حیوان ابراز داشته است در مورد سایر جوهر جهان نیز صادق می‌باشد. (۱۸)

ثانیاً سهروردی وقوع تشکیک در آب و آتش و سایر عناصر را نیز مطرح ساخته. (۱۹)

ثالثاً شیخ اشراق حقایق بسیط را مشمول تشکیک ساخته است. در نظر ایشان یک حقیقت بسیط (مانند عالم انوار یا اعراض بسیط از قبیل سیاهی) در مرتبه‌ای کامل و در مرتبه دیگر ناقص است؛ تفاوت میان دو مرتبه تنها به کمال و نقص بوده و هیچ‌گونه امتیاز دیگری در میان آنها دیده نمی‌شود. لازم به یادآوری است که تفاوت میان کامل و ناقص در یک شیء از نوع تفاوت در مفاهیم نمی‌باشد. زیرا مفهوم، حتی مفهوم نور یا وجود از آن جهت که مفهوم هستند، قابل تشکیک نمی‌باشند.

بعلاوه شیخ در آثار خود صریحاً برخی مقولات عرضی را مطرح ساخته و مسئله تشکیک را در مورد آنها پذیرفته است. برای مثال، ایشان مسئله تشکیک را در

۱۸ - شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۲۶۷ و؛ شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، ص ۲۳۷.
۱۹ - شرح حکمة الاشراق، ص ۲۳۷.

مورد مقوله کیف مطرح ساخته و با ذکر مثال سیاهی راجع به مراتب مختلف و متفاوت آن داد سخن داده است.^(۲۰) با بیان این دو نوع تشکیک یعنی تشکیک طولی یا تشکیک بین اموری که رابطه علی و معلولی دارند و تشکیک عرضی یعنی تشکیک بین اموری که رابطه علی و معلولی با هم نداشته و در عرض هم قرار دارند، به نظر می‌رسد سهروردی در صدد ترسیم هستی به صورت حقیقت واحدی است که این حقیقت در بطن خود دارای شدت و ضعف و غلظت و رقت و کمال و نقص است؛ و این حقیقت واحد چیزی جز نور و آثار آن نمی‌باشد.

د) حقیقت نور و انحاء مختلف حقایق:

از نظر سهروردی، چنانکه گذشت، اصالت با نور است. حال باید دید که در صحنه حقیقت نور چه موجوداتی ظهور دارند و چه انحاء از حقایق دارای عینیت هستند و مراتب و جنبه‌های مختلف این حقیقت کدامند. با توجه به مجموع آراء و مبانی سهروردی می‌توان انحاء حقایق را که حقیقت نور در بردارد بدین ترتیب بیان داشت: مرتبه‌ای از

حقیقت نور، وجود نورالانوار است بخشی دیگر از حقیقت نور مربوط به انوار مجرد یعنی عقول و نفوس می‌باشد. بخشی دیگر، مربوط به موجودات مثالی است. مرتبه دیگر از حقیقت نیز عالم مظلم یا جواهر غاسق و هیئات ظلمانی است که محصول حقیقت نور می‌باشد. (نحوه دیگری از واقعیت نیز در حقیقت نور، عینیت دارد که آن را می‌توان حقیقت یا واقعیت اعتباری، نام نهاد. چنانکه پیش از این ذکر شد، سهروردی در مورد این امور، صرفاً منکر وجود مستقل و زائد بر موضوعشان است و آنها را ذوات عینی معینی نمی‌داند؛ نه آنکه این امور را عدم محض و معدوم مطلق قلمداد کند. پس قطعاً این امور نیز به نحوی از انحاء در حوزه واقعیت قرار گرفته و بواسطه حقیقت نور محقق شده‌اند.)

ه) رابطه حقیقت نور و ظلمت

یکی از مسائل مهمی که در مورد آن باید دیدگاه

سهروردی روشن شود، مسئله رابطه و نسبت نور و ظلمت است. برای روشن شدن نظر سهروردی در این مورد باید به تحلیل ظلمت پرداخت. این تحلیل در دو حیطه «هستی‌شناسی» و «معرفت‌شناسی» باید انجام گیرد تا هرچه بیشتر به نسبت نور و ظلمت قرب حاصل شود. از جهت هستی‌شناسی از نظر سهروردی ظلمت عدم‌النور است، فقدان و نبود نور است. در واقع می‌توان گفت ظلمت کناره، لبه و یا مرز نور می‌باشد. آنگاه که هستی نور به اتمام می‌رسد، ظلمت است. همانگونه که وقتی سنگی را در نظر بگیریم، وجود آن در حد خاصی تمام می‌شود و این حوزه محدود، مرز وجود آن را تشکیل می‌دهد یا وقتی کوهی را در نظر بگیریم وجود آن در حد خاصی

تمام می‌شود و مرز وجود آن آشکار می‌گردد. این مرز همان فقدان و نبود سنگ و کوه است و همین فقدان است که شکل و قالب سنگ و کوه را تعیین می‌بخشد و محقق می‌سازد، اما نه تحقیقی معین با ذات مشخص. بنیاد جواهر غاسق و هیئات ظلمانیه همانا غسق (پوشیدگی) و خفا است. این امور خفی بالذات هستند^(۲۱) و شیخ، غسق را امری عدمی می‌داند نه عدم؛ یا

در جای دیگر ظلمت را فقرنور می‌داند^(۲۲) و این همان تعبیر دیگری از مرزگونگی این امور است. یعنی اینها مرزهای حقیقت نور می‌باشند، چراکه «مرز» عدم محض نیست و نیز وجود متعین و ذات عینی مشخصی نیز ندارد، بلکه «عدمی» است یعنی حد و مرز حقیقت نور است. پس جواهر غاسق و هیئات ظلمانی مرزهای حقیقت نور بشمار می‌آیند.

از جهت معرفت‌شناسی، ظلمت مفهومی اعتباری عقلی است. عنوان مظلم را نیز که شیخ به جواهر غاسق و هیئات ظلمانی داده است، مفهومی اعتباری می‌باشد.^(۲۳) که مشتق منه و مبدأ اشتقاق آنها همانا جواهر غاسق و هیئات ظلمانی است. و چنانکه در بحث هستی‌شناسی

می‌توان گفت تقابل بین نور و ظهور با ظلمت و عدم الظهور، در زمره تقابل شی با مرز خود باشد یا تقابل محتوا با شکل و قالب، که مرز آن است. نور، محتوای هستی است و ظلمت مرز آن و قالب آن.

۲۰ - شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۲۶۲، ۲۶۵ و؛

مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۷۳.

۲۱ - همان، ص ۱۰۸.

۲۲ - همان، ۲۳۵، ۱۱۰.

۲۳ - شرح حکمة‌الاشراق، ص ۲۰۱.

ظلمت گذشت، جواهر غاسق و هیئات ظلمانی همان عدم‌النور و مرزهای حقیقت نور هستند. پس باید اذعان داشت که هر آنچه با عنوان جواهر غاسق و هیئات ظلمانی مورد ادراک ذهن قرار می‌گیرد، در واقع منتزع از مرزها و حدود حقیقت نور می‌باشد. مقدار، رنگ (سیاهی، سفیدی) و... همه مفاهیم و صوری هستند که از مرز و حد حقیقت نور حاصل می‌شوند نه نفس حقیقت نور؛ بنابراین می‌توان گفت که این مفاهیم ناظر به حدود و مرزهای حقیقت نورند نه نفس حقیقت نور. این مفاهیم محتوای نور را نمایش نمی‌دهند بلکه قالب نور را عرضه می‌کنند. و می‌دانیم که نفس یک چیز غیر از مرز آن چیز است. همانگونه که خود کوه غیر از قالب و شکل کوه

است یا خود آب غیر از قالب خاص آن است که به واسطه ظرفی خاص حاصل شده است. در نهایت باید گفت که این حقیقت نور است که با پوشش و بازیگریها و فعالیت خود، که در حاق حقیقت او تحقق می‌یابد، به ایجاد مرزها و حدود متنوع می‌پردازد. تموجات حقیقت نور است که قالبها و مرزها را تشکیل می‌دهد و این حدود هستند که جواهر غاسق و هیئات ظلمانی را به نمایش می‌گذارند.

ذات متعین عینی نیست - و بنابراین سنخیت آن نیز از این قسم نخواهد بود - بلکه از نوع رابطه یک حقیقت عینی با مرز و قالب آن است که اساساً آنها هم امور عدمی است. در چنین رابطه‌ای، مرز و قالب شیء، ضرورت خود را از خود شیء می‌گیرد و نه بالعکس. یعنی تا شیئی نباشد، حد و مرزی نیز محقق نخواهد شد. تا کوه نباشد شکل و مرز کوه نیز تحقق نمی‌یابد. تا نوری نباشد، ظلمت ضرورت نمی‌یابد. شاید با مسامحه بتوان این رابطه را رابطه علی و معلولی نامید لیکن بهتر آن است که آن را رابطه «استلزام» یا رابطه «لزوم عینی یکطرفه» بنامیم. بدین معنی که بین نور و ظلمت یک رابطه لزومی یکطرفه وجود دارد که آنهم فقط و فقط از طرف نور به طرف ظلمت است. نور است که درعالم

واقع ظلمت را ایجاد می‌کند و ظلمت‌آفرین است. نور امر وجودی است و ظلمت امر عدمی و می‌دانیم که امر عدمی هرگز موجود و موجب امر وجودی نتواند بود.

بر این اساس باید گفت که سنخیت گاهی بین دو امر وجودی مطرح می‌شود مانند وقتی که به رابطه علی و سنخی میان نورالانوار و عقول و نفوس

می‌پردازیم و گاهی بین یک امر وجودی و یک امر عدمی طرح می‌شود؛ مانند وقتی که به کوه و شکل و مرز آن نظر داریم. سنخیت نور و ظلمت از قسم دوم است. وقتی می‌گوییم بین نور و ظلمت سنخیت وجود دارد یعنی:

اولاً مرتبه‌ای از نور یا مراتبی از آن واجد مرزها و حدودی هستند که مراتب دیگر از چنین مرزهایی برخوردار نیستند و با آنها هماهنگی ندارند.

ثانیاً این مرزها و حدود در رابطه مستقیم با خود نور می‌باشند و نحوه خاص نور است که مرزها و حدود را ایجاد می‌کند و مثلاً حدود جواهر غاسق یا هیئات ظلمانی را ترسیم می‌نماید. به عبارت دیگر این نور است که در پوشش خود به مرتبه‌ای می‌رسد که مرزدار می‌شود و آنگاه این نفس پوشش خود نور است که مرزهای خاص خود را محقق می‌سازد. مرزهایی که دقیقاً حاصل خود نور است. در این نوع سنخیت که نور با مرز خود از آن برخوردار است، نور خود را با امری خارج از حوزه نوریت هماهنگ

مراد از نور مجازی همانا مفهوم نور در عقل است (یا شاید بتوان بطور عام همه مفاهیم واضح و آشکار نزد عقل را نور مجازی نامید) و مراد از نور حقیقی همانا ظهور عینی است.

(و مسئله سنخیت عالم انوار و عالم مظلم:

یکی از معضلات اندیشه سهروردی، که پاسخ مناسبی نیافته، این است که از طرفی شیخ اشراق عالم مظلم را ظلمت می‌داند و عدم‌النور، و از طرف دیگر بین عالم انوار و عالم مظلم به رابطه علی و معلولی اذعان دارد، در حالیکه لازمه وجود رابطه علی و معلولی بین عالم انوار و عالم مظلم وجود سنخیت است. ولی فی‌الواقع بین نور و ظلمت سنخیتی نیست. پس چگونه به رابطه نیاز عالم مظلم به عالم انوار می‌توان اذعان داشت و این رابطه را پذیرفت؟

به نظر می‌رسد بتوان با توجه به تحلیلی که در مورد نسبت و رابطه نور و ظلمت، مطرح شد، راه حلی برای این مسئله بدست آورد. به این ترتیب که رابطه نور نسبت به ظلمت و جهان مظلم از نوع رابطه علی و معلولی میان دو

و هم سنخ نمی‌سازد و لزومی برای این کار نیست. نور می‌پوید و آنگاه مرزدار می‌شود و به حد ظلمت و عدم‌النور می‌رسد و قالب دار می‌شود. لیکن چنین نیست که از در توافق و هماهنگی با مرز و قالب خود برآید، که کاملاً یک امر عدمی است. بین نور و هویت مرزی و قالبی و ظلمانی که چیزی جز بی‌هویتی نیست، سختی نتواند بود. بلکه تنها باید به این بسنده کرد که نور در پویش خود مراتبی را با شدت و ضعف و کمال و نقص و روابط خاص محقق می‌سازد و متناسب با آن مراتب و تعینات مرزهای خاص را احراز می‌کند و بدین ترتیب جهان مظلم را محقق می‌سازد. با این تفسیر و تبیین از رابطه نور و ظلمت به نظر می‌رسد مسئله سختی نیز مانع از پذیرش حصول جهان مظلم از طریق نور، نباشد.

* در هستی، اصالت با نور است. مبدأ پیدایش و هستی انوار مجرد و انوار عارض و جواهر غاسق و هیئات ظلمانی و کلاً تمام موجودات نور است. نورانیت است که در پهنه گسترده و وسیعی، با جوانات متعدد خود هستی‌داری و موجودیت را محقق ساخته است.

* نور دارای حقیقت واحد و مراتب و شؤون مختلف است. اختلاف این حقیقت واحد به شدت و ضعف و کمال و نقص و... می‌باشد.

* مراتب مادون نور نیازمند مراتب مافوق نور هستند. هر آنچه از نور در مراتب مادون وجود دارد و یا لازمه وجود انوار مادون است مانند غواسق و... نیازمند مراتب عالی نور می‌باشد.

* مراتب نور به انوار مجرد و غیر مجرد قابل تقسیم است. این تقسیم‌بندی یک تقسیم‌بندی عینی و واقعی است. چرا که در جهان خارج هر دو قسم از این انوار

نور یک مفهوم مشکک خواهد بود چرا که این معنا و مفهوم در مورد مصادیق مختلف به یکسان و بدون تفاوت صدق نمی‌کند بلکه در مورد مصادیق مختلفی از قبیل نور واجب، نور عقل، نور آفتاب، نور نفس و... با تفاوت و اختلاف صدق می‌کند.

مراتب حقیقت یا هستی

الف) نورالانوار

عالیترین و برترین مرتبه هستی نورالانوار است. اوصاف نورالانوار را سهروردی چنین بیان می‌کند: نورالانوار، نور محیط، قیوم، مقدس، نورا عظم و اعلی است او نور قهار و غنی مطلق است و ورای آن چیز دیگری نمی‌باشد (۲۴).

۱- اثبات وجود نورالانوار:

نخستین پرسش پس از بیان اوصاف نورالانوار، این است که آیا چنین ذاتی در خارج وجود دارد یا نه؟ از اینرو برای اثبات وجود چنین وجود متعالی، باید به استدلال پرداخت. سهروردی بر مبنای خاص خود درصدد اثبات وجود خداوند برآمده است. استدلال سهروردی، با توجه به مبانی خاص او، چنین قابل تفریر است. نخست اصول موضوعه استدلال طرح شده و آنگاه به خود استدلال پرداخته می‌شود.

موجود می‌باشند. (انوار غیرمجرد مانند انوار عارض). در مورد انوار یا نور مجرد هم باید گفت:

اولاً هر علتی باید اشرف و اتم از معلول خود باشد. پس باید انوار عالی از انوار مسادون و لوازم آنها یعنی غواسق و... اشرف و اتم باشند. و آشکار است که اشرفیت آنها به مجرد آنها و اوصاف نقص و کاستی مراتب مادون، از قبیل اوصاف مادی است. پس انوار عالی، مجرد از اوصاف مادی از قبیل مقدار و... می‌باشند.

ثانیاً لازمه وجود مراتب و شدت و ضعف در مراتب، این است که هرچه مراتب نور عالیتر شوند، اوصاف و هستی آنها غنیتر می‌گردد تا بجایی که به مجرد برسند. پس لازمه مراتب و شدت و ضعف آن، مجرد در مراتب عالیتر است.

ثالثاً ما به نحو بدیهی و بالوجدان مصداقی از مصادیق نور مجرد را در خود می‌یابیم که همان نفس ما می‌باشد.

خداوند اقامه کرده است که از آن میان به یکی دیگر از آنها اشاره می‌شود: نفس انسان یک امر مجرد است و می‌دانیم که نفس امری حادث می‌باشد؛ یعنی با تحقق و حدوث بدن ایجاد می‌گردد. پس می‌توان نتیجه گرفت که نفس مجرد انسان ممکن‌الوجود است و آنگاه محتاج مرجح و علتی است تا آن را موجود کند. مرجح نفس، جسم نتواند بود، چراکه جسم اخس از نفس مجرد است و یک چیز نمی‌تواند اشرف از خود را ایجاد کند. علت و مرجح نفس، امری غیرجسم و مجرد خواهد بود و اگر آن مرجح، واجب‌الوجود باشد، مطلوب حاصل است و اگر ممکن‌الوجود باشد، ناچار بنا به محال بودن تسلسل علل، باید به واجب‌الوجود منتهی گردد. (۲۶)

۲ - علم نورالانوار:

علم نورالانوار در دو مقام قابل بحث است. نخست

استدلال: نور مجردی را فرض می‌کنیم. وجود این نور مجرد از دو حال خارج نیست. یا محتاج و نیازمند به غیر نیست و یا نیازمند بغیر خود می‌باشد. در حالت نخست او همان نورالانوار است و این همان مطلوب ماست. در حالت دوم ما با دو صورت مواجه خواهیم بود:

- نخست اینکه این نور مجرد در هستی خود نیازمند مراتب مادون خود از قبیل انوار عارض یا غواسق و... است.

- دیگر اینکه یا محتاج مراتب مافوق خود است که اشرف و اتم از او هستند.

حالت نخست ممکن نیست چراکه:

اولاً انوار مادون و یا جواهر غاسق اخس از نور مجردند و نور مجرد اشرف و اتم از آنها می‌باشد و هرگز در رابطه علی و معلولی ممکن نیست که یک چیز اخس قادر

اساساً چون هیچ شائبه ظلمت و حجاب در وجود نورالانوار راه ندارد و تمام نقائص ظلمات نیز از او زایل است، پس نور الانوار بخود علم دارد. پس بطور خلاصه باید گفت، چون نورالانوار برای خود ظاهر است پس به ذات خود عالم است.

علم به ذات و دوم علم به غیر. سهروردی در اثبات وجود نورالانوار بدین نکته استدلال کرد که وجود نورالانوار، نور محض و عالیترین مرتبه هستی است. و از اینرو به هیچ وجه از خود غایب نیست و برای خود ظهور دارد و ظهور محض برای خود است. اساساً چون هیچ شائبه ظلمت و حجاب در وجود نورالانوار راه ندارد و تمام نقائص ظلمات نیز از او زایل است، پس نور الانوار بخود علم دارد. پس بطور خلاصه باید گفت، چون نورالانوار برای خود ظاهر است پس به ذات خود عالم است. (۲۷) با توجه به مبانی و آراء دیگر شیخ می‌توان دلایل دیگری نیز در

به ایجاد اشرف از خود گردد چراکه فاقد کمالات آن است. ثانیاً اگر نظر به علّیت غواسق باشد، باید گفت که این امور ذاتاً ظلمانی و عدمیند و هرگز توان ایجاد نور و هستی نورانی را ندارند. چراکه بین ایندو سنخیتی وجود ندارد. یکی از مقوله وجدان است و دیگری از مقوله فقدان. پس ضرورتاً باید حالت دیگر را پذیرفت یعنی نور مجرد در هستی خود نیازمند نور مجرد دیگری است که اشرف و اتم از اوست در این حالت دو صورت متصور است یا این رشته علّیت تا بی‌نهایت به صورت تسلسلی ادامه می‌یابد و یا آنکه در نهایت به علت العللی می‌رسد. از آنجا که تسلسل علل در موجودات مترتب و مجتمع باطل است. پس وجود سلسله انوار مجرد تابی‌نهایت امری محال است و باید مبدئی به عنوان علت العلل موجود باشد و او همان نورالانوار است که هیچ نیازی به غیر ندارد و غنی مطلق است. (۲۵)

شیخ اشراق دلایل دیگری نیز برای اثبات وجود

۲۵ - همان، و: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۱۵۰، مقاله سهروردی در مقابل ابن سینا، دکتر یثربی، ص ۱۱۷ و: مجله معرفت، شماره ۱۱، مقاله برهان صدیقین از دیدگاه حکمای مشاء و اشراق و حکمت متعالیه، عزیزمانی، ص ۳۲.

۲۶ - سه رساله از شیخ اشراق (الالواح العمدیه)، نجفقلی حبیبی، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۶، ص ۳۰.
۲۷ - مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۵۰.

علم نورالانوار به ذات خود ترتیب داد. برای مثال نورالانوار دارا و دهنده تمام کمالات موجودات است^(۲۸) و علم بذات یکی از کمالات است. پس خود نورالانوار واجد این کمال است و به ذات خود علم دارد. یا اینکه: سنخیت بین دو موجود لازم می‌آورد که کمالات معلول در علت به نحو اشرف و اتم موجود باشد. پس از آنجا که انسان بخود علم دارد، حتماً علت‌العلل او یعنی نورالانوار نیز بخود علم خواهد داشت و...

در مورد علم نورالانوار بغیر نیز باید گفت نورالانوار محیط بر تمام معلولات است و همه معلولات در سایه وجود او تحقق یافته‌اند و هیچ مانع و حجابی بین او و معلولاتش متصور نیست؛ پس تمام معلولات نزد او حضور و ظهور دارند و خداوند به تمام آنها عالم است. علم خداوند نیز از نوع علم حضوری است.^(۲۹)

۳- نورالانوار و صفات او:

سهروردی معتقد است که نورالانوار نه دارای صفات ظلمانی است و نه دارای صفات نورانی. توضیح اینکه از نظر سهروردی صفات یا عینی و حقیقی هستند یا اعتباری. صفات حقیقی و عینی، صفاتی هستند که هر یک دارای استقلال بوده و زائد بر ذات می‌باشند. ولی صفات اعتباری دارای ذوات مستقلی نبوده و به نحوی از انحاء منتزع از ذات هستند. شیخ اشراق معتقد است که نورالانوار هیچ صفت حقیقی ندارد. در عین حال ایشان برای نورالانوار اضافات فراوانی قائل است مانند اضافه رزاقیت، اضافه مبدئیت، اضافه عالمیت و... و در نهایت می‌گوید که همه این اضافات به یک اضافه بر می‌گردد و آن اضافه مبدئیت است. علاوه بر این شیخ صفات سلبی زیادی را باور دارد مانند آنکه معتقد است نورالانوار جسم نیست، غاسق نیست، ممکن نیست، ذوجهت نیست و... و باز در نهایت همه این صفات سلبی را به یک صفت سلبی یعنی امکان برمی‌گرداند. تمام این صفات اضافی و سلبی جزو صفات اعتباری است و هیچکدام امور عینی مستقل زائد بر ذات نیستند و هیچ نحوه ترکیبی را در ذات الهی لازم نمی‌آورند.^(۳۰)

۴- رابطه نورالانوار و موجودات هستی:

سهروردی از فیلسوفانی است که به وجود موجودات و انوار واسطه معتقد است. یعنی نورالانوار در تحقق عالم هستی نخست واسطه‌هایی را ایجاد نموده و آنگاه بتدریج شبکه عظیم هستی شکل گرفته است. با توجه به این امر ممکن است پرسشی به ذهن برسد، پرسشی که سهروردی

نیز از آن غافل نیست، و آن اینکه آیا در چنین منظومه‌ای از هستی، نورالانوار دچار بُعد مسافت، از مخلوقات خود نیست و یا به عبارت دیگر دچار بُعد هستی شناختی از معلولات نمی‌باشد. البته با قبول این اصل، آیا این بُعد و دوری، سبب نقصان در قدرت الهی و مانعی در راه تأثیر آن در معلولات نمی‌گردد؟

سهروردی در پاسخ می‌گوید که اساساً در عالم، نور محض و مراتب انوار مجرد و مسافت، کاملاً بی‌معنی است. «مسافت» مفهومی است مقداری که مربوط به عالم ظلمانی و جهان مظلّم است و اگر بگویید مراد ما بُعد هستی شناختی است در پاسخ می‌گوید هر موجودی که در مراتب هستی عالیتر و برتر باشد سیطره و احاطه و قرب او به موجودات مادون بیشتر می‌گردد و این بخاطر شدت ظهور و نورانیت و قوت نوری آن موجود است. می‌دانیم که نورالانوار شدیدترین و عالیترین انوار است و هیچ نوری شدیدتر و عظیمتر از او نیست. پس قرب او از همه انوار فزونتر و برتر خواهد بود. پس نور الانوار در عین حال که ابعاد است اقرب است و در عین حال که ارفع است، ادنی است. در ادامه باید افزود و حال که نورالانوار اقرب انوار به موجودات است پس او در تأثیر و اعمال قدرت بر موجودات از هر موجود دیگر اولی و برتر است و از این جهت شمول قدرت الهی نیز محقق می‌گردد.^(۳۱) باید به این نکته نیز اشاره داشت که سهروردی در بحث از پیدایش مرحله‌ای شبکه هستی وقتی که پرتو رسانی و اشراق را از موجود فراتر بر موجود فروتر و از فروتر به زیرتر تا به آخرین سلسله وجود مطرح می‌کند، می‌گوید که علاوه بر این اشراق و فیض با واسطه، فیض بی واسطه دیگری نیز از نورالانوار متوجه هر موجودی است.^(۳۲) این ادعا و نظریه متضمن رابطه بیواسطه نورالانوار با موجودات می‌باشد و نیز بدین معنی است که رابطه بیواسطه نورالانوار و موجودات از جایگاه خاصی در هستی شناسی سهروردی برخوردار است.

(ب) انوار قاهره (عالیه و سافله)

سهروردی در سلسله مراتب هستی پس از نورالانوار

۲۸ - همان، ص ۱۲۲.

۲۹ - همان، ص ۱۵۳.

۳۰ - همان، ص ۱۲۳ و: انواریه، ص ۲۹.

۳۱ - مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراف، ص ۱۵۳ و: انواریه،

ص ۳۱، ۳۰.

۳۲ - مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ص ۱۳۹.

دانسته است. (۳۵) حاصل استدلال سهروردی و شارحین وی را می‌توان چنین بیان داشت که حالت‌های متعددی را می‌توان در مورد موجود امکانی اخس و اشرف و نسبت آن دو به همدیگر یا نسبت آن دو به نور الانوار را، در نظر گرفت که از این میان تنها یک شق آن معقول و مستدل است و آن همان است که مفاد قاعده امکان اشرف است. حالت‌های متعدد را بدین ترتیب می‌توان در نظر گرفت: (۳۶)

الف) این دو موجود امکانی اخس و اشرف هر دو توأم و با هم از نور الانوار صادر شوند. این حالت خلاف اصل موضوع اول و دوم است و مستلزم صدور کثیر از واحد است. ب) موجود اشرف بعد از اخس ایجاد شود. این حالت مخالف اصل چهارم است چرا که لازمه اصل پنجم این است که علت هرگز نمی‌تواند اخس از معلول باشد و همواره علت باید واجد کمالاتی بیش از معلول باشد تا آن را ایجاد کند. فاقد کمال نمی‌تواند معطی کمال باشد. بعلاوه صدور ابتدایی اخس نیز خالی از اشکال نیست چرا که اخس، محل کثرت و جهات متعدد است و صدور بیواسطه آن با اصل دوم ناسازگار خواهد بود و مستلزم صدور کثیر از واحد است.

ج) وجود اشرف نه صادر از نور الانوار باشد و نه معلولات دیگر. لازمه این فرض آن است که یا باید وجود اشرف دارای جهتی اشرف و برتر از نور الانوار باشد و این خلاف اصل یک و سه از اصول موضوعه است که در آن اصول نور الانوار برترین نور و وجود اشرف یک و وجود امکانی فرض شده است و یا آنکه وجود اشرف از طریق علتی برتر از نور الانوار صادر شده باشد. این حالت نیز خلاف اصل یک خواهد بود که در آن نور الانوار برترین مرتبه هستی و انوار قلمداد شده است.

د) صدور وجود اشرف از نور الانوار ممتنع و محال است. در مورد این حالت باید گفت صدور اشرف از نور و الانوار مستلزم هیچ امر محال و متناقضی نیست. هیچ دلیلی بر تناقض یا امتناع این امر وجود ندارد. به عبارت

معتقد به موجودات نوری محضی است که آنها را انوار قاهره می‌نامد. انوار قاهره، موجودات مجرد تامی بشمار می‌آیند که در دو حالت طولی (عالیه) و عرضی (سافله) شکل گرفته‌اند. اگر بخواهیم این موجودات نوری را با اصطلاحات مشابین بیان کنیم باید آنها را عقول طولی و عرضی بنامیم. این موجودات نوری از تمام ویژگیها و شوائب مادی و جسمانی بیری هستند و در تجرد کامل بسر می‌برند. سهروردی برای اثبات چنین مرتبه‌ای از هستی از قاعده معروفی به نام «قاعده امکان اشرف» سود جسته است، در اینجا به استدلال سهروردی می‌پردازیم. لکن برای آنکه جریان استدلال سیر منطقی خود را طی کند نخست باید مفاد قاعده و تحلیل آن مطرح شود و آنگاه به نحوه استفاده شیخ از این قاعده و به عبارت دیگر به نحوه تطبیق این قاعده بر هستی پرداخته گردد.

سهروردی مفاد قاعده و استدلال بر آن را در کتابهای حکمة الاشراق، التلویحات و الالواح العمدیه، توضیح داده است و در همان کتاب حکمة الاشراق و التلویحات نیز به تطبیق قاعده اشاره کرده است. (۳۳)

۱ - قاعده امکان اشرف

برای روشن شدن قاعده امکان اشرف نخست باید مفاد آن تعریف گردد و سپس اصول موضوعه آن بیان شده و آنگاه به اثبات آن پرداخته شود و در نهایت به نتیجه حاصل از این قاعده اشاره گردد.

* تعریف قاعده: مفاد این قاعده آن است که اگر دو موجود امکانی تحقق یابند یا آنها را در نظر بگیریم بگونه‌ای که یکی اشرف از دیگری باشد باید موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیر اشرف، تحقق یابد و علیتی نسبت به غیر اشرف یعنی اخس داشته باشد. (۳۴)

* اصول موضوعه قاعده امکان اشرف: اصول موضوعه قاعده امکان اشرف را می‌توان بدین ترتیب برشمرد.

یکم وجود عالیترین مرتبه نور یا نور الانوار که دارای وحدت محض است.

دوم قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد؛ از واحد من جمیع الجهات محال است که امور کثیر صادر شود چرا که این نشان وجود کثرت در ذات واحد و خلاف فرض است. سوم فرض وجود موجود امکانی اخس و اشرف.

چهارم اصل علیت و لوازم آن مانند تکافو، سنخیت و... * استدلال بر قاعده: پیش از بیان استدلال بر این قاعده، لازم است به این نکته اشاره شود که سهروردی در کتاب المشارع و المطارحات خود، این قاعده را فطری

۳۳ - مجموعه مصنفات، ج ۱، التلویحات، ص ۴۳۴، ۵۱ و ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۵۴ و ج ۳، الواح العمدیه، ص ۱۴۹.

۳۴ - آموزش فلسفه، ج ۲، مصباح یزدی، دفتر تبلیغات اسلامی، سال ۶۳، ص ۱۶۲.

۳۵ - مجموعه مصنفات، ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۴۳۴.

۳۶ - شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، ص ۳۶۸، ۳۶۷ و شرح حکمة الاشراق، شهرزوری، ص ۳۸۹، و: انواریه، ص ۳۲، و: قواعد کلی فلسفی، ج ۱، دکتر ابراهیمی دینانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فلسفی، سال ۶۵، ص ۲۸، ۱۸.

مراد از لفظ اشرف مدرک ذات خود است مانند نور مجرد و لغيره یعنی مدرک ذات خود نیست مانند نور عارض.

دیگر صدور اشرف از نور الانوار، ممکن به امکان عام است. بعلاوه: اصل موضوع سوم، اصل فرض وجود موجود اشرف را محقق می‌سازد و این خود دلیل بر امکان تحقق و صدور آن از نور الانوار است. پذیرش اصل سوم لازم می‌آورد که ما اذعان به عدم امتناع صدور اشرف نور الانوار نماییم و آن را ممکن به امکان عام قلمداد کنیم. (ه) وجود اشرف قبل از اخس قرار گیرد. این حالت با تمام اصول موضوعه سازگار بوده و اشکالی بر آن وارد نیست و این همان مطلوب ماست.

* نتیجه این قاعده: نتیجه‌ای که از این قاعده حاصل می‌شود این است که هرگاه وجود موجود اشرف برای ما ثابت نباشد از طریق وجود غیر اشرف و اخس می‌توانیم تقدم وجود آن را کشف کنیم و حکم به وجود آن نماییم.

۲ - تطبیق قاعده بر هستی

پس از بیان مفاد قاعده امکان اشرف حال باید دید که آیا می‌توان از طریق این قاعده به وجود موجود اشرف استدلال نموده و آن را اثبات کرد؟ به بیان دیگر آیا می‌توان مصداقی عینی و خارجی برای آن اثبات نمود؟
سهروردی اثبات مفاد این قاعده را در جهان خارج از طریق تجرد نفوس ناطقه انجام داده است. استدلال وی را می‌توان بدین ترتیب ارائه کرد:

اصول موضوعه:

الف) قاعده امکان اشرف.

ب) وجود نفوس ناطقه انسانی.

ج) تجرد نفوس ناطقه انسانی.

د) حادث و معلول بودن نفوس انسانی و نیازمندی آنها به علت.

ه) نفوس انسانی، موجودات اخس هستند؛ چرا که اشرف از آنها قابل فرض است.

سهروردی با استفاده از قاعده امکان اشرف و اصول موضوعه خاص آن و نیز اصول موضوعه بدیهی فوق، چنین استدلال می‌کند. علت نفوس ناطقه مجرد و اخس انسانها، از چند حالت خارج نیست: (۳۷)

حالت یکم - علت این موجودات اخس، واجب الوجود یا نور الانوار باشد. در این حالت این با اصول موضوعه یک و دو در قاعده امکان اشرف ناسازگار خواهد بود و مستلزم آن است که نفوس انسانی که متکثرند از واحد من جمیع الجهات صادر شوند و این محال است.

حالت دوم - علت این موجودات مجرد اخس، اجسام است. این فرض نیز باطل است؛ چرا که اجسام از زمره عالم مظلم است و نفوس، از انوار است، پس اجسام نسبت به نفوس، اخس می‌باشد و هرگز اخس قادر به ایجاد اشرف نیست و این همان اصل موضوع چهارم از قاعده امکان اشرف است.

به علاوه شیخ خود در حکمة الاشراق می‌گوید که نفس انسانی در عین حال که مجرد است توان ایجاد برزخ و جسم را ندارد؛ پس به طریق اولی برزخ یا جسم هرگز توان ایجاد جسم دیگر را نخواهد داشت. (۳۸) و می‌توان افزود به نظر طریق اولی‌تر تو هرگز جسم یا برزخ، امکان ایجاد نفس مجرد را نیز نخواهد داشت.

حالت سوم علت نفوس انسانی، نفوس دیگر انسانی است. این فرض نیز جایز نیست. زیرا اموری که در یک طبیعت، نوعی اشتراک دارند، نمی‌توانند برخی از آنها علت و برخی معلول باشند، چون هیچ‌گونه اولویت و اشرفیتی در بین آنها نسبت به همدیگر وجود ندارد تا اینکه یکی علت و دیگری معلول قرار گیرد.

به علاوه می‌توان از سخن سهروردی که در حالت سابق بیان شد، این نتیجه را نیز گرفت که اگر نفس انسانی توان ایجاد جسم را ندارد به طریق اولی از ایجاد نفس نیز عاجز است چرا که نفوس مجرد اشرف از اجسام هستند، پس در نهایت باید پذیرفت که این موجودات اخس دارای علتی اشرف هستند که مقدم بر آنها و هم سنخ آنها در هستی تحقق دارد و دارای تجرد کامل است. این علت، یک جوهر مفارق است و از این طریق عالم جوهر مفارق یا عالم عقل اثبات می‌شود.

به بیان دیگر می‌توان این قاعده را چنین تطبیق کرد: نفوس ناطقه موجودات، اخس هستند و مقدم بر هر موجود اخس، موجود اشرف هم سنخ با آن تحقق دارد، پس مقدم بر نفوس ناطقه، موجود اشرف هم سنخ آن که همان جوهر مفارق و مجرد است، وجود دارد. □

۳۷ - مجموعه مصنفات، ج ۱، التلویحات، ص ۵۱ و: قواعد کلی فلسفی، ج ۱، ص ۲۸، ۲۷.
۳۸ - همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱۹.