اشراقاتی از حکمت اشراق

فهرست عناوین ملکى محمد

چکیده

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

کلید واژه‌ها

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

مقدمه

سهروردی در حکمة الاشراق بر آن است تا کاخ فلسفی نوینی به نام «حکمة الاشراق» یا «حکمة النّوریه»[1] بنا کند، که بر دو اصل «نور و ظلمت» با خمیرمایة «ذوق و استدلال» مبتنی است. شاخص‏ترین فصلِ کتاب‏های سهروردی مبحث نفس است. از این‌رو، هرگاه وی گامی به عالم نفس می‏گذارد از شیوۀ مشائیان دور می‏شود و با دیدگاه ویژه خود، مسئلۀ نفس را بررسی می‏کند. با این حال او فیلسوف و بنیان‏گذار یک «فلسفۀ عرفانی - وحیانی» است. از طرفی او فلسفة مشّاء را به عنوانِ یک «فلسفۀ خِردگرا» می‏پذیرد، و سرانجام فلسفه را اعم از بحثی و ذوقی، همچون نردبانی برای بالا رفتن به مقام قُرب الاهی و لاهوتی می‏داند و برای هیچ یک از این دو نوع فلسفه، اصالتی قائل نیست، بلکه هر دو را وسیله‌ای برای رسیدن به حقّ می‏داند و می‏گوید: نخست باید حکمت بحثی را به خوبی دانست و مسائل آن را به درستی دریافت تا ذهن و خِرد انسان ورزیده شود و آماده برای یافتنِ حکمت ذوقی گردد.

از همین‌رو، وی در نظام فلسفی خود شناخت را بر رابطۀ اشراقی میان مدرِک و مدرَک بنا نهاد و بر این اساس، تنها علم حضوری در فلسفۀ اشراق اصیل شناخته می‏شود. با توجه به این اصول، می‏توان ساختار کلی فلسفۀ اشراق را در چهار مرحله خلاصه کرد: اول، تزکیه نفس و آماده شدن برای مکاشفه‏ها و درک بارقه‏های الاهی؛ دوم، مشاهدۀ انوار الاهی بر مبنای شناخت و علم؛ سوم، نیل به علم‌الیقین که مبتنی بر تجربیات نفسانی باطنی و اشراقی است؛ چهارم، مرحلۀ تدوین و نتیجه که در این مرحله فیلسوف اشراقی پس از طی مراحل سه‏گانه، دریافت‏های عرفانی خود را با زبان رمز و تمثیل بیان می‏کند.[2]

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

1. نور و ظلمت

نور و ظلمت یکی از مباحث کلیدی و شاید مهم‌ترین مسئلۀ و مدارِ و محور فلسفۀ اشراق است. در حکمت سهروردی، نور بی‏نیاز از هرگونه تعریف است و در جهان هستی چیزی روشن‏تر از نور وجود ندارد،[3] و حقیقت آن بسیط و تصور جنس و فصل برای آن ممکن نیست[4] و محور و موضوع هستی‏شناسی شیخ اشراق است. از این‌رو، «نور» کلید فهم اندیشه‏های شیخ اشراق شمرده شده است. گرچه شیخ تعریفی از نورِ نخستین به‌دست نمی‏دهد، چون بر این باور است که صفت این نور «تجلی و ظهور» است و نیازی به تعریف ندارد. نور از نگاه او، جوهری است که وی از آن به «نور اِسپهبدی»[5] تعبیر کرده و شامل نفوس و عقولی است که دارای مراتب و بالاترین آنها «نور الأنوار»، یعنی مبدأ کل و خالق عالَم هستی است و همۀ این هستی از اشراقات او و محتاج به او هستند؛ و در مقابل ظلمت،[6] جوهری است که شامل اجسام یا اشیایی که قابل اشاره و محل اَعراض‏اند که وی این نوع جوهر را «برزخ[7]» نامیده و در این‌باره می‏نویسد:

اگر در عالَم هستی چیزی باشد که نیاز به تعریف نداشته باشد و خودش نیز آشکار باشد آن نور است که در عالَم آشکارتر از آن چیزی نیست و در حقیقت او خود ظاهر و ظهور موجودات دیگر هم به اوست.[8]

سهروردی نور را به دو بخش تقسیم کرده است: نور فی‌نفسه لنفسه یا نور مجرّد محض. این نور در خارج قائم به ذات خود است؛ یعنی ذات خود را درک می‏کند و خویشتنِ خویش از خود پنهان نیست. نور فی‌نفسه لغیره یا همان نور عارضی که قائم به غیر است و خود را نیز درک نمی‏کند، وجودش از غیر است، ولی غیر را ظاهر می‏کند.[9]

سهروردی برای درک مفهوم «نور» اذهان را متوجه تجلّی و ظهور می‏کند و این نکته را یادآور می‌شود که نباید این نور را با نور حسی که در آموزه‏های زرتشتی آمده خَلط کرد. البته، سهروردی بر این باور است که ظهور انوار عارضی و حسی نیز، امری زائد بر آنها نیست تا هاله‏ای از خِفا آنها را در برگیرد، بلکه ظهور آنها نیز از ناحیه ذات خود آنهاست، بدین ترتیب نور حسی نیز از مصادیق مطلق نور و مطلق ظهور است.[10]

در مقابل این «نور»، «ظلمت»[11] است که نوعاً وی این دو را با هم به‌کار می‏برد.[12] تقابل نور و ظلمت نه از نوع تناقض و نه از نوع عدم و ملکه است، بلکه سهروردی تقابل این دو مفهوم را نوع جدیدی از تقابل می‌داند که باید آن را از ابتکارات وی شمرد و آن این‌که تقابلِ یک هستی محض که نور باشد، با شی‏ء مقابل، که عدم و ممکنات است، تقابلِ «وجود و لاوجود» است.[13]

با توجه به جایگاه نور در حکمت اشراق، سهروردی به این واقعیت می‏رسد که نور شدّت و ضعف دارد، ولی در نوریت آن اختلاف نیست و سرانجامِ همه انوار با مراتب مختلفی که دارند به نورالانوار منتهی می‏شوند. مانند: علم، قدرت، معرفت...، و همه اوصافِ کمال، نور است و تنها کسانی به حقیقت نور واقف می‏شوند که اهل کشف و شهود باشند، و به همین جهت حکمای فُرس به اصالت نور قائل بودند.[14]

به‌طور خلاصه، سهروردی ماهیت نور را به جوهر و عرض تقسیم می‏کند و مرادش از نور جوهری، همان نوری است که قائم به ذات است که خود به سه قسم تقسیم می‏شود: نور الأنوار، که همان واجب‌الوجود است، نوری است قیوم و قیام همه چیز به اوست و از شدّت اشراق و قوّت لَمعان قاهر بر تمام انوار است. دیگر انوار قاهره یا عقول، که جوهر و قائم به ذات‌اند و مجرّد محض از صفت نقص مبرا نیستند. از این‌رو، محتاج به نور الأنوارند؛ و انوار اسفهبدیه یا نفوس ناطقه، جوهری هستند که با انوار قاهره فرق دارند. انوار قاهره نه منطبع در اجسام‌اند و نه متصرف در آنها، ولی انوار اسفهبدیه و نفوس ناطقه با این‌که منطبع در اجسام نیستند، ولی مدبّر و متصرّف در آنها هستند.

شیخ اشراق ویژگی‏های انوار مجرّد[15]، اختلاف و حقیقت آنها را این‌گونه برشمرده و می‏نویسد:

اختلاف انوار مجرّد به نقص و کمال است و آنها در حقیقت خود مختلف نیستند، در غیر این صورت هر نور مجرّد، هم نور و هم غیر نور خواهد بود که در این فرض سه صورت متصور است: غیر هیأت در نور مجرّد باشد؛ نور مجرّد، هیأت در غیر باشد و هر کدام قائم به ذات و مستقل باشند. بنابراین، انوار در حقایق مختلف نبوده و اختلاف آنها به نقص و کمال است.[16]

شیخ اشراق حق‌تعالی را «نور الأنوار» و عقول طولیه را «انوار قاهره عالیه» و عقول عرضیه را «انوار قاهره دانیه و مُثُل ذی‌شارقه» و نفوس ناطقه فلکی و عنصری را «انوار اسفهبدیه» و عالَم اجسام را «طلسم و جوهر غاسق وصیصییۀ» می‏نامد و تمام موجودات را مظاهر حضرت حق می‏داند.

2. اصالت وجود یا ماهیت

عده‏ای با استناد به برخی از کلمات سهروردی بر این باورند که او به اصالت ماهیت قائل نبوده و شماری دیگر با استناد به بخشی از کلمات او، وی را معتقد به اصالت وجود دانسته‏اند؛ هرچند در آثار شیخ اشراق هیچ تصریحی به این مطلب نشده است. سهروردی در حکمة الاشراق می‏نویسد:

بدان که شی‏ء به واجب و ممکن تقسیم می‏شود، و ممکن از جمله اشیایی است که بود و نبودش یکسان و هیچ طرف بر طرف دیگر رجحان ندارد، رجحان ممکن به‌واسطۀ غیر است. از آن‌جا که در ذات ممکن رجحان نیست، در نتیجه آن غیری که به نوعی به ممکن رجحان می‏دهد - حال چه در جانب عدم و یا وجود - علت خواهد بود و آن علت هم جز وجود چیز دیگری نیست و چیزی که وجود می‏بخشد طبعا اصیل و اصالت دارد.[17]

البته، سهروردی در تحقُق و جعل به اصالت ماهیت قائل و معتقد است:[18]چون وجود اعتبار عقلی است، پس هویت هر شی از علت فیاضه حاصل می‏شود؛ و در حکمة الاشراق تحت‌ عنوان «حکومة فی الاعتبارات العقلیة» نخست به اعتباری بودن وجود پرداخته و با چند دلیل اعتباری بودن آن را اثبات می‏کند.[19]

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

جعل به ماهیت می‏خورد؛ یعنی مجعول حقیقی همان ماهیت است، نه وجود؛ چون وجود اعتبار عقلی است و هویت هر شی از علت فیاضه خودش است.[20]

سهروردی وجود را از مفاهیم اعتباری و از معقولات ثانوی می‏داند، اما این‌که ماهیت اصیل است یا وجود، اصلاً در آثار وی با آن گستردگی که در آثار ملاصدرا و پیروان او طرح شده، مطرح نشده است.[21] سهروردی ماهیت را همان «هویت شی» می‏داند و میان «هویت شی» با «وجود شیء» در جهان خارج فرق نمی‏گذارد، و وجود را همانند ماهیت از مفاهیم عام و اعتباری می‏شمارد، و مجعول حقیقی را هویت شیء می‏داند؛ و در این‌باره می‏نویسد: «حکومة فی عدم زیادة ‌الوجود علی الماهیة فی الخارج؛ یعنی در خارج، وجود و ماهیت دو چیز نیست» در این عبارت فرض بر این است که ماهیت، عینیت دارد و سپس برای وجود عینیتی زائد بر عینیت ماهیت تصور نکرده است تا مسئله اصالت یکی و اعتباریت دیگری پیش آید. گویا عینیت ماهیت، برایش مسلم بوده است. براساس این احتمال و تصور، دیگر جایی برای عینیت وجود باقی نمی‏ماند. خلاصه این‌که شیخ اشراق معتقد است که «اگر وجود امری اصیل و حاصل در اعیان باشد، باید موجود باشد و هر موجودی دارای وجود است، اگر نقل کلام در وجود او کنیم دور یا تسلسل لازم می‏آید.»[22]

در نتیجه این مسئله روشن شد که مباحث اصالت وجود و ماهیت به‌گونه‏ای که در کلمات متأخرین از شیخ مطرح شده مدّ نظر او نبوده است، بلکه موضوعی که در ذهن این حکیم الاهی بوده است «زیادتی وجود بر ماهیت» در عالم خارج است.[23] از آن‌جا که ماهیت معنای دیگری نیز دارد و در مقابل وجود قرار می‏گیرد و این معنا اعتباری است، در نتیجه می‌توان گفت به اعتقاد شیخ اشراق، جعل به هیچ‌یک از وجود و ماهیت تعلق نگرفته است، بلکه مجعولیت با «هویت» است. با این‌حال، در آثار سهروردی کلماتی یافت می‏شود که دست‌مایۀ کسانی شده است که می‏خواهند او را اصالت الوجودی معرفی کنند، و همچنین عباراتی وجود دارد که دست‌مایۀ گروه مقابل شده که می‏خواهند او را اصالت الماهوی معرفی کنند. او در رسالۀ الواح عمادی می‏نویسد: «وجود از آن روی که وجود است خیر است»[24] و دربارۀ زیادتی وجود بر ماهیت می‏گوید:

جایز نیست گفته شود وجود در اعیان، زائد بر ماهیت است، چون ما گاه ماهیت یک شیء را بدون توجه به وجود تعقّل می‏کنیم. در نتیجه وجود نیز همانند وجودِ عنقا خواهد بود.[25]

دربارۀ اعتباری‌بودن وجود نیز در چند جای آثارش سخن گفته است:

وجود بر امور مختلف حمل می‏شود، و چیزی که بر امور مختلف قابل حمل باشد عینِ هیچ یک از آن امور نخواهد بود.[26]

باز در جای دیگر دربارۀ اعتباری بودن وجود، سخن گفته و واجب بالذات را صِرف هستی دانسته است و برای آن، ماهیتی جز هستی قائل نیست و یکی از احکام سلبیه، آن است که برای واجب، دومی نتوان تصور کرد و صِرف الشیء، تکرار پذیر نخواهد بود.[27]

بر اساس عبارتی که در حکمة الاشراق آمده است می‏توان خلاصۀ نظر شیخ اشراق را در باب اصالت وجود یا ماهیت استنباط کرد. او می‏نویسد:

وجود در خارج زائد بر ماهیت نیست و در نتیجه وجود، مفهومی بی‏مصداق و هستی آن اعتباری و عقلی خواهد بود و حقایقی که اعیان از آنها فراهم آمد، همان ماهیاتی هستند که واقعیت خارجی ندارد.[28]

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

3. کثرت و وحدت

مشّائیان به حکم قاعده «الواحد لایصدر عنه إلاّ الواحد»[29] بر این باورند که شایسته نیست از مبدأ واحد این همه کثرات در عالم پدید آیند، در نتیجه به‌وسیلۀ عقل اول که خود نیز واحد است کثرات به وجود می‏آیند، چون عقل اول اعتباراتی همچون: ماهیت، امکان ذاتی، وجوب غیری هستند.

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

شیخ اشراق این موضوع را به‌گونه‏ای دیگر طرح کرده و راه خود را از اصالت‌الوجودی و گروهی از اصالت الماهوی‏ها جدا کرده است.[30] بر همین اساس «وحدت عددی» را مطرح کرده و آن را از امور فطری دانسته است و معتقد است که این امور ارائه شده تعاریف شرح‌الاسمی‌اند. «الواحد والعدد من الأمور التی لا تعریف لهما حقیقتاً».[31] وی در حکمة الاشراق وحدت را چنین توصیف می‏کند:

وحدت از هیچ وجهی قابل تقسیم نیست، و از آن جهت هم که واحد است قابل تقسیم نخواهد بود. بنابراین، اگر یک شیء واحد، انقسام‏پذیر نباشد واحد خواهد بود.[32]

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

زمانی که وحدت یک امر اعتباری و عقلی است، در نتیجه عدد نیز مجموعه‏ای از واحدهاست و امر عقلی خواهد بود، چون قِوام عدد و کثرت، به وحدت است.[33]

او در اللُّمحات فی‌الحقائق می‏نویسد:

از واجب‌الوجود واحد، جسمی صادر نمی‏شود. بنابراین، چیزی که از او صادر می‏شود باید جوهر عقلی باشد و این جوهر هم کثیر نخواهد بود.[34]

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

از آن‌جا که از نور، جز نور اقرب صادر نمی‏شود و در این نور هم جهات بسیاری وجود ندارد، زیرا کثرت در آن به کثرت مقتضی باز گشته و سرانجام به تکثر نور الأنوار می‏انجامد و این محال است.[35]

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

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

4. عوالم چهارگانه

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

همة فیلسوفان از پیشینیان و متأخران به جهان‏های سه‏گانه عقیده دارند که عبارت‏اند از: جهان خرد، جهان روان و جهان ماده و افلاطون جهان نخستین را جهان ایزدی، یعنی «عالم الربوبیة» نامیده است.[36]

سهروردی برخلاف قول مشهور عالَم چهارمی را بر این عوالِم افزوده است.[37] او بنابر ساختار جهان‏شناسی خویش به چهار عالَم قائل شده است که عبارت‌اند از:

1) عالَم «انوار قاهره» که از آن به «عالم جبروت و عقل» نیز تعبیر می‏شود، همان «انوار مجرّده عقلی» هستند که تعلقی به اجسام ندارند. او دربارۀ انوار قاهره می‏گوید: «انوار قاهره یعنی انوار مجرّد از برازخ و علائق برزخی، که بیش از دَه و بیست و صد و دویست است».[38] او انوار قاهره را پس از نور الأنوار، نخستین نور قاهر یا نور اقرب می‏داند و از این نور، با نام «بهمن» یاد می‏کند.[39]

2) عالَمِ «انوار مدبّره» که گاهی از آن به «عالم ملکوت» و نفس نیز تعبیر شده است، و به تعبیر سهروردی، این عالَم، عالَم أنوار مدبّره اسپهبدیه فلکی و انسانی هستند.

3) عالَمِ «بَرزخیات یا عالَم مُلک و جسم» که همان عالَم اجسام اعم از اجسام فلکی از قبیل کواکب و عناصر است که بسیاری از فیلسوفان از این عالَم به «عالَم طبیعت» یاد کرده‏اند.

4) عالمِ «صُور معقّله» ظلمانی و نورانی که از آن به «عالَم مِثال و خَیال» هم تعبیر می‏کنند، و این عالم بسیار وسیع و نامتناهی است که آن را «اقلیم هشتم»[40] نیز می‏نامد که شامل شهرهای «جابلقا» و «جابلسا» و «هورقلیا» است.[41] شیخ بر این باور است که همین عالَم چهارم، جهانی است روحانی که از سویی به جوهر جسمانی و از سوی دیگر به جوهر عقلی شباهت دارد و جهان اشباح مجرّده است و برانگیختن اجساد و اشباح ربانی و همه مواعید نبوت به‌وسیلۀ همین عالم چهارم تحقق می‏یابد.[42]

به‌طور خلاصه سهروردی درصدد بیان نظریۀ نور است، و ضمن بیان مراتب نور از نور الأنوار آغاز می‏کند و آن را «ظاهر اوّل» می‏نامد و سپس از درجات انوار قاهره می‏گذرد تا آدمیان را به انوار انواع و ارباب اجسام و از جمله نور مدبّر انسان می‏رساند و آن را «نور اسپهبُدیه» می‏نامد. گویا، قاعده امکان اشرف، که آن را «سنت اشراق» می‏نامد او را به این سمت‌وسو سوق داده است؛ قاعده‌ای که بنابر آن: «هرگاه ممکن اخس ظاهر شود، ممکن اشرف باید ظاهر شده باشد».[43]

5. عقول ده‌گانه

ابونصر فارابی[44] اولین فیلسوف ایرانی است که نظریۀ «عقول عشره» را مطرح کرد. گرچه پس از او به اشتباه آن را به ارسطو نسبت داده‏اند.[45] دیدگاه سهروردی دربارۀ عقول عشره بر مبنای واحدی استوار نیست. او در اللّمحات فی‌الحقائق و کتابُ التّلویحات اللوحیة والعرشیة به‌گونه‏ای عقول عشره را پذیرفته است، گرچه این نظریه را نمی‏توان نظر نهایی شیخ اشراق قلمداد کرد، چون او این آثار را زمانی نگاشته است که بر طریقه مشائیان بوده است.[46] در اللّمحات به‌گونه‏ای عقول را شماره‏گذاری کرده که نشان از محدودبودن آنهاست، او می‏نویسد:

عقل اول که دارای ماهیت و وجود است، با تعقل وجوب و نسبتش به اول، عقلی را موجب می‏شود. آنگاه عقل دوم دارای سه جهت است... و از عقل نهم که وجود فلک قمر و نفس آن را موجب می‏شود عقل دهم که عقل فعال و فیاض عالَم عناصر است به‌وجود می‏آید.[47]

از این آثار که بگذریم او در جای دیگر عقول مجرّده را برخلاف مشائیان در ده عقل منحصر نمی‏کند و بر این باور است که تعداد عقول باید بیش از این باشد. وی بر اساس قاعدۀ فلسفی «الواحد لا یصدر عنه إلاّ الواحد» و قاعدۀ «امکان اشرف» عقول مجرّده را واسطۀ فیض الاهی دانسته،[48] و عقل را که از دیدگاه برخی از فیلسوفان همان نفسِ ناطقه باشد، بازتاب مستقیم عقل فعّال می‏داند. سهروردی در فصل سومِ رسالة یزدان‏شناخت عالَم عقل و معقولات را عالَمی بزرگ و نامتناهی می‏داند که هیچ کرانه‏ای برای آن قابل تصور نیست.

اکنون گوییم که عالَم عقل و معقولات عالمی است بزرگ و نامتناهی، او را طرف و کرانه نتوان گرفتن. چنان‌که عالَم اجسام را، و آن عالَم فرشتگان مقرّب و کرّوبیان و حملة العرش و ارواح انبیا:، و ارواح حکما و أولیاست.[49]

و همچنین در رسالۀ آواز پَر جبرئیل به‌گونه‏ای متفاوت با زبان رمز و اشاره، گاه محدود و گاه نامحدود بودن عقول را در قالب داستان آورده است.[50] در رسالة هیاکل النور می‏نویسد:

بدان‌که عالَم‏ها پیش اهل حکمت سه‏اند: یکی را عالَم عقل گویند و عقل نیز داخلِ حکمت و به‌اصطلاح ایشان، جوهری است که به وی اشارت حسّی نتوان کرد و در اجسام تصرّف نکنند، و یکی را عالم نفس گویند و نفس ناطقه تا اگر چه جرم و جرمانی و در جهان نیست، امّا در اجسام تصرّف می‏کند... و عالم دیگر را عالم جسم گویند و آن دو قسم است: یکی اثیری و دیگری عنصری.»[51]

و در کتاب المَشارع والمُطارحات نیز همین مباحث را البته با اندکی تفاوت آورده است.[52] سرانجام در کتاب حکمة الاشراق و رسالة الألواح العِمادیة که از آخرین آثار اوست، انحصار عقول را در ده عقل مردود می‏داند و می‏نویسد:

متأخران بر این باورند که تعداد عقول دَه تاست که نُه تای از آنها همان عقولی هستند که مُدبّر افلاک نُه‏گانه‏اند و یکی از آنها عالَم عناصر است، ولی حق این است که آنها بسیارند، و قرآن نیز به این موضوع اشاره دارد[53]؛ (وما یعلمُ جنودَ ربِّک إلاّ هو).[54]

سهروردی در حکمة الاشراق که در واقع اساس حکمتِ اشراق است، به‌شدّت به نظریۀ عقول دَه‏گانۀ مشائیان می‏تازد و معتقد است عقول کثرتی بی‏شمار دارند.[55] وی با تحلیل عقول و نقد نظریۀ عشرۀ مشّایی، ضعف‌های این نظریه را برشمرده و درنهایت استدلال آنها را مصادره به مطلوب می‏داند و می‏نویسد:

به موجب این نظریه (عقول عشره) محال است که در عقول عالیه جهات اقتضایی برای کواکب و افلاک متعدد موجود باشد، و از سوی دیگر، عقول سافله نیز دارای همین امتیازاند. بنابراین، از عقول عالیه اشرف خواهند بود و این محال است، و این صورت نقض مطلوب اول مشائیان است، و این مطلوب ماست.[56]

6. نفس

شیخ اشراق، در برخی آثار خود همچون حکمة الاشراق، از مطلق نفس با عنوانِ «نور مدبّر و نور اسفهبدی»[57] و در آثار خود از آن به «نفس ناطقه، نفس مجرّد و روان گویا» تعبیر کرده است. او ابتدا نفس را به کلی و جزئی تقسیم می‏کند و نفس کلی که او از آن به «نور اسفهبدیه» تعبیر می‏کند و مدّبر عالَم ماده نیز هست در کالبد اجسام دیگر با عناوینی همانند: نفس ناطقه، نفس مجرّد نفس حیوانی جاری و ساری می‏شود و این نفوس را از لَمعات انوار اسفهبدیه و نفوس فلکی می‏داند و اگر این دو نوع با هم متحد شوند بر امور پنهانی آگاهی می‏یابد.[58]او در تعریف نفس و مجرّد بودن آن می‏نویسد:

نفس جوهری است که بدو اشارت حسّی نتوان کرد و حالِ وی آن است که تدبیر جسم می‏کند و خود را و چیزهای دیگر را داند، و چگونه جسم تواند بود.[59]

سهروردی به مسئلة نفس بیشتر از مسائل دیگر اهمیت داده و در همین راستا دیدگاه‌های حکمت مشّاء، افلاطون و مادیون را مطرح و به نقد و ردّ آنها همت گمارده است.[60]

سهروردی به چیستی، حدوث و چگونگی پایداری نفس در بدن و پس از زوال بدن پرداختهاست. در باب چیستی نفس، مشرب او تقریباً همان مشرب حکمای مشّاء است و معتقد است که «نفس کمال بدن است و وجودش وابسته به آن است.»[61] و عالَم نفس «ذواتی‏اند مجرّد از مادّت؛ و لیکن متصرّف باشند در مادّت و آن را ملکوت کوچک خوانند».[62] به‌اعتقاد او، عالَم نفس در کنار عالَم عقل و عالَم جرم قرار دارد و هرچند در اجسام تصرف می‌کند، اما جسم و جسمانی نیست، او این نوع نفس را به دو نوع تقسیم می‏کند که یکی از آن دو، در سماویات و دیگری در نوع آدمی تصرف می‏کند و در نهایت آن را نوری از انوار حق تعالی به‌شمار می‌آورد.[63]

شیخ اشراق، دربارۀ حدوث نفس معتقد است که اگر نفس قبل از بدن حادث شود، از دو حال خارج نیست، یا متکثّر است و یا واحد؛ اگر متکثّر باشد، تکثر بدون ممیز محال است، اگر واحد باشد، مستلزم حلول نفس در تمام ابدان خواهد بود که این امر محالی است و سرانجام آن تناسخ خواهد بود، سپس نتیجه می‏گیرد که نفس هم‌زمان با بدن حادث می‏شود. اما در این‌که نفس پس از فنای بدن پایدار می‏ماند یا نه، با قول مشّائین موافق است، ولی در پیدایش و چگونگی پایداری، سخن حکمای مشّاء را نمی‏پذیرد. طبقه‏بندی خاص وی از موجودات و مراتب هستی آن موجب شده تا آرا او در مسئلۀ نفس با دیدگاه حکمای مشّاء در این باب اندکی تفاوت داشته باشد، و از همین‌رو تعریف ابن‌سینا از نفس - برخلاف مسائل دیگر - در آثار سهروردی دیده نمی‏شود. وی در حکمة الاشراق مراتب مختلف هستی اشیا را به دو قسمِ نور عارض و نور مجرّد تقسیم کرده و از حقیقت نفس سخن گفته و او را فرماندۀ سپاه که همان نفس ناطقه باشد، نامیده است. وی در جای دیگر، نفس را جوهری زنده می‏داند که معقولات را درک می‏کند[64] و در فصل سوم رسالۀ پرتونامه تصریح می‏کند که:

بدان‌که نفس پیش از بدن موجود نباشد، اگر پیش از این موجود بودی، نشایستی که یکی بود و نه بسیار، و این محال است. اما آن‌که نشاید که نفوس پیش از بدن بسیار باشند، از برای آن است که همه در حقیقت، آن‌که نفس مردمی‏اند مشارکت و از یک نوع‏اند و چون بسیار شوند ممیز یابد و پیش از بدن افعال و ادراکات و اختلاف هیأت بدنی نیست تا فرق کند در میان ایشان و آنچه حقیقت نفس اقتضا کند در همه یکی است و پس بسیار نتواند بودن، و اما آن‌که نشاید که نفس‏ها پیش از بدن یکی باشد که اگر پاره شود و قسمت‏پذیر گردد، جسم باشد و ما گفتیم که محال است، و اگر هم‏چنان یک نفس بماند در جمله ابدان مردم تصرف کند. پس ظاهر شد که نفس پیش از بدن نمی‏تواند بود که هر دو به هم حاصل شوند و میان ایشان علاقه‏ای است.[65]

در فصل نهم همین رساله می‏نویسد:

نفس باقی است و فنا بر او راه ندارد، زیرا علّت او که عقل فعّال است دائمی است، پس معلول به دوامِ او دائم ماند.[66]

با توجه به آنچه گفته شد به‌اجمال می‏توان گفت که سهروردی میان نفس و جسم فرق و فاصله‏ای ترسیم می‌کند، چرا که این دو را دو گوهر جدا از هم به‌حساب آورده، و اتحاد جوهری میان آن دو را نمی‏پذیرد و این ارتباط را نوعی ارتباط شوقی محض می‏داند. وی بر این باور است که نور اسفهبدی که همان نفس مدبّر باشد نمی‏تواند در برازخ تصرف کند، مگر این‌که مناسبتی میان آنها باشد و او این مناسبت را جوهر لطیفی به نام «روح» می‏داند که جایگاه آن قسمت خالی در طرف چپ قلب است.[67] وی دربارۀ حدوث نفس و عدم وجود آن قبل از بدن نیز در کتاب حکمة الاشراق سخن گفته و به چند طریق مدّعای خود را ثابت کرده است. از جمله این‌که هر انسانی به خویشتنِ خویش آگاهی دارد و این آگاهی به ذات شخص اختصاص دارد و این ذات همواره بر دیگران پوشیده است، با توجه به این نظریه می‏توان گفت: آدمیان، واحد به وحدت عددی نبوده و تنها واحد بالنوع را تشکیل می‏دهند، و اگر نفس ناطقه به این صورت در قالب پیکرهای آدمیان متحقق شود، در نتیجه آنچه برای یک شخص معلوم است برای همۀ مردم جهان نیز معلوم است. از این‌رو، نفس ناطقه پیش از بدن نمی‏تواند واحد باشد؛ زیرا چیزی که پیش از بدن واحد است ناچار باید بعد از بدن نیز واحد باشد.[68]

نکتۀ مهم این‌جاست که بسیاری از فیلسوفان، مباحث نفس را در طبیعیات گنجانده‏اند، اما در فلسفۀ سهروردی موجودیت نفس براساس علم حضوری و خودآگاهی استوار بوده و از این نظر، نوع نگاه ویژه‌ای به نفس دارد. از همین‌رو، او حضور ذات مدرَک را برای مدرِک نوعی از ادراک به‌شمار آورده که همان ادراک حضوری است[69] و معتقد است که حکمای مشّاء به ناچار باید به این نوع ادراک اعتراف نمایند: «وممّا یلزم فرقة المشّائین الاعتراف بهذا...».[70] سهروردی برهانی دارد مبنی بر دوگانه‌بودن مظهر نفس؛ او مظهر نفس را گاهی جسم و گاهی مثال معلّق می‏داند و به باور او مسلّم است که نفس در هر دو حالت هرگز خود را فراموش نمی‏کند. او می‏نویسد:

نفس جوهر غیر جسمانی است گاهی مظهر برزخ و گاهی مظهر مثال معلق است؛ در هر دو حالت ذات خود را درک می‏کند.[71]

سهروردی در باب علم حضوری با اهل حکمت مشّاء که ملاک علم حضوری را تجرّد از ماده استوار ساخته‏اند به مخالفت برخاسته و ضمن سست و بی‌پایه شمردن نظر مشائین می‏نویسد:

ملاک ادراک خویش تجرّد از ماده نیست، بلکه ادراک جز حضور و ظهور یک شیء برای خود چیز دیگری نیست.[72]

به‌طور خلاصه، سهروردی در حدوث جسمانی نفس با مشّائیان موافق است، ولی در باب بقای روحانی نفس، دلایلی متفاوت با مشّاء اقامه کرده است[73] و دیدگاه آنها را کافی ندانسته[74] و معتقد است: مرگ تولد بزرگ‏تر از تولد اولیه انسان است، و این جوهر مدبّرِ متصرف در ماده به جهت ذات نورانی خود به حدّ طاقت بشری بر تمامی حقایق عالَم هستی توان آگاهی دارد و خلاصۀ نظام هستی و بزرگ‏ترین لذّت نفس را رهایی از ظلمات جهل و شقاوت و وصول به انوار مجرّده و شهود حق می‏داند.[75]

7. حقیقت جسم

سهروردی حقیقت جسم را مقدار قابل امتداد دانسته است:[76] «جسم مطلق همانا مقدار مطلق، و جسم‏های خاص همانا مقدارهای خاص هستند». در رسالۀ هیاکل النور نیز ضمن تکرار همان مطالب دربارۀ حقیقت جسم می‏نویسد:

بدان‌که جسم آن است که مقصود به اشارت بود، و در وی درازی و پهنا و دوری بُوَد بی‏هیچ شبهت؛ و اجسام را انبازی بود در جسمیت، و هر دو چیز که انبازی دارند، در چیزی تمیز باشد ایشان را به چیزی دیگر ورای آن‌که در وی انبازی است. پس اجسام را چون در جسمی انبازی است باید که میان ایشان تمیز نه به جسمی بود، بلکه به چیزی دیگر بود، و آن چیز را «هیأت» گویند. «هیأت» لازم جسم است و از او منفک نمی‏شود.[77]

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

بدان‌که لازم حقیقت، هرگز از حقیقت جدا نشود و بدان‌که ضروری بُود همچون جفتی مر چهار را و جسمی آدمی را، و باشد که ممکن بُود همچون ایستادن آدمی را.[78]

وی پس از آن‌که عقیده خود را دربارۀ حقیقت جسم ابراز داشته و آن را مرکّب از دو عنصر جوهر و عرض و مقدار دانسته است، می‏گوید:

بدان‌که آنچه متجزّی و پاره نشود در خاطر و وهم، نشاید که در جهت باشد و اشارت کنند بدو، زیرا که اگر در جهت بود آن چیز که از وی در جهت بالا بود، غیر آن چیز بود که در جهت زیر بود، پس مقسم شود در وهم.[79]

با توجّه به نظریۀ فوق، جسم در نظر سهروردی عبارت است از جوهری که مقصود به اشاره حسّی باشد و هر جسمی به تناسب حجم خود، قسمتی از فضا را تشکیل می‏دهد، چون در مجاورت یک‌دیگرند و به یک‌دیگر احاطه دارند و نسبت‌هایی هم بین‌شان برقرار است. حال، چه ساکن باشند و چه متحرک، در صورت سکون آن نسبت‏ها ساکن و ثابت و در صورت تحرک متغیر است. این همان نظریۀ «بُعد مجرّد» و «فضای مجرّد» است که در کتاب‏های فلسفی به مشّاء نسبت داده‏اند و حال آن‌که این موضوع از ابداعات شیخ اشراق است.[80] خلاصه این‌که شیخ اشراق ترکیب جسم از هیولی و صورت را نمی‏پذیرد و جسم را جوهری بسیط می‏داند که حقیقت آن، مقدار قابل ابعاد سه‏گانه است.[81] وی می‏نویسد: «حقیقت جسم مطلق، مقدار مطلق و حقیقت اجسام خاصه مقادیر خاصه‏اند که در مقدار مطلق مشارکت دارند و در مقدارهای خاص متفاوتند و در جسمیت نیز مشترک و در مقادیر خاص مختلف و متفرقند.»[82] او با نفی ترکیب انضمامی جسم از ماده و صورت، جسم را چیزی جز مقدار و کمیت متصل، چیز دیگری نمی‏داند که در نتیجه مقدار جوهر خواهد بود نه عرض؛ و براساس همین نظریه، صور نوعیه را نیز انکار می‏کند، چون بر این باور است که منشأ خواصِ نوعی اجسام، همان کیفیات حالّ در آنهاست.[83]

8. هیولا یا ماده

وی نسبت به‌وجود «هیولا» در جهان خارج که پیروان حکمت مشّاء آن را مطرح کرده‏اند به دیدۀ انکار نگریسته است. بنابر آموزه‏های حکمت مشّاء، جسم نمی‏تواند پذیرای اتصال[84] و انفصال باشد. بنابراین، شایسته است در جسم چیزی باشد که قابلیت هر دو را که متضاد با یک‌دیگر هستند، داشته باشد و آن، چیزی نیست جز «هیولا» که به نظر آنها پذیرای مقادیر و صورت‌هاست.[85] سهروردی براهین مشّائیان را در باب اثبات وجود هیولا کافی و وافی ندانسته و هر یک از آنها را به طریقی مردود می‏شمارد و جسم مطلق را همان مقدار مطلق و اجسام خاص را همان مقادیر می‏داند.

اتصال، حالتی است که در میان دو جسم برقرار می‏شود، امتداد در جسم همان درازا، پهنا و ژرفا را گویند که هرگز با انفصال تقابلی ندارد، در نتیجه باید گفت: جسم مطلق همانا مقدار مطلق است که این برخلاف باور مشّائیان است.[86]

سهروردی پس از ابطال دلیل مشّائیان، دربارة ترکیب اجزا، ناگزیر مبنایی را باید برای کون و فساد موجودات پی‏ریزی ‌کند. لذا مقدار را مبنای تغییر قرار می‏دهد و مبنای مشّاء را که جسم، مرکب از ماده و صورت است انکار و امتداد جسمانی را با انفصال در تضاد نمی‏داند. در کتاب المَشارع و المُطارحات ضمن انکار حدوث آن، بر این باور است که درست نیست هیولا حادث انگاشته شود؛ اگر چنین باشد، باید پیش از حدوث آن امکانِ هیولای دیگری وجود داشته باشد. این هیولا، در هیولای پیش از خود حلول کرده و در هیأت آن، و آنچه در شئ دیگر حلول می‏نماید هرگز نمی‏توان آن را هیولا به‌شمار آورد. هیچ‌چیز در این جهان موجود نمی‏شود مگر این‌که پیش از پیدایش خود، دارای قوّه وجود و استعداد هستی بوده باشد.[87]

هیولا یعنی پدیده‏ای که هیچ‌گونه مشخصه خاصی نداشته باشد به طوری که نه دارای مقدار و نه صورت باشد، به‌عبارت دیگر «هیولایِ اُولی» موجودی است که در ذات خود واجد هیچ‌گونه فعلیتی نیست؛ به همین دلیل استعداد همه چیز را دارد.[88]

سهروردی این هیولا را با این مشخصات به‌طور کلی نفی کرده است. اگر چنین پدیده‏ای تحلیل شود، به‌ناچار باید به دو چیز برگردد و آن هم غیر از انقسام موجود به جوهر و عرض چیز دیگری نخواهد بود. جوهر بودن یک شیء بی‏موضوع است و به همین سبب یک امر سلبی خواهد بود و موجود بودن هم یک امر ذهنی است. پس حرف مشّائیان بی‏اساس خواهد بود و ما اگر همان هیولا را جسم مطلق بنامیم، اولی است و در نتیجه موجودی به نام «هیولا» را انکار کرده و آن را چیزی جز مقدار مطلق که همان جسم مطلق باشد، نمی‏داند.[89]

9. فیض یا صدور

شیخ اشراق در مقام نقدِ نظریة صدور، در مکتب سینوی به تبیین مباحثی پرداخته که تا آن زمان حتی ابن‌سینا نیز به آنها نپرداخته بود. از این‌رو، علاوه بر ابن‌سینا، شیخ اشراق را هم می‏توان از جمله مبتکران نظریۀ صدور در فلسفۀ اسلامی دانست. شیخ اشراق نظریات ابن‌سینا در باب فیض و صدور را وافی و کافی نمی‏داند و بر این باور است که نظریۀ ابن‌سینا در باب صدور نمی‏تواند تبیین جامعی از جهان ارائه دهد. با توجه به این باور، می‏گوید: رئیس مکتب مشّاء عالم ملکوت را بسیار ساده انگاشته و آن را علّتِ عالَم ماده دانسته است. او ضمن بیان عدم تناسب میان این دو عالم (ملکوت، ماده) در نظر ابن‌سینا، به مشخصه‏های این عوالم نظر می‏کند و با توجه به همین مشخصه‏ها به نقادی عالمانۀ نظریۀ فیض ابن‌سینا می‏پردازد و معتقد است: این ویژگی‌ها باید در چارچوب فلسفه و عقل نظریه‏پردازی شود در غیر این صورت، راه به جایی نخواهد برد. البته ناگفته نماند اصل و اساس نظریۀ صدور ابن‌سینا مورد قبول شیخ اشراق است، ولی نظریات خود را در قالب نقد بیان داشته و نخستین صادر از نور الأنوار را که به نام‏های «نور أعظم، نور محیط، نور مقدس» خوانده است، نورِ «بهمن» می‏داند.[90]سهروردی در این‌باره می‏نویسد:

پیروان حکمت مشّاء با این‌که به عجایبِ ترتیب در عالم برازخ، اعتراف کرده‏اند، ولی عقول را در ده عقل منحصر نموده‏اند و بنابر قواعد آنان واجب است که عالم برازخ از لحاظ ترتیب عجیب‏ترین و نیکوترین باشد و حکمت در آن بیش از حکمت در عالم عقول باشد، البته این امر درست نیست؛ زیرا عقل به‌صراحت حکم می‏کند که حکمت در عالَم نور و لطایف و عجایب بیش از عالَم ظلمات باشد، چون عالَم ظلمات سایه عالَم انوار است.[91]

قاعدة «الواحد» هستۀ مرکزی و اساس نظریة «صدور» است. وی با معرفت‏شناسی اشراقی - فلسفی دربارۀ «نور» ابواب جدیدی را در باب قاعدۀ «الواحد» باز می‏کند و معتقد است که این ابواب از دید شیخ الرئیس مخفی مانده است[92]، سهروردی پس از بیان مقدماتی، چگونگی صدور را این‌گونه ترسیم می‌کند: نور اول، نور الانوار را مشاهده می‏کند و از آن‌جا که عاشق وی است شور و شعف تمام وجود او را در بر می‏گیرد و از این مشاهده، فیض دیگری صادر می‏شود و این صدور یکی از ابتکارات سهروردی شمرده شده که از آن به «نور سانح» و «مشاهده و اشراق» تعبیر می‏کند.[93] در حکمت مشّاء، نور سانح دخالتی در نور اول ندارد، بلکه عارض بر اوست؛ ولی گستره‏ای که دارد بنیاد عالم را پی می‏ریزد و نقش اساسی در ساختار عالم انوار دارد و شیخ اشراق به سبب همین نقشِ نور سانح، در صدد تکمیل نظریۀ ابن‌سینا برآمده است؛ و همین ماجرای مشاهده، در مراحل بعدی هم تکرار می‏شود و همان عشق نور پایین به بالا، خود نوعی اشراق به‌وجود‌ می‏آورد.[94]

سهروردی با پیوندی که بین مسئله صدور و علم الأنوار برقرار کرده قاعده «الواحد» را به‌گونه‏ای با آن مرتبط ساخت و با این ارتباط، به تبیین عالم ملکوت و موجودات ملکوتی می‏پردازد و این‌جاست که سهروردی شبکۀ بی‏کرانی از عقول و انوار را ترسیم می‏کند که ترکیبی از انوار طولی و عرضی‌اند و این مقابلِ نظریۀ صدور ابن‌سیناست که شامل یک زنجیرۀ طولی از عقول بود.

اما در ترسیم شیخ اشراق طبقاتی از عقول و انوار وجود دارد که هر طبقه هم شامل موجودات متعدد ملکوتی هستند. از طرفی با ترسیم ابن‌سینا، واجب‌الوجود فقط با «عقل اول» ارتباط مستقیم دارد و ارتباط بقیه عقول با عقل اول است. در نتیجه واسطه‏ای میان واجب‌الوجود و عقول دیگر، البته غیر از عقل اول، ایجاد می‏شود و امّا در ترسیم شیخ اشراق علاوه بر ارتباط عِلّی و معلولی دارای ارتباط باواسطه نیز با انوار مادون دارد. با این تحلیل، جناب شیخ اشراق قاعدة «الواحدِ»[95] ترسیم‌شده در فلسفه مشّاء را بازسازی اشراقی می‏کند.[96]

10. مقولات

شیخ اشراق در تعدادِ مقولات و عُروض حرکت بر آنها با نظریۀ حکمای پیش از خود به مخالفت برخاسته و در واقع یک نظریۀ نو و ابداعی دربارۀ «مقولات» مطرح کرده است. به اعتقاد بسیاری از حکما، مقولات در نظر ارسطو براساس دلیل استقراء «دَه» مقوله‌اند و ارسطو مبدع و مبتکر مقولات بوده است.

شیخ ضمن تشکیک و ردّ این نکته که ارسطو مبدع و مبتکر مقولات بوده، ارخوطس فیثاغورسی که یکی از حکمای اشراقی مسلک یونان بوده را مبدع مقولات می‌داند.[97] وی تعداد مقولات را که بنابه نظر حکمای پیش از او عبارت‏اند از: «جوهر، کم، کیف، وضع، اَین، متی، جِده، اضافه، اَن یفعل و اَن ینفعل» نمی‏پذیرد و بر این باور است که شمار آنها مبرهن نشده است[98] و مقولات را منحصر در پنج مقوله «جوهر، کمّ، کیف، نسبت و حرکت» می‌کند، ضمن این‌که استقراء را در این موضوع دلیل مناسبی ندانسته و آن را یک نوع تکلّف به‌حساب آورده است و برای اثبات نظریۀ خود به تحلیل مسئله پرداخته و می‏گوید: هر چیزی که هستی بر آن حمل می‏شود یا موجود است یا موضوع واقع می‏شود و یا غیر این است. اما آنچه موضوع واقع می‏شود یا قار است یا غیر قار که همان حرکت باشد. از این‌رو، این پنج مقوله را با حرکت می‏سنجد. از طرفی وقوع حرکت در مقوله «اَین» به اندازه‏ای ظاهر و آشکار است که کمتر کسی می‏تواند در آن شک و تردید کند. دربارۀ مقوله «وضع» نیز چیزی جز این نمی‏توان ابراز داشت، زیرا حرکت در مقوله وضع نیز به هیچ‌وجه قابل انکار نیست. حرکت در مقولۀ «کیف» نیز به‌آسانی قابل قبول بوده و اشخاص نمی‏توانند آن را انکار کنند، و وقوع حرکت در مقولۀ «کمّ» اگرچه موردِ قبولِ بسیاری از فیلسوفان اسلامی است، اما برخی از آنان همچون شیخ اشراق در این باب تردید کرده و وقوع حرکت در این مقوله را مورد اشکال قرار داده‏اند.[99]

11. تشکیک

سهروردی بر این اعتقاد است که یک حقیقت بسیط در مرتبه‏ای کامل و در مرتبه‏ای ناقص است و هیچ‌گونه امتیاز دیگری ندارد و این تمایز در ماهیت اشیاست، گرچه او تشکیک در مقولۀ جوهر را در همۀ انواع آن اعم از تقدم، تأخّر، شدّت و ضعف، و کمال و نقص و کلی‏های عرضی و ذاتی جاری و ساری می‏داند. برخلاف مشائیان تفاوت تشکیکی و اختلاف به شدّت و ضعف را در جواهر جایز نمی‏داند و در این‌باره می‏نویسد: «سخنان مشائیان در این باب نوعی تحکم و ادعای بدون دلیل است.»[100] و بر همین مبنا، همۀ وجوه تشکیک را در ذات و ذاتیات جایز می‏داند و از طرفی پیروان حکمت مشّاء هیچ‌یک از وجوه تشکیک را در این مورد جایز نمی‏شمارند و در همین جاست که سهروردی نوعی تشکیک بر حسب حقیقت بسیط را به حکمای ایران باستان نسبت داده است. البته، «اشراقیون یک قسم دیگر از مِیزْ قایلند و آن عبارت است از بودنِ ما به الاشتراک، عینِ ما به الامتیاز و ما به الاتفاق عین ما به الافتراق، این معنا همان وقوع تمایز در حقیقت واحده است؛ این جماعت تشکیک در ذاتیات را جایز دانسته و گفته‏اند: ممکن است حقیقت واحده دارای مراتب مختلفه متباینه مقوله بالتشکیک باشد؛ مثل حقیقت نور که صادق بر انوار شدیده و ضعیفه و متوسطه است؛ نه شدّت مقوِّم اصل الحقیقه است و نه ضعف قادح. تشکیک نزد این دانایان، تشکیک خاصی است.»[101] حاصل این قول این است «که وجود، حقیقت واحده و دارای مراتب مختلفه مقوله بالتشکیک است و مراتب وجودیه از عقل اول تا هیولای اولی متصل به یکدیگر و فرق بین افراد وجود در مراتب به شدّت و ضعف و غنا و فقر و دیگر انحای تشکیکی می‏باشد و این حقیقت مرتبه‏ای دارد که آن مرتبه ‌عبارت است از حقیقت وجود «بشرط لا» از جمیع تعیینات ماهویه.»[102]

همان‌گونه که اشاره شد، شیخ اشراق از شقوق تشکیک[103]، شق اول را پذیرفت که آن را نوعِ چهارمی از تمایز قلمداد کرده است. او چه در ضمنِ استدلال بر اثبات مدعای خود و چه در ضمن اعتراض بر مشائیان که مخالف این مدعایند، تلویحاً بر این امر تأکید دارد که در سه قسم کثرت مشهورِ ما به‌الاشتراک و ما به‌الامتیازِ امور متکثر، یک نوع حقیقت باشد، ممکن نیست.[104] چون هیچ‌یک از این سه نوع کثرت، ممکن نیست یک نحوه حقیقت داشته باشند. این همان تشکیک در ماهیت است که تفاضل در نقص و کمال خواهد بود. البته، از این نکته نباید غفلت کرد که شیخ اشراق بر این باور است که «کلّی مشکک می‏تواند ذاتی افرادش باشد؛ یعنی نوع، جنس، فصل، عرض عام یا عرض خاص باشد، و لذا قائل به تشکیک در ماهیت شد. بعدها که اصالت وجود مطرح شد، معلوم شد که اصولاً تشکیک در وجود است نه در ماهیت، گرچه تمام حرف ابن‌سینا و شیخ اشراق در مورد تشکیک در ماهیات بود.»[105]

به نظر می‏رسد تصویر دقیق‏تر همان تشکیک تفاضلی در ماهیت باشد که مورد نزاع مشائیان و اشراقیان نیز واقع شده است و هر یک برای اثبات مدعای خود دلایلی را ذکر کرده‏اند؛ و میرداماد نیز به‌گونه‏ای نظر شیخ اشراق را پسندیده و مورد تأیید قرار داده است.[106] تشکیک[107] در وجود اقسامی دارد که عبارت‏اند از: تفاضلی، ذاتی، عَرضی، تشکیک وجودی و وحدت تشکیکی، که پرداختن به این اقسام از موضوع مقاله خارج است؛ به منابعی که در پانوشت نشانی داده شده مراجعه شود.[108]

12. علم خدا

علم خداوند به خود و اشیا از جمله مسائلی است که فیلسوفان اسلامی در چگونگی آن اختلاف‌نظر دارند.[109] سهروردی دربارۀ علم مطلق و کمال مطلق موازنه‏ای برقرار می‏کند و می‏نویسد:

هر کمال مطلقی که برای موجود، از آن حیث که موجود است، تصور شود، داشتن آن برای واجب‌الوجود، ممتنع نیست. علم اشراقی هم بدون واسطه و اثر و به مجرّد اضافه خاصی که حضور اشراقی شیئ نامیده می‏شود برای نفس میسّر است، پس چنین علمی به طریق اولی و اکمل برای واجب‌الوجود حاصل است. بنابراین، واجب‌الوجود هم ذات خود را بدون واسطه درک می‏کند و به اشیا نیز به علم اشراقی حضوری، احاطه دارد و این احاطه به‌گونه‏ای است که هیچ نیازی به صورت یا سیر فکری یا دگرگونی ندارد، و این نوع علم را می‏توان به دو قسم علم به کلیات و جزئیات تقسیم کرد که کلیات با حضور صورت آنها در ذاتِ مدرک تعقل می‏شوند، چون کلی در ذات خود چیزی جز صورت انطباعی نیست؛ و علم به جزئیات به‌گونه‏ای است که ذات آنها نزد مُدرِک حاضر و تحت پوشش اشراق نفس، قرار می‏گیرد.[110]

سهروردی ملاک عالم بودن حق‌تعالی نسبت به موجودات را حضور عینی آنها نزد خداوند می‏داند و از نظر او عالم هستی به منزلۀ ذهن واجب‌تعالی است، و این علم از نوع علم حضوری است و علم خداوند به خود و اشیای غیر خود نیز چنین است؛ زیرا ماهیت نفس، تجرّد از ماده و حضور دائم بر خود و علم به خود است. به‌عبارت روشن‏تر، خودآگاهی جز از راه حضور به‌دست نمی‏آید و اگر چنین علمی برای عالِمی حاصل شود این‌جاست که «علم، عالِم و معلوم» یک چیز خواهد شد، ولی علم حضوری برای هر موجودی ممکن نیست، بلکه آن موجودی که در جایگاه علت قرار دارد، می‏تواند به معلول خود علم حضوری داشته باشد، همان‌طور ‌که نفس به معلومات خود علم حضوری دارد. در نتیجه، تمام عالم هستی با همان عینیت خود در نزد خداوند به علم حضوری حاضرند.

بنابر آنچه گذشت شیخ اشراق بر این باور است که خداوند به ذات خود عالِم است و این علم نیز از نوع علم حضوری است. تا این‌جا با ابن‌سینا مواقف است، ولی آنچه راه اشراق را از مشّاء جدا می‏کند، براهینی است که در این دو مشرب فلسفی بر تبیین این موضوع اقامه شده است.[111] سهروردی در دو فصل از مقاله اوّل زیر عنوان «فصل اجمالی و تفصیلی: فی أنّ مَن یدرک ذاته فهو نور مجرّد» بر چنین علمی برای خداوند دلیل آورده و سمت و سوی دلایل خود را به جانب حقیقت نور برده و با توصیفِ حقیقت و نور الأنوار که همان ذات حضرت حق باشد، علم خدا را به خود و اشیا علم حضوری دانسته است. از دیدگاه شیخ، حق تعالی حقیقتی است نورانی و در نهایت بساطت و نور محض و قائم به ذات خود است و چنین نوری جز ظهور چیز دیگری نمی‏تواند باشد و در نتیجه وجودش لنفسه و ظهورش نیز لنفسه خواهد بود و علم و ادراک هم چیزی جز ظهور و انکشاف نیست و علم او به خود هم حضوری است نه حصولی؛ چون این علم اگر حصولی باشد، مستلزم حصول صورت و صفت زائد بر ذات خواهد بود و این امر در مورد باری تعالی محال است.

از بررسی آثار شیخ چنین استفاده می‏شود که تفکیکی بین دو علم، یعنی علمِ قبل و پس از ایجاد، قائل نشده است؛ ولی آنچه مسلّم است سهروردی علم به اشیا را در مقابل علم خداوند به ذات، مورد بررسی قرار داده که در واقع دو مرحله از مراحل سه‏گانه‏ای است که ابن‌سینا مطرح کرده، ولی به جای آن، سهروردی علم حین الایجاد را مطرح کرده که دیگران مطرح نکردند و در واقع از ابتکارات شیخ اشراق است.

او در برابر مشائیان علم شخص به افعال خود را مطرح کرده، به ویژه اگر فعل هم مجرّد باشد. همان طور که مجرّد خودش عین حضور در نزد خود است، نسبت مجرّد به فعلِ خودش هم، همین‌گونه است؛ یعنی فعلش عین حضور در نزد اوست، و علم واجب تعالی هم به جهان، علم حضوری است؛ یعنی تمام اشیا از ازل تا به ابد به‌وجود عینی‏شان نزد پروردگار حضور دارند.[112] بنابراین، عالَم عین علم خداوند و عین معلوم است. وی در چند جا از آثار خود از جمله حکمة الاشراق و کتابُ المَشارع و المُطارحات، چگونگی علم خدا به موجودات را مطرح کرده و در همه جا به ابطال قواعد مشّائیان پرداخته است.[113]

با توجه به این بیان، علم واجب تعالی به اشیا به مشاهده و حضور است، زیرا ملاک ادراک غیر نیز در نزد شیخ اشراق بر پایه همان نوری است که برای مدرِک وجود دارد، پس علم واجب به اشیا، نفس ایجاد شدن اشیا در نزد اوست، و او اضافه اشراقیه به تمام اشیا دارد. بنابراین، شیخ اشراق نظام علمی را عین نظام عینی می‏داند که حضوری است و ابن‌سینا نظام علمی را مقدم بر عینی می‏داند که حصولی خواهد بود؛ به این معنا بین واجب و ممکن نظام عِلّی و معلولی حاکم است، ولی از دیدگاه هر دو مشرب تمام موجودات که عبارت‏اند از نظام کیانی که از نظام ربانی (فعلی) پدید آمده‏اند. مطلبی است که اساساً در کلمات فیلسوفان قبل از شیخ اشراق نیامده و آن این‌که «وجود عینی یک شی‏ء عینِ وجود علمی آن باشد، یعنی قائل باشد که علم حضوری نه تنها در علم ذات به ذات، بلکه در علم ذات به معلولات ذات هم هست.[114]

سهروردی بر این باور است که «مناط علم خداوند به موجودات حضور عینی اشیاء برای او است و هرگونه تمثّل یا وساطت صورت را در این باب، مردود دانسته است.»[115] امّا شیخ اشراق دربارة علم باری تعالی نظریۀ دیگری دارد که حکمای قبل از وی متعرض آن نشده‏اند و آن این‌که علم باری تعالی در حین ایجاد چگونه بوده است.[116]

نظریۀ شیخ اشراق در این باب کاملاً متفاوت با دیگر نظریات به ویژه مشّائیان است که در واقع یکی از ابتکارات سهروردی در فلسفه است. او در این باب از خودشناسی آغاز کرده و با اثبات علم حضوری نفس انسان به خود، به اثبات علم حضوری خداوند به خود و به افعال خود پرداخته است. او برای اثبات مدعای خود به مکاشفه‏ای[117] استناد می‏کند که در حالت خلسه برای او رخ داده است.

مورد دیگری که شیخ اشراق به مخالفت با فلسفة مشّاء برخاسته، مسئلۀ «علم عنایی» خداوند است که مشّائیان با همین علم عنایی در مقابل ارباب‏انواع اشراق برآمدند. سهروردی با سست خواندن دلایل مشّاء در اثبات علم عنایی، این دلایل را فاقد ارزش دانسته است.[118] در پی این مسئله اشراقیان علم اجمالی خداوند را که عین ذات نور الانوار است بر علم تفصیلی که همان وجود ممکنات است مقدم می‏دارند.[119]

13. فاعلیت الاهی

عرفا فاعلیت حضرت باری را «بالتجلّی»، فیلسوفان مشّاء «بالعنایة»، متکلمان «بالقصد» و اشراقیان «بالرضا» می‏دانند.[120] فاعلیت حقّ نسبت به اشیاء از نوع «فاعلیت بالرضا» فاعلیتی است عالِم به ذات و افعال خود، و علمش به فعل از حیث مفهوم، همراه و از جهت مصداق عین فعل خود است، و علم تفصیلی او به افعال خود، عینِ فعل وی به‌شمار می‏آید.[121]

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

14. چگونگی رؤیت اشیاء (ابصار)

در باب رؤیت و ابصار حسّی، گروهی از فیزیک‌دانان و فیلسوفان بر این عقیده‏اند که هنگام رؤیت، نوری مخروطی شکل از چشم خارج می‏شود که رأس آن در خود چشم و قاعده آن بر روی چیزی است که دیده می‏شود.[122] این نظریه به «انطباع» و «خروج نور» مشهور و معروف است.[123] سهروردی با این نظریه به مخالفت برخاسته و عقیده آنان را در این باب مردود دانسته و می‏نویسد:

چون دانستی که دیدن نه انطباع چیزی در چشم است و نه به خروج شعاع از چشم بستگی دارد، بلکه انسان با یک موجود خارجی روشن و مستنیر روبه‏رو می‏شود نفس ناطقه وی، به آن موجود خارجی احاطه می‏یابد و رؤیت حاصل می‏شود و در نتیجه حقیقت رؤیت جز احاطه و اشراق نفسِ ناطقه و توجه حضوری آن به یک موجود خارجی چیز دیگری نیست.[124] بنابراین، نیرویی است که در عصب میان تهی قرار دارد و آنچه در برابر چشم قرار می‏گیرد به‌وسیلۀ جرمی روشن دریافت می‏کند؛ این دریافت به‌وسیلۀ شعاعی که از چشم خارج می‏شود با قرار گرفتن در مقابل چشم برای نفس علم حضوری پیدا می‏شود و ابصار حاصل می‏گردد.[125]

بر این اساس، ابصار همان اشراق است که به‌واسطۀ خداوند تحقق می‏یابد. نه‌تنها در ابصار، بلکه در هر ادراک و احساسی، نفس ناطقه رؤیت شیء را ممکن می‏سازد. «وجود یک شی‏ء موجود دارای حضوری است که نفس ناطقه به مجرّدی که بر آن احاطه یافت، حضور شیء ادراک می‏شود. در هنگام رؤیتِ چیزی، این‌طور نیست که شخص آن چیز را می‏بیند، بلکه وجود نفس است که بر حضور شی‏ء احاطه می‏یابد. برای این‌که این کُنش و واکنش صورت پذیرد، نباید حجابی در میان باشد.»[126] با توجه به این نظریه در فلسفۀ اشراق مبانی ابصار صرفا از دیدگاه علم طبیعی دیده نمی‏شود، بلکه سهروردی این مسئله را هم چنان که اشارت رفت، در بحث کلی معرفت می‏گنجاند و قوانین حاکم بر آن را بر مشاهده نیز جاری و ساری می‏سازد؛ یعنی مشاهده به حسِ ظاهر و باطن بر مبنای یک اصل کلی فلسفی تحقق می‏پذیرد. این قاعده و اصل بر سه رکنِ وجود و تکثر نور، فعل شاهد و فعل اشراق، استوار است که هر یک از این سه رکن به تفصیل در آثار او آمده است.[127] دو رکن آن روشن است، ولی رکن سومی هست که سهروردی از آن به فعل اشراق تعبیر می‏کند. فعل اشراق هم فاقد بُعد زمانی و هم فاقد بُعد مکانی است و به آن اشاره هم نمی‏توان کرد؛ یعنی همان لحظه‏ای که چشم مقابل شی‏ء مستنیر قرار می‏گیرد، البته در صورت نبود حجاب، مشاهده باطنی حاصل می‏شود.[128] وی در پایان این بحث ضمن نتیجه‏گیری می‏نویسد:

بدیهی است که ظهور و حضورِ چیز ثابت زائد بر ذات نیست، بلکه تنها اضافه و نسبتی است بین ذات حق و اشیا و عدم حجاب هم امر سلبی است.[129]

سهروردی در حکمة الاشراق[130] زیر عنوانِ «حکومة فی تضعیف ما قیل فی الابصار» دیدگاه‏های بعضی از حکما و اهل علم[131] را دربارۀ ابصار نقل و سپس به نقد آنها می‏پردازد. وی در این فصل از کتاب خود، نظریة خروج شعاع و نظریۀ انطباع صورت شئ در جلیدیه تحلیل، و ضعف‏های این اقوال را برمی‏شمارد و سپس در فصلی دیگر[132] به تبیین نظر خود می‏پردازد. اساس نظر وی مبتنی بر علم است و او اصول این نظریه را بسط داده است و به‌گونه‏ای مشاهدۀ ظاهری و باطنی هر دو را در این مسئله دخیل می‏داند.

15. عالم مِثال

علاوه بر آموزه‏های وحیانی و نبوی، بعضی از متکلمان نیز در وجود عالَم مِثال و تطبیق آن با عالَم برزخ با شیخ اشراق هم‏رأی و همراه‌اند. یکی از آنها عبدالرزاق لاهیجی است که در این‌باره می‏نویسد: «اشراقیین متفق‏اند که ما بین عالَم عقلی که عالَم مجرّدات محضه و عالَم حسی که عالم مادّیات محضه است، عالَمی وجود دارد که موجودات آن عالَم، مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند[133]... یکی از آن عوالَم، عالَم مِثال[134] است که فیلسوفان بزرگ اسلامی هر کدام به نوعی این عالم را تبیین کرده‏اند.»[135]

«عالَم مِثال، که آن را عالم برزخ نیز می‏نامند، به‌معنای مثال منفصل و برزخ نزولی، جوهری است نورانی که از جهت تجرّد از ماده، شبیه عالَم عقل؛ و از جهت تقید به مقدار و تجسّم، شبیه جوهر جسمانی محسوس است. عالم برزخ و مثال، خود عالَمی مستقل است همان‌گونه که عالَم عقل نیز، عالَم مستقل و دارای مراتبی است»[136] یک موجود برزخی یا مِثالی، موجودی است که در عین این‌که از کمّ و کیف و هم‏چنین وضع و سایر اعراض برخوردار است از ماده نیز مجرّد می‏باشد، پیروان حکمت مشّاء عقل فعّال را که آخرین عقول طولیه به‌شمار می‏آید علت وجود این عالم دانسته‏اند. «سهروردی علت وجودی عالم مِثال را برخی از عقول متکافئه که آنها را عقول عرضیه می‏نامند به‌شمار آورده است، در این عالم صور جوهریه تمثّل پذیرفته و به شکل‏های گوناگون ظاهر می‏گردند.»[137]

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

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

سهروردی در حکمة الاشراق می‏گوید اقالیم هفت‌گانه دارای مقادیر حسی و اقلیم هشتم شامل مقادیر مِثالی هستند که از آن در بعضی موارد به عالَم مُثُل معلّقه هم تعبیر کرده است،[138] و هم‏چنین «صور معلّقه» را عالَم مِثال دانسته و آن را غیر از «مُثُل افلاطونی» می‏داند. وی بر این عقیده است که «مُثُل افلاطونی» عبارت‏اند از: موجوداتی که در عالم انوار عقلیه ثابت هستند، ولی «مُثُل معلّقه» تنها در عالم اشباح مجرّده متحقّق می‏شوند،[139] گرچه به نظر وی صور معلّقه و جواهر عالم مثال به‌واسطۀ برخی از حواس ظاهری انسان قابل درک است و بر همین اساس جایگاه جنّ و شیاطین[140] را عالَم مثال می‌داند و در کتاب حکمة الاشراق فصلی را به این موضوع اختصاص داده و می‏نویسد:

آنچه از جهان غیب برای پیامبران و اولیای الاهی آشکار می‏شود دارای اقسام، و ممکن است وجوه گونه‌گونی داشته باشد و این وجوه گاهی مکتوب و گاهی مسموع است و گاهی این واردات غیبیه در قالب چهرة بسیار زیبا ظاهر می‏شود و به اعتقاد وی اینها صور معلّقه‏ای هستند که کاملان از عرفا مشاهده می‏کنند، و همین اَعراض در عالَم مادی بی‏آن‌که موضوعی داشته باشند قوام پیدا نمی‏کنند، ولی در عالم مِثال قائم به ذات هستند.[141]

از جمله در کتاب حکمة الاشراق و کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة عنایت خاص به این موضوع دارد. وی بر این اعتقاد است که نفس آدمی پس از تباهی بدن بی‏هیچ قطع مسافتی وارد جهان دیگر که همان «عالَم مِثال» است، می‏شود.[142]

وی در بخشی از آثارش عالَم افلاکِ مُثُل معلّقه را جهان «هورقلیا» دانسته و عالَم مثال را اقلیم هشتم شمرده و بر این باور است که عالَم مقداری و جهان اندازه‏ها، به هشت اقلیم قابل تقسیم است، و اقلیم هشتم را به جز «مُثُل معلّقه» چیز دیگری نمی‏داند. به این ترتیب، مقادیر مِثالی در نظر سهروردی اقلیم هشتم را تشکیل می‏دهند.[143] این عالم مثال دو طبقه دارد: عالَم عناصر و عالم افلاک؛ «جابلق و جابلس» از شهرهای عالم عناصر و «هورقلیا» از شهرهای عالم افلاک است.

سهروردی طبقات عالَم مثال را، اگرچه غیر قابل احصاست، محدود و متناهی می‏داند؛ اشخاصی که در هر یک از طبقات عالَم مثال قرار گرفته‏اند انواع غیرمتناهی موجودات جهان را تشکیل می‏دهند. وی بر این نکته تأکید می‏کند که جهان «هورقلیا»[144] دارای اصوات و نغمات موزون و متنوع است که شرایط آن اصوات، با شرایط اصوات این جهان مطابقت ندارد؛ چون وجود صداها در این جهان به برخورد امواج منوط و متکی است، ولی ممکن است، اصوات در عالَم مِثال و عوالم دیگر مشروط به شرایطی باشد که با امواجی که در این جهان تولید می‏شود، فرسنگ‏ها فاصله داشته باشد.[145] به نظر او صوت مثِالی در «عالَم مثال» گرچه از جنس امواج این جهانی نیست، ولی در واقع و نفس‏الامر، صوت حقیقی به‌شمار می‏آید. همان‏گونه که انسان در عالَم مِثال، انسان است، صوت نیز در عالَم مِثال، جز حقیقت صوت، چیز دیگری نمی‏تواند باشد.[146] وی بر این باور است که صوت مثالی در مقام جابلقا و جابرصا متحقق نمی‏شود، بلکه تحقق آن تنها در عالم «هورقلیا»[147] امکان‏پذیر است. این حکیم اشراقی به پیروی از قرآن و با اقتباس از این مصحف مقدس این مقام را، مقام «کُن» نامیده است.[148]

16. تناسخ

شیخ اشراق با اشاره به پیشینۀ مسئلۀ تناسخ، می‏نویسد: «بودا و حکیمان پیش از او که حکمای فارس، بابِل، هند و چین باشند بر این باور بودند که کالبد انسان، «باب الابواب» تمام موجودات دیگر است.»[149] سهروردی گاهی حلول نفس را از انسان به حیوان و گاهی از حیوان به انسان و یا گاهی تناسخ را در دایره نوع واحد قلمداد می‏کند. برای مثال، تردد نفس از بدن انسانی به انسانی دیگر یا از بدن اسبی به اسبی دیگر؛ سپس متعرض آرای اشرقیان می‏شود و در طول مباحث خود نقد ارسطو بر افلاطونیان را در این باب بررسی می‏کند و در ادامه آرای مشائیان و بعضی از حکمای اسلامی را که به نوعی با استناد به بعضی از روایات و آیات قرآن[150] تناسخ را پذیرفتند بررسیده است.[151] وی پس از بیان آرای مختلف در باب تناسخ رأی خود را در هاله‏ای از ابهام و رمز بیان می‏دارد و می‏نویسد:

بدانکه عدم، برای نور مجرّد پس از فنای بدن متصور نیست، زیرا نور مجرّد اقتضای عدم خود را ندارد در غیر این صورت وجود او ممکن نَبُود، و علت وجودی آن‌که، نور قاهر باشد هم، آن را باطل نمی‏کند؛ زیرا تغییر در آن راه ندارد. آنگاه شی‏ء چگونه بذاته لازمِ ذات خویش را باطل سازد. بنابراین، موجب و سبب نور مجرّد دایم است، پس او هم دوام دارد.[152]

وی در این عبارت بر عدم فنای نور مجرّد پس از فنای بدن تأکید می‏کند، سپس به این مسئله اشاره می‏کند که نقل و انتقال مقتضای تطهیر نفس نیست؛ زیرا بدن متلاشی می‏شود، و آن‌گاه به سرنوشت نفس می‏پردازد که آیا نفس به‌طور مستقیم به عالم عقول ملحق می‏شود تا با انوار به حیات خود ادامه دهد، یا دوره‏های مختلفی را می‏گذراند که در آنها از شُروری که در حیات خود با بدن مرتکب شده پاک شود. وی نفوس افراد را به چند طبقه تقسیم می‏کند و بر این باور است که کاملان به هر دو حکمت «نظری و عملی» ممارست داشته‏اند و از همین رو، به عالم انوار مجرّده می‏رسند، اما متوسطان در مرتبه کمال به عالم «مُثُل معلّقه» ارتقاء می‏یابند و نباید این «مُثُل» را با «مُثُل افلاطونی» یکی بدانیم، لذا «مُثُل معلّقه» بر دو قسمِ ظلمانی که از آن به اشقیاء و مستنیر که از آن به سعیدان تعبیر می‏کند و نفوس کسانی را که عذاب و نسخ ابدان بر آنها محقق شده در «عالم مِثال» باقی می‏مانند. البته این امر در صورتی است که تناسخ درست باشد.[153] او با این بیان در حکمة الاشراق نمی‏خواهد تناسخ را به یک سو نهد با این‌که در کتاب‏های دیگرش، مثلِ کتاب التلویحات و اللّمحات و کتاب المشارع و المطارحات سخت به تناسخ می‏تازد، و دعاوی قائلان به تناسخ مِثل هندوان، ایرانیان و یونانیان را باطل می‏سازد. در اللّمحات می‏نویسد:

همانا تناسخ محال است، اگر نفس پس از مفارقت از بدن به بدن عنصری درآید و آن را تحت تصرف خود قرار دهد باید مزاج بدن دوم، صلاحیت پذیرش آن نفس را داشته باشد، چون با ترک بدن اول او را تحت تصرف خود قرار نمی‏داد. از این‌رو، چون بدن دوم، دارای مزاج لازم است در جانب واهب نفوس نیز نفسی به او افاضه خواهد شد و این مستلزم آن است که یک بدن دارای دو نفس باشد و این محال است.[154]

در رسالة فارسیِ پرتونامه می‏نویسد:

بدان‌که تناسخ محال است به اتفاق علمای مشّائین، که چون مزاج تمام شود از واهب صور استدعای نفسی کند، و نفس دیگر از آنِ حیوانی اگر بدو تعلّق گیرد یک حیوان را دو نفس باشد، و هر کسی در خویشتن جز یک نفس نمی‏بیند...، و این بدترین مذاهب و حشو مطلق بود.[155]

عین همین استدلال را با همان عبارات اللّمحات در رسالة الالواح العمادیة که سهروردی آن را به دو زبان عربی و فارسی نوشته، آورده است؛[156] و باز در رساله کلمة التصوف[157] وکتاب المشارع و‌المطارحات[158] همین براهین را تأیید و بر ابطال تناسخ با تمام انواعش پافشاری می‏کند.

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

تا وقتی که نفس سرگرم این بدن است به علت سرمستی طبیعت از رذایل متألّم نمی‏شود و از فضایل لذّت نمی‏یابد؛ وقتی که از آن فارق شد، نفوس اشقیاء به سبب جهل و هیبت پست ظلمانی و شوق به عالم حسّ عذاب می‏کشند، و قوای آنها از کار می‏افتند، دیگر نه چشمی بیناست و نه گوشی شنوا؛ ضوء عالم حسّ از آنان قطع می‏شود، و نور قدس به ایشان نمی‏رسد، در ظلمات حیران‏اند و دو نور از او قطع شده‏اند.[159]

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

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

دیگر این‌که چون نفوس بالقوّه هستند و به فعلیت کامل نرسیده‏اند نیاز به بدن دارند. اما سخن دربارۀ نفوس اشقیاست که به علت دارا بودن ملکات ناهمگون با انسان شریف از فطرت اولیه خود دور گشته و لذا اینها نیازمند بدن هستند. بنابراین، نادانی آنها مانع از خروج عالم ماده می‏شود.[160]

سهروردی در عبارت فوق تناسخ عالی به دانی، مثل حلول نفس انسان برتر در حیوانات را نمی‏پذیرد و از طرفی به این مطلب اذعان دارد که انسان‏های بالقوّه، باید به فعلیت کامل برسند، و در پایان نفوس اشقیا را نیازمند بدن می‏داند. وی در ادامه مباحث با گرایش به نوعی از تناسخ، با استناد به آیات قرآنی و کلمات پیامبران و از جمله عیسی7 در صدد اثبات تناسخ و یا کمرنگ کردن دلایل مخالفان تناسخ برمی‏آید و می‏نویسد: علاوه بر آیات قرآن که به نوعی به تناسخ اشاره دارند، گویا حکما و انبیای الاهی نیز قائل به تناسخ بودند[161] و خود در جواب می‏نویسد: آیات و کلمات انبیاء تفسیر و تأویل‏هایی دارد که به غیر تناسخ می‏انجامد.[162]

سهروردی دورة اول که یک فیلسوف مشّایی است تناسخ را به‌شدت ردّ و دلایلی نیز در بطلان آن اقامه می‏کند. دوره دوم که دوره گذر از مشّاء به اشراق است آن شدت دوره اول را ندارد. گویا خیلی تمایلی ندارد که با صراحت تمام به ردّ و ابطال تناسخ بپردازد. دوره سوم که دوره تصنیف حکمة الاشراق شکل گرفته و یک فیلسوف اشراقی است گویا تردید و هاله‏ای از ابهام بر نظریات او دربارۀ مسئله تناسخ حاکم است.

شیخ در حکمة ‏الاشراق آن استواری را در ردّ و نقضِ تناسخ نسبت به آثار دیگر خود ندارد،[163] در مواردی به نقد دلایل نظریۀ مشائیان در ابطال تناسخ می‏پردازد و بعضا هم دلایل آنها را کافی و وافی به مقصود نمی‏داند.[164]

در مقابل، به نوعی دلایل بعضی از حکما را که قائل به تناسخ هستند تلویحا مورد تأیید قرار می‏دهد[165] و در مواردی دلایل مخالفان را ضعیف می‏شمارد.[166] سپس وعده می‏دهد که به تفصیل این موضوع را بررسی خواهد کرد، ولی به این وعده خود عمل نمی‏کند و به اشاره از آن می‏گذرد.

به هر حال این تردید شیخ، شارحان مکتب او را به تکاپو انداخته و آنها هم به نوعی این تردید را توجیه و شیخ را مخالف تناسخ قلمداد نموده‏اند.[167] ولی آنچه به عنوان فصل الخطاب کلام شیخ می‏توان گفت این است که شیخ پس از مراحل اول و دوم که حکمت خود را با توجه به آموزه‏های یونان و ایران باستان به‌ویژه فلسفة مشّاء با عنایت به آثار ابن‌سینا پی‏ریزی می‏کند از نظریات خود به‌گونه‏ای فاصله می‏گیرد و به جدّ با این مسئله برخورد نمی‏کند.

از مجموعه آثار سهروردی چنین استفاده می‏شود که «وی سخت به بطلان تناسخ معتقد بوده و به هیچ‌وجه در این مسئله تردید به خود راه نداده است؛ و این مسئله نیز مسلّم است که اگر کسی اعتقادی بر تقدم نفس بر بدن نداشته باشد، در نتیجه به وقوع تناسخ نیز اعتقاد نخواهد داشت. از آن‌جا که سهروردی در مسئله تناسخ آرای حکمای ایران باستان و فیثاغورس و برخی از حکمای قبل از افلاطون از جمله سقراط و فیثاغورس[168] را نقل و بعضاً استناد کرده و گویا این استناد و نقل موجب توهم شده است که وی نیز مانند آنها تناسخ ارواح را باور دارد. آنچه این توهم را تقویت کرده عبارتی است که شیخ در مقاله پنجم حکمة الاشراق دربارۀ شقاوت سخن گفته است.[169]

امّا خداوندان شقاوت و بدبختانی که در «گرداگردِ دوزخ زانو زده‏اند و در دیار خود به رو افتاده‏اند و سینه بر زمین مالند» چه آن‌که تناسخ حق باشد، یا باطل، هر گاه از کالبدهای برزخیه خود به درآیند، آنان را ضلال و سایه‏ای بود از صُور معلّقه بر حسب صفات آنان.[170]

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

از این‌گونه عبارت‏ها در چند جای محدود نیز که هاله‏ای از ابهام یا دو سویه بودن آن را در بر گرفته، در آثار سهروردی آمده و این برخورد، عده‏ای را به توهم انداخته که گویا سهروردی بنا نداشته تناسخ را آن گونه که حکمای اسلامی به بطلان آن رأی دادند، رأی بدهد. حتّی ملاصدرا با این‌که احترام خاصی به شیخ قائل است از این عبارت تردید سهروردی را استنباط کرده است،[171] حال آن‌که سهروردی در حکمة الاشراق به صراحت تمام می‏نویسد:

کسی که بیشتر همّ او آخرت نباشد و یا بیشتر فکر و ذکر او در جهان نور نباشد، به یقین از مهالک خلاصی نمی‏یابد و هر گاه نور اسفهبدی متجلّی شود و به حقایق علم آگاهی یابد و به سرچشمه نور و زندگی رسد و از پلیدی‏های برازخ پاک گردد. در این صورت عالم نور محض را بعد از مرگ مشاهده کند، ناگزیر از کالبد ظلمانی خود رهایی یابد و اشراقات نامتناهی از ناحیه نور الأنوار بر او تابد.[172]

17. مُثُل افلاطونی[173]

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

افلاطون می‏گوید هر یک از انواع مادی در جهان حسّ، سایه‏ای در عالم عقل دارد و آن پیکری است بسیط، نورانی و قائم به ذات. البته نه در مکانی، بلکه آنها عبارت‏اند از: حقایقی‌اند که مانند روح برای صورت‏های نوعیه مادی هستند، و صورت‏های نوعیه مادی مانند اصنام، یعنی سایه‏ها و تابش‏های آن ارواحند که «مُثُل» نامیده می‏شوند.[174]

بنابه اعتقاد شیخ اشراق برای هر نوعِ جسمانی اعم از فلکی و عنصری، بسیط یا مرکب، حیوانی و انسانی، موجودِ مجرّد عقلی واحدی است که حافظ و مدّبر امورات نوع موجودات است، و از آن موجود مجرّد عقلی و کلی به «رب النّوع» تعبیر کرده است. وی همین نظریه را که از ویژگی‏های فلسفۀ اشراق است، با نظریۀ «مُثُل افلاطونی» مقایسه و به نوعی با آن تطبیق کرده است. حال چه اشکالاتی بر این نظریه وارد است[175] و چه کسانی با آن مخالفت و یا موافقت کرده‏اند از موضوع این مقاله خارج است. البته سهروردی تأکید می‏کند که این مُثُل با صوَر معلّقه هیچ شباهتی ندارد و لذا در حکمة الاشراق می‏نویسد:

صُور معلّقه، مُثُل افلاطونی نیستند، چون مُثُل افلاطونی نور مجرّد ثابتی هستند و حال آن‌که صُور معلّقه اگر چه بعضی از آنها مستنیرند، ولی هیچ کدام از آنها در ذات خود نوری نیستند.[176]

مُثُل نوریه، در دنیای ما هم مظاهر فراوانی دارد و در آنها ظهور می‏کنند و وجود خارجی دارند و محصول ذهن و خَیال نیستند و حال آن‌که در مکان و مادّه هم جای نگرفته‏اند. صُور، رؤیا، خَیال، آینه، آب، جنّ و شیاطین را می‏توان از مصادیق این مُثُل دانست. سپس وی پس از نقل مطلب فوق براساس قاعده امکان اشرف می‏نویسد:

همه اشیای موجود در عالَم اَجرام اَثیری و عنصری اَعمّ از افلاک و ستارگان و مرکباتِ عالَم عناصر، همه مِثال و ظِلّ جواهر نورانی مجرّدی هستند که در عالم اَنوار جای دارند و نور و ضیای عَرَضی اینها، شبح مثالی از نور و ضیای واقعی و ذاتی آنهاست.[177]

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

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

18. علم حضوری و حصولی

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

دانش انسانی یا فطری و یا غیر فطری است. هر گاه در شناختن امری مجهول، توجه و رجوع به دل بسنده نباشد و مجهول از اموری نباشد که بتوان از طریق مشاهده، که حکمای بزرگ دارای این صفت هستند، آن را شناخت، به‌ناچار شناخت آن نیازمند به دانش‏های قبلی است.[178]

سهروردی می‏خواهد این مطلب را القا کند که اگر قرار است ادراک حسّی و حتی تعریف ممکن باشد، مفاهیم فطری شرط لازم آن خواهد بود، و این نظری است که راه وی را از دیگر فیلسوفان جدا می‏کند و آن این‌که همه محسوسات موجب علم انسان‏ها می‏شود و در نتیجه محسوسات جزو فطریات خواهند بود و سرانجام معرفت‏شناسی سهروردی راهی ندارد جز اشراق که وی در پی اثبات آن است.[179] او در دو رساله فارسی خود می‏نویسد:

حقیقت علم و ادراک آن است که مدرِک را صورت مدرَک به خویشتن بپذیرد. ادراک اول حِسّ بصر است... ؛ و نیز بدان چون خواهی که چیزی را ادراک کنی، باید صورت آن چیز چنانکه هست، در ذهن تو حاصل شود... بدان که چون دیده خواهد که ادراک چیزی کند باید که آن چیز برابر او باشد.[180]

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

شایسته است بدانید که تعقُل همان حاضر شدن شیء برای ذات مجرّد از ماده است و اگر خواستی به‌گونه‏ای دیگر بگو غایب نبودن شی از ماده است و این یک تعریف کاملی است؛[181] و یا ادراک چیزی نیست مگر رویکرد نفس به آن، پس به‌ناچار برای نفس یک علم اشراقی و حضوری است،[182] و تو از ذات خویشتن پنهان نیستی، چون ممکن نیست که ادراک تو خود را به صورت ذات و یا به امر زائد بر ذات تو باشد، پس تو در ادراک ذات خود، به غیر ذات خود، از اموری که ظاهر بالذات و یا غیر غایب از ذات خود است محتاج نمی‏باشی.[183]

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

همان‌گونه که انسان‏ها امور حسّی را مشاهده می‏کنند و از همین راه به پاره‏ای از اوضاع و احوال آنها علم پیدا می‏کنند، به همین طریق امور روحانی نیز مشاهده می‏شوند... کسی که راهی جز این برگزیند از شک و تردید در امان نخواهد ماند.[184]

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

هر موجودی که قائم به ذات خود و مدرِک ذات خود باشد خود را به‌وسیلۀ صورت ذهنی خود در خود نمی‏شناسد. اگر آن موجود خود را توسط مثالِ خود ادراک کند، با توجه به این‌که مثال «الأنائیة» عینِ «الأنانیة» نیست. در این صورت لازم می‏آید که ادراک «الأنانیة» به عینه عبارت باشد از ادراک چیزی که «اوئیت = هو، هو» و در نتیجه لازم می‏آید که ادراک «الإنانیةِ» ذات به توسط خود او، درست مانند ادراک غیر ذات خود باشد، و این امری محال است. علاوه بر این، هر گاه علمِ نفس به ذات خود سبب حصول مثال باشد، اگر نداند که این مثال، مثال ذات وی بود، لازم می‏آید که خود را در نیافته باشد، و اگر بداند که این مثال خود؛ در نتیجه موجود خود را پیش از تمام صفات و امثال آن می‏شناخته است نه به سبب صفاتی که زائد بر ذاتند.[185]

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

سهروردی علم و تعقّل را به حضور شیء برای ذات مجرّد تعریف کرده است. این تعریف با تحلیل دقیق شامل ادراکات ذاتی و غیر ذاتی نیز می‏شود و سپس به حضوری و حصولی بودن علم را طرح و حضوری را درک غیر مثالی دانسته است،[186] به این معنا که یک شیء نه از راه حواس و یا یک مفهوم، بلکه با تمام هستی و واقعیت خود، در نزد عالِم حاضر می‏شود، مانند علم حضوری انسان به ذات خویش؛ وی علم حصولی را علم مِثالی می‏نامد به‌گونه‏ای که ادراکات ذهنی ما به‌وسیلۀ یک قوّه ادراکی، مِثالی از یک شئ، در نزد عالِم حاضر می‏کند.[187] گویا شیخ احساس کرده که شاید اشکالاتی بر این تعریف از علم بشود «و آن این‌که این علم به ذات، چرا علم مفهومی و تصوری نباشد.» برای رفع آن، جواب‏هایی داده است که طرح آن از گنجایش این نوشته خارج است.[188] وی پس از تعریف علم و تقسیم آن به حضوری و حصولی، بر این نکته تأکید می‏کند که میزان درک هر نفس و ذات متفاوت است، زیرا هر ذاتی به میزان تجرد خویش به درک مُغیبات نایل می‏شود و علم حضوری یک شیء به خود، محور علم و آگاهی او به همان شیء است،[189] و از طرفی هر قدر تجرّد موجودی غلیظ‏تر باشد آگاهی و علم او نیز فزون‏تر خواهد بود و بر عکس هر قدر تجرد ذاتی ضعیف‏تر باشد علم و آگاهی او نیز کمتر خواهد بود.[190] بر همین اساس، ملاکاتی برای اقسام علم حضوری قائل است که در واقع آن ملاکات مقسِّم علم حضوری به مراتب نیز می‏شود، مانند ظاهر شدن علم برای عالِم، سیطره عالِم بر معلوم، اضافه اشراقیه معلوم به عالِم، علم حضوری به خویشتن یا به صور مثالی و علم حضوری علت به معلول خود، از جمله اقسام و مراتبی هستند که سهروردی در بیشتر آثار خود به آنها پرداخته و بعضاً هم به اشاره بسنده کرده است.[191]

تا زمان سهروردی این قاعده یک اصل مسلّم قلمداد می‏شد که «تجرید و مادّه‌زدایی دلیل بر خودآگاهی است» اما او این قاعده را با اعتقاد به این‌که حضور خویش برای خویشتن، اساس خودآگاهی است و دلیل کافی برای تجرّد یک موجود به‌شمار می‏آید، ردّ می‌کند. او معتقد است که صِرف تجرید و مادّه‏زدایی، خودآگاهی را به ارمغان نمی‏آورد. وی با استناد به‌وجود طعم و مزه که حسِّ چشایی انسان را منفعل ساخته و تحت تأثیر قرار می‏دهد، اگر مادّه‏زدایی شود به هیچ‌وجه یک موجود خودآگاه به‌شمار نمی‏آید، و یا مجرّد بودن از هیولا برای خودآگاهی یک دلیل کافی به‌شمار می‏آید، نفسِ هیولا را نیز باید یک موجود خودآگاه به‌شمار آورد، زیرا هیولا خود از هرگونه هیولا مجرّد و منزه است.[192]

با این تقریر، تفاوت علم حصولی و حضوری و اقسام آن به‌خوبی آشکار می‏شود و آن این‌که در نظر شیخ علم حصولی ظهور مثال یا صورت در نزد عالِم است، ولی علم حضوری حضور ذات خواهد بود و دیگر این‌که بی‏علم حضوری علم حصولی امکان تحقق نمی‏یابد، به‌گونه‏ای که علم حضوری معبری برای علم حصولی نیز هست.[193] با توجه به این مطالب که به اختصار تمام طرح شد، شیخ اشراق علم حضوری و حصولی را برخلاف مشهور تعریف و تقسیم کرده است و از این نگاه می‏توان آن را یکی از آرای خاص وی به‌شمار آورد. در پایان یادکرد این نکته ضروری است که شیخ اشراق دربارۀ اقسام ادراک و به‌ویژه ادراک شهودی دیدگاه‌های خاص خود را دارد که بررسی آنها نیازمند مقاله‌ جداگانه‌ای است

پی‌نوشت‌ها

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، انجمن حکمت و فلسفۀ ایران، 2536، ج 4، رسالۀ کلمة التصوف، ص 128.

[2]. همان، ج 1، کتابُ المَشارع و المطارحات، ص 195.

[3]. همان، ج 2، حکمة الاشراق، ص 106.

[4]. تعلیقه ملاصدرا بر شرح حکمة الاشراق، ص 283، چاپ سنگی.

[5]. از نور مجرد یا نور الأنوار، دو نوع نور ساطع می‏شود. انوار اسپهبدیۀ مدبره و انوار قاهره؛ انوار اسپهبدیه در نفوس انسانی و فلکی متجلّی می‏شوند که نمود آنها در عالَم نفس، عالم صُِور، عالَم مثال و عالَم ماده پدیدار می‏شود. انوار قاهره نیز طول و عرضی دارند که در شق طولی آن که به نور برین هم از آن تعبیر می‏شود رابطه عِلّی و معلولی، تقدم و تأخر معنا پیدا می‏کند و عرضی هم در عقول عرضیه، ارباب انواع، ربّ نوع، مُثُل افلاطونی نماد و نمود دارد. نک: حکمة الاشراق، ص 107.

[6]. ظلمت عَرَضی، چیزی است که بر اجسام عارض می‏شوند؛ مانند بو، رنگ، سبکی و سنگینی که سهروردی این ظلمت را «هیأت» نامیده است.

[7]. حکمة الاشراق، ص 108.

[8]. همان، ص 106 و 113 و 117.

[9]. همان، ص 117.

[10]. محمد شریف نظام‏الدین احمد بن الهروی، أنواریه، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1362، با تلخیص و ویرایش. ص‌20.

[11]. شیخ اشراق از «ظلمت» به جوهر غاسق تعبیر و آن را یک واقعیت قلمداد کرده است که یکی از ابتکارات او محسوب می‏شود. معمولاً ظلمت را یک امر عدمی می‏دانند. اما گویا شیخ در این مسئله متأثر از حکمای ایران باستان است که نور و ظلمت را دو واقعیتِ مقابل هم طرح می‏کنند.

[12]. نک: حکمة الاشراق، ص 117؛ و مرتضی مطهری، مجموعه آثار 5، ص 25.

[13]. سید جعفر سجادی، «حکمت سهروردی» نشریه اختصاصی فلسفه، سال 2536، ص 41.

[14]. نک: حکمة الاشراق، ص 110 - 112.

[15]. این انوار قابل اشارة حسی نیستند و به خودی‌خود مدرِک ذات خود هستند. نک: حکمة الاشراق، ص 11.

[16]. همان، ص 119 -120.

[17]. همان، ص 110 -112.

[18]. البته، این موضوع بالاصالۀ برای سهروردی مطرح نبوده، ولی به‌گونه‌ای موضوع را طرح کرده که از لازمه حرف‌هایش می‌توان چنین استنباط کرد که وی اصالت را از آنِ ماهیت می‌دانسته هرچند او کلماتی نیز دارد که می‌توان از آنها اصالت وجود را استنباط کرد. نک: حکمة ‌الاشراق، ص 62، و همچنین نک: مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات صدرا، ج 1، ص 61.

[19]. حکمة الاشراق، ص 64 و 186

[20]. همان، ص 186. ملاصدرا در حاشیه خود بر حکمة الاشراق می‏نویسد: «ولیس الفائض من العلة الفیاضة إلاّ الهویة الوجودیة لا الماهیة الکلیة، لأنّها شمت رائحة الوجود».

[21]. برای مطالعۀ بیشتر نک: مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج 1، ص 61 به بعد.

[22]. حکمة الاشراق، ص 65 و مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 1، کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة، ص 22.

[23]. علامه طباطبایی نیز اصالت الماهوی بودن شیخ اشراق را نمی‏پذیرد. نک: نهایة الحکمة، ص 11.

[24]. نک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، ص 165.

[25]. همان، ج 1، کتاب التلویحات، ص 22.

[26]. همان، کتاب التلویحات، ص 168.

[27]. همان، ص 35.

[28]. حکمة الاشراق، ص 71. نک: علامه طباطبایی، نهایة الحکمة، ص 8 - 16؛ سید جلال‏الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص 81 - 129؛ عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ص 77 - 113.

[29]. دربارۀ قاعده «الواحد» از نگاه شیخ اشراق، نک: الالواحُ العمادیة، بند 54، 55، ص 64، 65.

[30]. نظر استاد مرتضی مطهری در خصوص مسئله اصالت الوجود یا ماهوی بودن ابن‌سینا و سهروردی دقیق‏ترین نظر است و آن این‌که اصلاً اصالت وجود یا ماهیت به عنوان یک مسئله مستقل فلسفی مورد نظر این دو حکیم الاهی نبوده است. نک: شرح مبسوط منظومه، ج 1، ص 61.

[31]. کتاب المشارع و المطارحات، ص 246.

[32]. حکمة الاشراق، ص 105.

[33]. همان، ص 68.

[34]. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 4، کتابُ الّلمحات فی الحقائق، ص 233. البته، اشراقیون حقیقت وجود را به‌واسطۀ این‌که همانند نور حسی، به ذات خویش پیدا است، و دیگر چیزها را آشکار می‏سازد، نور حقیقی نامیده و دارای مراتبِ درجاتِ متفاوت و مختلف می‏دانند.

[35]. حکمة الاشراق، ص 132.

[36]. «العوالم الثلاثة، عالَم العقل، عالَم النفس، عالَم الجرم... والکل مِن متقدمی الحکماء ومتأخریهم قائلون بالعوالم الثلاثة: ای العالم العقل وعالم العقل وعالم النفس... الخ». شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص 20 و نک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفۀ سهروردی، ص 375- 389.

[37]. این نوع نگرش در تفکرات عارفان روح‌گرای مسیحی که به «گِنوسیان» مشهوراند نیز دیده می‏شود. شاید بتوان گفت تفکرات افلاطون و گنوستیگی بی‏تأثیر در این باور شیخ نبوده است.

[38]. حکمة الاشراق، ص 139 – 140.

[39]. همان، ص 128.

[40]. دربارة اقلیم هشتم، نک: هانری کربن، ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمۀ سید ضیاءالدین دهشیری، ص 125 به بعد. و تعلیقه حکیم هیدجی بر شرح منظومۀ سبزواری، ص 283.

[41]. قطب‏الدین شیرازی شارح حکمة الاشراق، این اقلیم را «عالَم مِثال یا مُثُل معلّقه» می‏نامد. دربارۀ این سه شهر به‌ویژه سرزمین «هورقلیا» نک: ارض ملکوت، ص 105 – 156.

[42]. حکمة الاشراق، ص 234.

[43]. همان، ص 143، 154.

[44]. ابونصر محمد‌بن محمدبن طرخان فارابی، اهل فاراب یا فاریاب ترکستان.

[45]. ممکن است نظریاتی در فلسفه ارسطو و یا حتی افلاطون دربارة نفس و یا نفس کلی یا فلکی با این مسئله همخوانی داشته باشد، ولی اساس فلسفه ارسطو به هیچ‌وجه با طرح مسائلی چون «عقول عشره» سازگار نیست، چون مبدئی که او تصویر می‏کند با مبدئی که فارابی تصویر کرده یک‌سان نیست.

[46]. وی در مقدمۀ حکمة الاشراق و همچنین در رساله هیاکل النور، می‏نویسد: من از طریقة مشائیان، سخت دفاع می‏کردم تا این‌که خداوند مرا به حکمت کشفی که طریقۀ اهل اشراق است، رهنمون کرد.

[47]. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 4، اللّمعات، ص 233.

[48]. نک: حکمة الاشراق، ص 132؛ کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة، ص 63.

[49]. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، رساله یزدان‏شناخت، ص 410.

[50]. همان، آواز پر جبرئیل، ص 212 - 213.

[51]. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، رسالۀ هیاکل النور، فصل چهارم، ص 96.

[52]. کتاب المشارع المطارحات، العلم الثالث، المشرع السادس، فصل هشتم، ص 449 - 453.

[53]. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 4، الالواح العمادیة، ص 65.

[54]. سورۀ مدّثر، آیه 31.

[55]. حکمة الاشراق، ص 138 - 140.

[56]. نک: محمدعلی ابوریان، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمة محمدعلی شیخ، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، 1372، ص 190.

[57]. حکمة الاشراق، ص 228.

[58]. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 4، الالواح العمادیة، بند 75 - 77، ص 79، 80 ؛ همان، کلمة التصوف، بند 44، ص 121.

[59]. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، رسالۀ هیاکل النور، ص 87.

[60]. همان، ص 274 - 275.

[61]. همان، ج 3، رسالۀ پرتونامه، ص 62.

[62]. همان، ص 65.

[63]. حکمة الاشراق، ص 145 به بعد.

[64]. همان، ص 204، 206.

[65]. رسالۀ پرتونامه، ص 25.

[66]. همان، ص 65 و در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، الواح عمادی، لوح دوم، ص 126 و رسالۀ یزدان شناخت، ص 419 - 444، به تفصیل دربارۀ نفس سخن گفته است و همچنین نک: حکمة الاشراق، ص 90 و 204-207.

[67]. حکمة الاشراق، ص 206. ابن‌سینا نیز در کتاب قانون چنین نظریه‏ای دارد و در رسالۀ اسرار الصلاة نیز به این مطلب اشاره کرده است.

[68]. غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفۀ سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، 1387،

ص 535 - 537.

[69]. کتاب المشارع و المطارحات، ص 485.

[70]. همان

[71]. قطب‏الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، 1313، ص 542.

[72]. همان، ص 297.

[73]. الالواح العمادیة، بند 77، 80.

[74]. حکمة الاشراق، ص 222 - 223؛ الالواح العمادیة، بند 77، ص 8؛ کلمة التصوف، بند 37، ص 119.

[75]. الالواح العمادیة، بند 81 - 83؛ کلمة التصوف، بند 40 - 41، ص 120 - 121.

[76]. اللَّمَحات، بند 51، ص 186؛ حکمة الاشراق، ص 77.

[77]. رساله هیاکل النوریه، متن فارسی، ص 84. اللّمحات، ص 185 - 188. مراد از «انباز» در این‌جا «همتا» است.

[78]. همان

[79]. رسالۀ هیاکل النور، ص 84 و صفحه اول؛ از این رساله دو تحریر در دست است؛ یکی به زبان فارسی و دیگری به زبان عربی است. اخیرا هم نسخه‏ای کهن از این رساله از دیر «سنت کاترین» واقع در کوه سینا به دست آمده است. نک: «ماهنامه حکمت و معرفت» سال دوم، شماره ششم، ص 58.

[80]. اصول فلسفه و روش رئالیسم، تعلیقه استاد مرتضی مطهری، ص 755.

[81]. اللَّمحات، ص 186.

[82]. حکمة الاشراق، ص 207.

[83]. همان، ص 80.

[84]. مراد از اتصال در این‌جا امتداد است، نه مقابل انفصال، بلکه ضد انفصال است و هیچ ضدّی، ضدّ خود را نمی‏پذیرد.

[85]. به‌نظر مشّاء مقدار و اندازه‏های گوناگون داخل در حقیقت اجسام نیستند، چرا که حقیقت اجسام مشترک است، در حالی‌که این مقادیر متفاوت‌اند.

[86]. حکمة الاشراق، ص 74 به بعد.

[87]. کتاب المشارع و المطارحات، ص 326 و حکمة الاشراق، ص 80، و اللَّمحات، ص 186 - 187.

[88]. اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج 6، ص 731

[89]. سهروردی در رساله‏های فارسی خود از جمله: بستان القلوب، ص 346، زیر عنوانِ «در بیان آنچه به طبیعیات تعلق دارد» پرتونامه، ص 19 و یزدان‏شناخت، ص 448 - 449، که در مجموعۀ مصنفات، ج 3، چاپ شده‏اند هیولا را براساس مکتب مشّاء تعریف و تبیین کرده است، او در کتاب حکمة الاشراق و کتاب المطارحات، از آرای پیشین خود، عدول نموده است.

[90]. حکمة الاشراق، ص 138 - 184.

[91]. همان، ص 155 و کتاب التلویحات اللوحیة و العرشیة، ص 63.

[92]. به نظر ابن‌سینا از واحد حقیقی جز امر واحد صادر نمی‏شود.

[93]. همان، ص 133 و 118.

[94]. این‌جا ذکر دو نکته برای توضیح مطلب ضروری به نظر می‏رسد و آن این‌که معادل «نور» در فلسفه اشراق، «عقل» در فلسفه مشّاست و معادلِ «نور السانح» در فلسفه اشراق، «تعقل» در فلسفه مشّاء است.

[95]. شهاب‏الدین سهروردی این قاعده را در کتاب‏های: حکمة الاشراق، کتاب التلویحات، الالواح العمادیة و رساله پرتونامه و آریالای دنیایی در جلد اولِ قواعد کلی فلسفی، ص 451 - 473 به تفصیل به آن پرداخته است.

[96]. حکمة الاشراق، ص 125؛ سید مهدی امامی فقیه، «ابتکارات سهروردی در نظریۀ صدور» خردنامه صدرا، شماره 22، ص 67.

[97]. کتاب التلویحات، ص 12.

[98]. همان.

[99]. شعاع اندیشه و شهود، ص 185 - 191.

[100]. حکمة الاشراق، ص 87.

[101]. سیدجلال‌الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، انشارات بوستان کتاب، ص 75 - 76. فیلسوفان مشاء این تشکیک را نفی کرده‏اند. نک: الإلهیات من کتاب الشفاء، فصل سوم از مقالة هفتم، ص 327 - 330.

[102]. همان، ص 199.

[103]. برای بحث مقایسه‏ای تشکیک نک: کتاب المشارع و المطارحات؛ حکمة الاشراق؛ الأسفار الاربعة، ج 1 و 2؛ تعلیقه شِفا، ملاصدرا؛ مجموعه مصنفات میرداماد، ج 1، ص 143؛ شِفاء بوعلی سینا؛ شوارق الالهامِ لاهیجی، ص 408 سنگی؛ کتاب‏های فارسی: شرح مبسوط منظومه سبزواری؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی.

[104]. گرچه گاهی شیخ نیز تمایز به تمام ذات را ذکر نمی‏کند و در نتیجه، تقسیم در سه قسم منحصر می‏شود، ولی در مواضعی به تمایز به تمام ذات هم اشاره کرده است. به ترتیب نک: کتاب المقاومات، ص 153؛ کتاب المشارع و المطارحات، ص 333 - 334.

[105]. مرتضی مطهری، درسهای الاهیات شِفا، مجموعه آثار 7، ص 443.

[106]. مصنفات میرداماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج 1، ص 143.

[107]. خود تشکیک هم اقسامی دارد که نوعاً در منطق از آن بحث می‏شود: تشکیک عامی مفهومی؛ تشکیک خاصی مفهومی؛ تشکیک خاص الخاصی مفهومی و تشکیک اخص الخواصی مفهومی. شرح فارسی منظومه، ج 1، ص 54 - 55؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، 1364، ص 289.

[108]. درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج 1، ص 138 - 160؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص 288 به بعد؛ شرح مبسوط منظومه، ج 2، ص 483 - 495 و آثار سهروردی از جمله کتاب حکمة الاشراق و مقاومات و کتاب المشارع و المطارحات، ص 293 - 302.

[109]. الالواح العمادیة، بند 45، ص 59، بند 39، ص 56، بند 44، ص 58، کلمة التصوف، بند 26، ص 114.

[110]. کتاب المشارع و المطارحات، ص 486.

[111]. سهروردی با این‌که در علم حضوری‌داشتن خداوند، با ابن‌سینا هماهنگ است، ولی به هیچ‌وجه دلایل ابن‌سینا و دیگر مشّائیان را نمی‏پذیرد.

[112]. مرتضی مطهری، درسهای الهیات شفا، ص 321 - 322.

[113]. حکمة الاشراق، ص 152 .

[114]. مطهری، درسهای الاهیات شفا، ص 357.

[115]. کتاب التلویحات، ص 72.

[116]. ابونصر فارابی، فصوص الحکمة، فصّ‏های 12، 13، 16، 17، تصحیح: سید جلال‏الدین آشتیانی، تحقیق: محمد ملکی جلال‏الدین، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1387.

[117]. نک: کتاب التلویحات، ص 70 - 78.

[118]. سید یحیی یثربی، حکمت اشراق سهروردی، قم، انتشارات بوستان کتاب قم، ص 153.

[119]. زین‌الدین زاهدی، شرح فارسی منظومه، قم، چاپ ایران، ج 2، ص 261.

[120]. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تهران، انتشارات کویر. چاپ اول، 1370، ص 115 - 116.

[121]. حکمای اسلامی دربارۀ فاعل بالرضا میان افعال یک فاعل و علم تفصیلی فاعل به افعال خویش، تفاوت قائل نشده‏اند.

[122]. سهروردی هم به این مطلب اشاره کرده است. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، پرتونامه، ص 28 - 29.

[123]. ابونصر فارابی، محمدبن‌طرخان، کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین، مسئلة هشتم، ص 75 .

[124]. حکمة الاشراق، ص 134.

[125]. همان، ص 454 .

[126]. مهدی امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمة مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ص 145.

[127]. حکمة الاشراق، ص 99، 130، 150 و 213 ص 213.

[128]. همان، فصل سوم از مقاله سوم، ص 97 - 103 و بخش منطق ص 15 .

[129]. حکمة الاشراق، ص 153.

[130]. همان، ص 99 - 105.

[131]. از آن‌جا که سهروردی نظر آنها را صائب نمی‏داند از آنها با تعبیرات «ظَنّ بعض الناس» یا «قال بعض اهل العلم» یاد کرده است.

[132]. حکمة الاشراق، ص 150.

[133]. همان، ص 523.

[134]. سهروردی عوالم هستی را در چهار مرتبه عالم: قاهره، مدبّره، برازخ و صور معلّقه دانسته است.

[135]. حکمای مشّاء از جمله ابن‌سینا در انکار عالم مثال اصرار دارند، همان‌گونه که تجرد خیال را چه در قوس صعود و چه در قوس نزول منکر شده است. سید جلال‏الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، تهران، انتشارات امیرکبیر، 1362، ص 524 - 527.

[136]. سید جلال‏الدین آشتیانی، رسالۀ نوریه در عالم مثال، مقدمه، ص 5 و شرح حکمة الاشراق، ص 556.

[137]. شعاعِ اندیشه شهود در فلسفه سهروردی، ص 363.

[138]. شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی، ص 556 .

[139]. همان، ص 320. البته، در این عبارت بین نسخه مصحح کُربن با نسخه چاپ سنگی مختصر اختلافی وجود دارد.؛ حکیم بهایی لاهیجی، رسالۀ نوریه در عالم مثال با تعلیق تصحیح و شرح، سید جلال‏الدین آشتیانی؛ حسن‏زاده آملی، دو رساله مُثُل و مثال؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص 363 - 367.

[140]. حکمة الاشراق، ص 231.

[141]. همان، ص 240.

[142]. همان، ص 241.

[143]. ملاصدرا نیز در چندین جا اعتقاد خود را به عالَم مثال آن گونه که شیخ اشراق تبیین کرده ابراز کرده و در بعضی موارد در تبیین شکلی مسئله، نظریات خود را بیان می‏کند. الحکمة المتعالیة، ج 1، ص 504 و 505، طبع حسن‏زاده.

[144]. عالم افلاکِ صور معلقه. دربارۀ «هورقلیا» نک: ارض ملکوت...، ص 105 - 125 و 141 به بعد.

[145]. سهروردی بر این عقیده است که آنچه پیامبران و أولیاء و اهل کشف در حال مکاشفه می‏شنوند به هیچ‌وجه نتیجه تموّج هوا نیست، زیرا اگر این‏گونه اصوات در عالم محسوس طنین‏افکن شده باشد، لازمۀ آن این است که هر کس که دارای گوش سالم بوده باشد از شنیدن آن بهره‏مند می‏گردد، در حالی‏که آنچه برای اهل کشف قابل شنیدن است برای غیر اهل کشف به هیچ‌وجه قابل شنیدن نیست.

[146].. حکمة الاشراق، ص 242.

[147]. سهروردی اصطلاحاتی به‌کار می‏برد که بسیار قدیمی هستند، خورشید را «هورخش» می‏نامد؛ یعنی چیزی که نور از خودش دارد، برخلاف انوار دیگر که مقتبس از خورشیداند. یک اصلاح دیگر «هورقلیا» است که در اصل فارسی «خُورکلپایی» بوده، یعنی «جسم خورشیدی» که در مکتب نوافلاطونی و نوشته‏های گِنوسی و هرمسی از این اصطلاح به «پیکر خورشیدی» تعبیر شده است. در زبان‏های ایرانی «کرپ» صورت دیگر آن «کلپا» یعنی بدن و «هوَر» یا «خوَر» یعنی خورشید. این اصطلاح وقتی به سهروردی رسیده شکل تصحیف شدۀ آن بوده یا سهروردی درست استعمال کرده و به صورت «هورکلبایی» نوشته و بعدها به دست کاتبان ناآشنا به زبان فارسی به «هورقلیا» تحریف شده است. گروهی بر این باوراند که «هورقلیا» از واژه «هراکامیا»ی یونانی گرفته شده که به معنای مدخل ارواح به عالم دیگر است که همان برزخ باشد. یا کلمات دیگری مثل «جابلقا و جابلسا» که پیش از سهروردی در برخی از آثار دیده می‏شود، و تا حتی در احادیثی که به امام صادق‌7 منسوب است و به واسطه جابر بن حیان نقل شده وجود دارد و شاید سهروردی از طریق معارف شیعه با آنها آشنا شده است. نک: فصلنامه اشراق، شماره 4 و 5، بهار - تابستان 1386، ص 43 - 44.

[148]. همان، ص 242 و 252. مقام «کُن» اشاره به آیة 87 سورۀ شریفۀ یس «إنّما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کُن فیکون» دارد.

[149]. برای آگاهی بیشتر از دیدگاه سهروردی دربارۀ تناسخ، نک: مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ص 331 و شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص 524 - 547.

[150]. (کلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلودا غیرها) سورۀ نساء، آیۀ 56، و (کلّما أرادوا أن یخرجوا منها اُعیدوا فیها) سورۀ سجده، آیۀ 20، (لقد خلقنا الإنسان فی أحسن تقویم ثم رددناه أسفل سافلین) سورۀ تین، آیۀ 4 - 5.

[151]. حکمة الاشراق، ص 221.

[152]. همان، مقاله پنجم، ص 222 - 223.

[153]. همان، ص 229 - 235.

[154]. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 4، اللّمحات، ص 236.

[155]. همان، ج 3، پرتونامه، ص 74.

[156]. همان، ج 4، رساله کلمة التصوف، ص 81؛ و ج 3، ص 170.

[157]. همان، رسالة کلمة التصوف، ص 120.

[158]. همان، ج 1، کتاب المشارع و المطارحات، ص 499 - 300.

[159]. هیاکل النور، تصحیح: محمد کریمی زنجانی، ص 99، هیکل ششم؛ و مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، رسالۀ فارسی، هیکل ششم، ص 105.

[160]. کتاب التلویحات، ص 82.

[161]. همان، ص 83.

[162]. همان، ص 86.

[163]. حکمة الاشراق، ص 217 - 218.

[164]. همان، ص 220، بند شماره 234.

[165]. همان، ص 222.

[166]. همان، ص 230.

[167]. شمس‌الدین محمد، شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص 520؛ قطب‏الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق،

ص 458.

[168]. شیخ می‏نویسد: «افلاطون و حکیمان پیش از او سقراط، فیثاغورس به تناسخ معتقدند، اگرچه در چگونگی آن اختلاف دارند.» نک: حکمة الاشراق، ص 221. مورخان غربی از جمله فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه،‌ ج 1، ص 46 - 49؛ امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره یونانی، ج 1، ص 6، سرچشمة تناسخ ارواح را فیثاغورس دانسته‏اند.

[169]. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص 544.

[170]. حکمة الاشراق، ص 230.

[171]. استاد فتح‏اللّه‏ مجتبایی هم بر این باور است که اعتقاد سهروردی به تناسخ باعث عدم رشد حکمت اشراق شده است. پژوهشنامه متین، بهار 1381، و فصلنامه فلسفی، عرفانی، ادبی اشراق، شماره 4 و 5، تابستان 1386.

[172]. حکمة الاشراق، ص 226.

[173]. نام دقیق این نظریه که در زمان افلاطون مطرح بوده «المُثُل العقلیة»، «المُثل النوریة» «المُثُل الالهیة» بوده است، ولی از آن‌جا که مبدع این نظریه افلاطون بوده، پس از وی، از آن به «المُثُل الأفلاطونی» تعبیر کردند. در فارسی این واژه باید به «هم‏چهرهای ایزدی» ترجمه شود.

[174]. حکمة الاشراق، ص 92، پانوشت.

[175]. اشکالی که بر این تطبیق و مقایسه گرفته‏اند این است: ربّ‌النوع اشراقی خود فردی از آن نیست، یعنی با افراد جسمانی آن نوع، ماهیتی یک‌سان ندارد، در حالی که مُثُل افلاطونی با اصنام خود از نظر ماهوی یک‌سان است. درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج 1، ص 173.

[176]. نک، حکمة الاشراق، ص 230.

[177]. همان، پانوشت ص 228 - 237.

[178]. حکمة الاشراق، ص 18.

[179]. همان، ص 104.

[180]. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 3، یزدان‏شناخت، ص 409 و بستان القلوب، ص 365.

[181]. فاعلم أنّ التعقّل هو حضور الشی للذات المجرّدة عن المادّة...، کتاب التلویحات، ص 72.

[182]. فالإدراک لیس إلاّ بالتفات النفس... الخ، کتاب المشارع و المطارحات، ص 485.

[183]. حکمة الاشراق، ص 112 و 113.

[184]. همان، ص 13.

[185]. همان، ص 111 - 112 و کتاب المشارع و المطارحات، ص 480؛ سُهروردی و مکتب اشراق، تهران، نشر مرکز، ص 165 - 172.

[186]. کتاب التلویحات، ص 72 و حکمة الاشراق، ص 111 ص 487 و 488.

[187]. حکمة الاشراق، ص 15.

[188]. همان، ص 70 - 71.

[189]. کتاب المشارع و المطارحات، ص 485.

[190]. کتاب التلویحات، ص 72 و حکمة الاشراق، ص 140.

[191]. حکمة الاشراق، ص 152 - 153؛ کتاب المطارحات، ص 484 - 488.

[192]. نک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، وجود رابط و مستقل در فلسفۀ اسلامی،تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفة ایران، 1383، ص 75 - 76؛ شرح حکمة الاشراق، ص 290 - 297، چاپ سنگی.

[193]. کتاب المشارع و المطارحات، ص 488 - 489