

تحلیل روش شیخ اشراق در مسئلۀ «تبیین»

دکتر سیدعباس ذهبی

چکیده

از مهم‌ترین ارکان نظام‌های فلسفی، قدرت تبیین‌گری آن‌هاست. به گونه‌ای که این ویژگی می‌تواند سبب تمایز مکاتب فکری و نظام‌های فلسفی از یکدیگر باشد. شیخ اشراق به عنوان یک فیلسوف، آگاهانه در صدد ارائۀ تبیین‌های علی بوده و با بهره‌برداری از منابع مختلف، تبیین‌های متنوعی را در آثارش به نمایش گزارده است. در نگاه روش‌شناختی به منظومۀ فکری او پنج دسته تبیین را می‌توان مشاهده کرد: تبیین‌های هستی‌شناختی، تبیین‌های معرفت‌شناختی، تبیین‌های علمی-تجربی، تبیین‌های کشفی-شهودی و تبیین‌های قرآنی-کلامی. با توجه به محوریت نور و نوع هستی‌شناسی تشکیکی شیخ اشراق، تبیین‌های او نیز یکسان نیست؛ برخی از آنها مراتب طولی، برخی دیگر تبیین‌های عرضی‌اند که خود به مجامع و غیرمجامع قابل تقسیم‌اند. در واقع، الگوی شیخ اشراق در روش‌شناسی تبیین یک الگوی میان‌رشته‌ای است که هم او را از دام مغالطه تحویلی‌نگری نجات می‌دهد و هم او را از تناقض‌گویی مبرا می‌کند و هم به تبیین‌های او خاصیت کارآمدی بیشتری می‌بخشد.

واژگان کلیدی

روش‌شناسی؛ تبیین؛ شیخ اشراق.

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران

نامه حکمت، شماره ۷ - بهار و تابستان ۱۳۸۵

Name-Ye Hekmat, No. 7 - Spring & Summer 2006

طرح مسأله

سؤال از چرایی امری مرکب از دو پرسش است: یکی پرسش از علت است و دیگری پرسش از دلیل. سؤال از علت، آن چیزی است که از طریق تبیین پاسخ می یابد و منطق دانان مسلمان از آن با عنوان «لم ثبوت» یاد کرده اند. تبیین یک پدیده یا مجموعه ای از داده ها به بیان کلی عبارت است از فهم آن پدیده طی داده ها و کشف چرایی تحقق آنها. به عبارت دیگر، تبیین پاسخ به پرسش از علت در پرتو یک قانون کلی است که بر اساس این قوانین کلی تبیین های متنوع از یک امر واحد می توان داشت؛ اما علی رغم این تنوع همه پاسخ ها در یک چیز مشترک اند و آن این است که همگی در صدد پاسخ به سؤالات چرادر هستند. گاهی این سؤالات چرادر به صورت «چرا- باید» مطرح می شوند و گاهی به صورت «چگونه- ممکن است» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۶)؛ اما هر دو سؤال از علت است و به مقام تبیین مربوط می شود.

اینکه آیا تبیین های شیخ اشراق واحدند یا متنوع اند؟ او در مسأله تبیین تک روشی است یا چند روشی؟ اگر چند روشی است الگوهای تبیینی او کدام اند؟ از کدام یک از این الگوها بیشتر استفاده کرده است؟ ارتباط تبیین های او طولی است، یا عرضی؟ اگر تبیین های او عرضی است، قابل جمع است یا مانعة الجمع؟ این مسائل را باید در روش شناسی تبیین های شیخ اشراق جستجو کرد.

مواضع صحت و خطا در روش شناسی تبیین

همان طور که گفته شد، تبیین بر حسب اینکه قانون عام از چه شاخه معرفتی به دست می آید به نام همان شاخه خوانده می شود. برای همین با تعویض این قوانین و گشودن پنجره ای جدید از یک علم جدید تبیین ها نیز متنوع می شوند؛ به گونه ای که از پدیده واحد می توان تبیین های متنوع ارائه کرد. در اصطلاحات منطق کلاسیک می توان گفت که تبیین به شکل قیاس ضمیری است که کبرای آن حذف شده است و صحت تبیین نیز در واقع وابسته به صدق کبرای آن است و این کبرای خفی همان قانون و قاعده ای است که از یک شاخه معرفتی حاصل شده است. صغرای تبیین نیز برگرفته از

توصیفاتی است که در بیان چیستی یک امر مطرح می‌شوند. لذا برخی مواضع صحت و خطا در مقام تبیین را به صورت زیر می‌توان مطرح نمود:

الف. تبیین‌هایی که به شکل قیاس مطرح می‌شوند، دارای صغرا و کبرایی هستند که صغرای آن از مقام توصیف بپای دست می‌آید و کبرای آن یک قانون عام و کلی است که در بسیاری از موارد به صورت مخفی در قیاس وجود دارد و لذا تبیین صورت یک قیاس ضمیر را پیدا می‌کند.

ب. نباید تبیین را عیناً به جای توصیف قرارداد.

ج. تبیین‌های طولی مزاحم یکدیگر نیستند؛ به این معنا که رسیدن به یکی موجب بی‌نیازی از دیگر موارد باشد (فرامرزق‌راملکی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۹).

اقسام تبیین‌های شیخ اشراق

بر اساس تنوعی که توصیفات شیخ اشراق دارا هستند، تبیین‌های او نیز متنوع‌اند. شیخ اشراق شهود را کافی نمی‌داند و ضمن تأکید برقراری تفاهم پیش از چرایی علی را ارج می‌نهد و آن را در صدر می‌نشانند و به ارائه تبیین‌های علی می‌پردازد. در انتخاب تبیین‌ها نیز تک روشی بودن را نمی‌پسندد. لذا او نه تبیین‌های کشفی-شهودی را تنها روش مقبول می‌داند و نه تبیین‌های علی-فلسفی را و لذا هر دو را کنار هم قرار می‌دهد و بر سر مهر می‌نشانند تا نظام اشراقی بنا کند.

بر اساس آن دو پرسشی که از دل «تبیین» بیرون می‌آید، شیخ اشراق پاسخ‌های متنوعی می‌دهد که این پاسخ‌های متنوع را می‌توان در چارچوب‌های متنوعی جا داد و آنها را تقسیم‌بندی کرد، آن دو پرسش عبارت است از: «چرا- باید»، «چگونه ممکن است» و آن پاسخ‌ها بر اساس قوانین کلی معارف بشری عبارت‌اند از: تبیین‌های هستی‌شناختی، تبیین‌های معرفت‌شناختی، تبیین‌های علمی-تجربی، تبیین‌های شهودی و تبیین‌های دینی-کلامی که هر کدام از موارد مذکور به اقسام جزئی تری نیز تقسیم می‌شود که در این نوشتار بحث خواهد شد.

۱. تبیین‌های هستی‌شناختی

هستی‌شناسی واژه‌ای عام است که دربرگیرنده بسیاری از مباحث فلسفی سهروردی است. به سبب همین عمومیت تبیین‌های هستی‌شناسانه شیخ اشراق نیز گستره و شمول وسیعی دارد؛ مضافاً آنکه آثار شیخ اشراق نیز سبک و سیاق مفلوتی دارد و صرف‌نظر از رسائل فارسی رمزی-عرفانی او، خود آثار مستقل فلسفی‌اش نیز دارای ماهیتی متنوع است. در برخی آثار، او از تبیین‌های مشائی و در برخی موارد از تبیین‌های اشراقی در تفسیر هستی استفاده می‌کند. در این دسته دوم نیز گاهی تبیین‌های او افلاطونی است و گاهی از سبک و سیاق خاص خودش، یعنی تأکید بر محوریت نور، مدد می‌جوید و تبیین‌های نوری در هستی‌شناسی او دیده می‌شود.

بخشی از تبیین‌های او تبیین‌های علی است که این دسته از تبیین‌ها نیز خود بر دو قسم است: یکی تبیین‌های فاعلی و دیگری تبیین‌های غایی. از همین طریق مباحث نفس‌شناسی نیز در آثار او دیده می‌شود و با توجه به علم النفسی که مطرح می‌کند، تبیین‌های معادشناسی او نیز در این حوزه جای می‌گیرد. به عبارت دیگر، تبیین‌های هستی‌شناختی شیخ اشراق در حقیقت تفاسیری مستدل است که وی از ملاقاتش با هستی ارائه می‌کند.

۱-۱. تبیین‌های نوری در هستی‌شناسی اشراقی

مدل هستی‌شناسی سهروردی با سایر مدل‌های هستی‌شناختی در فلسفه‌های متعارف کاملاً متفاوت است. در این مدل، نسبت‌ها و روابط اشیاء با یکدیگر و نحوه ترتب موجودات، بر پائین نسب نوری و پرتوافشانیهای متقابل ذوات نوری تبیین می‌شود و از این‌رو، دارای توانمندیهایی است که در دیگر فلسفه‌ها کمتر دیده می‌شود.

نور که محور هستی‌شناسی اشراقی است، ذومراتب است؛ لذا مدل هستی‌شناسی اشراقی نیز که یک مدل نوری است، دارای مراتبی است که شیخ اشراق آنها را در چهار عالم جای می‌دهد:^۱

«عوامل بر چهار قسم‌اند: عالم انوار قاهره؛ عالم انوار مدیبه؛ عالم صور معلّقه (صور معلّقه مستتیره و صور معلّقه ظلّمانیه) و عالم برزخ (برازخ فلکی و برازخ عنصری)» (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۲).

در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که دورتبه آخر این هستی‌شناسی یعنی عالم برازخ و عالم صور معلّقه ذیل نور- به عنوان محور هستی‌شناسی- قرار نمی‌گیرد و اموری ظلّمانی هستند، حال چگونه مدل هستی‌شناسی او را می‌توان نوری دانست؟ در پاسخ به این پرسش باید نحوه ارتباط نور و ظلمت در اندیشه سهروردی تبیین شود. در هستی‌شناسی سهروردی ظلمت نبود نور یا فقر نور است (همان، ص ۲۳۵)؛ بدین معنا که ظلمت را باید کناره، مرز و نهایت نور دانست. لذا بنیاد جواهر غاسق و هیأت ظلّمانیه همانا غسق (پوشیدگی) و خفاسرت (همان، ص ۱۰۸) و این تعبیر دیگری از مرزگونگی این امور است. این فیلسوف اشراقی در همان حال که جهان مادی را خفی بالذات می‌داند، موجودات آن را مظاهر مثل معلّقه به شمار می‌آورد. دقت در معرفی ظاهر و مظهر نشان می‌دهد که آنچه بارز و آشکار است، در واقع حقیقت ظاهر است و مظهر چیزی جز آینه نیست و مظهر آنچه ظاهر است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ج ۱۱، ص ۷۰۰). بنابراین، در اندیشه سهروردی غواسق عدم نیستند بلکه عدمی‌اند؛ زیرا «مرز» عدم محض نیست، اما وجود متعین و ذات عینی مشخصی نیز ندارد و لذا برازخ و هیأت ظلّمانی مرزهای حقیقت نور به شمار می‌آیند و عرضه کننده قالب نورند؛ نه حقیقت نور. اما مسلم است که نفس یک چیز غیر از مرز آن چیز است و در چنین رابطه‌ای مرز و قالب شئیء ضرورت خود را از شئیء می‌گیرد و نه ب عکس؛ یعنی تا شئیء نباشد، حد و مرزی نیز محقق نخواهد شد. بنابراین، ثنویت نور و ظلمت را نمی‌توان در اندیشه سهروردی پذیرفت مگر با تبیینی که ذکر گردید.

۱-۱-۱. جایگاه «نورالانوار» در تبیین فاعلی

علاوه بر مراتب چهارگانه هستی‌شناسی، باید از «نورالانوار» نیز یاد کنیم. نزد سهروردی نورالانوار برترین مرتبه هستی است که او گاهی آن را با کلماتی از قبیل نور محیط، قیوم، مقدّس، نور اعظم و اعلی توصیف می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۱).

حال، اگر نورالانوار را نیز ب‌موارد قبل بیفزاییم، آن گاه از پائین‌ترین تا بالاترین مرتبه نور نزد شیخ اشراق تبیین می‌شود. بدین معنا که نورالانوار مجرد تامّ و غنی مطلق و بالاترین مرتبه نور است و ورای آن نوری نیست و مراتب بعدی آن به ترتیب عبارت‌انداز: انوار قاهره اعلون (عقول طولیه)؛ ارباب اصنام (عقول عرضیه)؛ انوار اسپهبدیه یا انوار مدبره که خود بر دو قسم‌اند: انوار مدبر فلکی و انوار مدبر انسانی و تا اینجا همه مراتب مجردند و پس از آن عالم مثال که حد واسط بین مجردات و محسوسات است، قرار دارد که خود شامل صور معلقه مستنیره و صور معلقه ظلمانیه است و در نهایت، عالم محسوسات است که شامل عالم افلاک (برازخ فلکی) و عالم عناصر (برازخ عنصری) می‌شوند.

۱-۲. تبیین نحوه ارتباط مراتب انوار به یکدیگر (نظریه تشکیک نور)

می‌توان سهروردی را اصالت نوری دانست؛ بدین معنا که آنچه در پیدایش و تحقق موجودات دخیل است و نقش اصلی را در دار هستی ایفا می‌کند، نور است. پدیده‌ها و موجودات هستی تنها از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و وامدار یک حقیقت هستند و آن فقط نور است. سهروردی در فلسفه خود به اصول و مبانی و سلوک فلسفی جدیدی دست یافته است که از آن می‌توان به انتقال مفهوم «موجود» به «حقایق نوری» تعبیر کرد (اکبریان، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲).

شیخ اشراق با قول به اصالت اعیان یا اصالت نور به دو تبیین فوق العاده مهم در هستی‌شناسی رسیده است: یکی نظریه تشکیکی دانستن نور و به تبع آن کل هستی و یکی نظریه فقر و غنا بدین معنا که وی به جای دو اصطلاح واجب و ممکن، تمایز بین غنی و فقیر را مطرح می‌کند. وی تمایز میان «ماهیت» و «وجود» و تقسیم موجود به واجب و ممکن را برای تبیین نیاز جهان هستی به خدا کافی نمی‌داند و بر اساس اصالت نور، بر تمایز میان فقیر و غنی تأکید می‌کند و آن را زیربنای برهان خود در اثبات وجود خدا قرار می‌دهد (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۲۱-۱۲۲).

نزد شیخ اشراق نور حقیقت واحدی است که هیچ اختلافی از جهت نوریت در آن وجود ندارد. این حقیقت واحد در عین وحدت دارای شدت و ضعف، و کمال و نقص

است. نزد او جواهر عالم جسم و جسمانی نسبت به جواهر عالم عقول و مفلوقات مانند سایه‌ها نسبت به اجسام‌اند؛ یعنی همان گونه که جسم نسبت به سایه خود اقدم و اکمل است، جواهر عالم عقول و مفارقات نیز نسبت به جواهر این جهان اقدم و اکمل هستند. این نوع تشکیک «تشکیک طولی» نام دارد.

شیخ اشراق بحث تشکیک را از این هم فراتر می‌برد و به موارد دیگری از تشکیک هم اشاره می‌کند که می‌توان آن را تشکیک عرضی نام نهاد. سهروردی معتقد است که اختلاف به شدت و ضعف در میان جواهر امری جایز است و خود بدین نکته تصریح می‌کند.

وی بر این عقیده است که به طور مثال، حیوان به عنوان یک موجود جوهری می‌تواند از حیوان دیگر شدیدتر باشد؛ همچنان که در مورد انسان نیز می‌توان این مسأله را جایز دانست. سهروردی می‌گوید: کسانی که بکار بردن عنوان اشد و اضعف را در باره حیوان جایز نمی‌دانند، در مقام تعریف حیوان به گونه‌ای سخن گفته‌اند که ناچار باید به معلی اشد و اضعف در این باب اعتراف کنند؛ چرا که دو قید اصلی در تعریف حیوان «حساس» و «متحرک بالاراده» است. حال باید بپذیریم موجودی که نفس وی در تحریک قوی‌تر، و از حواس بیشتر برخوردار است، مسلماً از حساسیت و متحرک بودن بیشتر نیز برخوردار خواهد بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۸). علاوه بر این، شیخ اشراق حقایق بسیط را نیز مشمول تشکیک ساخته است؛ به گونه‌ای که یک حقیقت بسیط را در مرتبه‌ای کامل و در مرتبه‌ای ناقص می‌داند با این توضیح که تفاوتشان صرفاً به کمال و نقص است؛ نه چیزی دیگر.

همچنین، وی مسأله تشکیک را در باره برخی مقولات عرضی نیز مطرح کرده و آن را پذیرفته است؛ از آن جمله مقوله کیف است که وی به مراتب مختلف و متفاوت آن اشاره می‌کند (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۲). پس دو گونه تشکیک در اندیشه شیخ اشراق مطرح است: یکی تشکیک طولی بین اموری که رابطه علی و معلولی دارند و یکی تشکیک عرضی که رابطه علی و معلولی با یکدیگر ندارند.

به این ترتیب، نورالانوار وجودی کامل و نوری است که شدت آن نامتناهی است و همین شدت نورانی‌تش منبع کمال اوست و مرتبه بعد از او نور مجرد واحدی است

که شریف‌ترین ممکنات است. این نور مجرد ابداعی جوهری عقلی است که قائم به ذات خود، مدرک ذات خویش و ذات باری است و شیخ اشراق این نور مجرد را «نور اقرب» و «نور عظیم» می‌خواند و بر آن باور است که فلهویون آن را «بهمن» می‌نامیده‌اند (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۵۰؛ ج ۲، ص ۱۲۸؛ ج ۳، ص ۴۱). نور اقرب هم جنبه فقر دارد و هم جنبه غنا؛ اولی ناشی از ممکن بودن اوست و دومی حاصل وجوب او به دلیل وجوب نورالانوار است؛ به گونه‌ای که میان نور اقرب و نورالانوار حجاب و پرده‌ای نیست؛ زیرا حجاب اختصاص به برازخ و غواسق دارد.

۱-۳-۱. عقول طولیه، عقول عرضیه

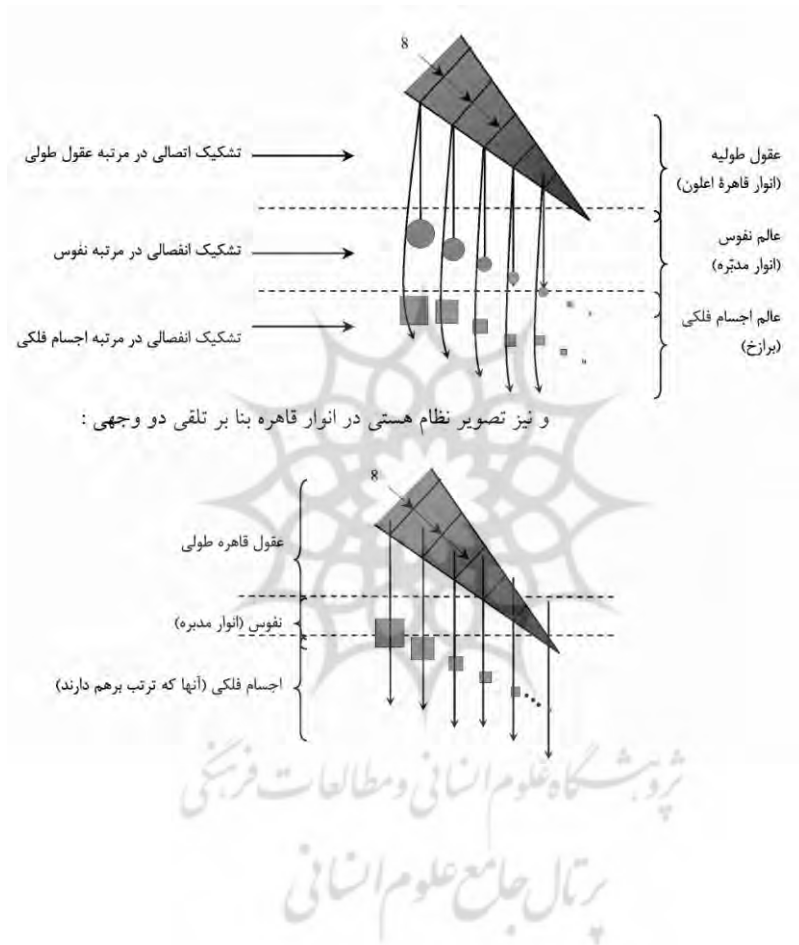
انوار قاهره در تبیین هستی‌شناسی شیخ اشراق موجودات مجرد تامی به‌شمار می‌آیند که در دو حالت طولی و عرضی شکل گرفته‌اند. این عقول طولیه و عرضیه از همه تعلقات مادی و جسمانی مبرایند و در مجرد کامل به سر می‌برند. در عین حال، بین آنچه سهروردی در باب عقول مطرح می‌کند با آنچه مشائین می‌گویند، چند تفاوت عمده وجود دارد:

الف. کیفیت صدور کثرت در نظام مشائی مبتنی بر جهت وجوب و امکان است، اما در اندیشه سهروردی مبتنی بر جهت فقر و غنا. مضافاً آنکه مشائین پیدایش سه نوع موجود (عقل و نفس و جسم فلکی) را به هر عقلی نسبت می‌دهند، اما در تفکر اشراقی به پیدایش دو نوع موجود (عقل و جسم) تصریح شده است (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۳).

ب. شیخ اشراق بر خلاف مشائین تعداد عقول طولیه را به تعداد اجسام و اجرام فلکی و شمارش‌ناپذیر می‌داند (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۳۹-۱۴۰).

ج. در بین مراتب عقول طولی یک نسبت تشکیکی وجود دارد؛ لذا اختلاف آنها به کمال و نقص است و حال آنکه مشائین قائل به تفاوت و تباین نوعی عقول با یکدیگرند و لذا تبیین هستی‌شناسی آنها انفصالی است؛ نه اتصالی و تشکیکی.

با توجه به این توضیحات تبیین تشکیکی نوری شیخ اشراق در مرتبه عقول قاهره طولی را بنا بر تکثر سه وجهی می‌توان چنین ترسیم کرد (جوارشکیان، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۹۰):



تبیین چگونگی پیدایش عالم مثال و عالم حس

سهروردی با تمایز گزاردن بین عقول متکافئه (عرضیه) و عقول طولیه به ذکر سه تفاوت عمده میان عقول متکافئه و عقول طولیه پرداخته و سپس به دو دسته عقول متکافئ اشاره می‌کند و آنها را سبب پیدایش عالم مثال و عالم حس می‌داند. این تفاوتها عبارت‌اند از:

الف. عقول طولیه هر کدام نوعشان منحصر به یک فرد است و هیچ گونه تکثر واقعی در آنها وجود ندارد و دارای وحدت حقیقیه تامه ظلیه هستند. اما انوار قاهره متکافئه و ارباب انواع این گونه نیست و تکثرشان واقعی است؛ لذا برخلاف عقول طولیه صلاحیت و امکان صدور از نورالانوار را ندارند (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۴).

ب. میان عقول عرضیه (متکافئه) هیچ گونه رابطه علت و معلولی وجود ندارد و نسبت هر یک از آنها به دیگری مثل نسبتی است که در عالم ماده میان انواع عنصری وجود دارد؛ مثلاً نوع انسان و نوع فرس هیچ گونه ربط علی ندارند، ارباب انواع نیز چنین‌اند؛ یعنی میان صنم انسان و صنم اسب نیز هیچ گونه ارتباط علی وجود ندارد. ج. از آنجا که میان عقول متکافئه نوعی برابری و عدم رابطه علی و معلولی وجود دارد، لذا بعضی نسبت به بعضی دیگر از تمام جهات اشرفیت ندارد؛ یعنی اشرفیت آنها نسبی است. از یک حیث، اگر اشرف باشد، از جهت دیگر اشرف نیست؛ چرا که اشرفیت و اخسیت بالکل فقط در باب علت و معلول مطرح است و حال آنکه در بین این عقول چنین نسبتی وجود ندارد. خود این انفار متکافئه نیز بر دو نوع است: یک قسم انواری که از مشاهدات انوار قاهره طولی نسبت به نورالانوار حاصل می‌شود و قسم دوم انواری که از اشراقات عقول قاهره طولی حاصل می‌شوند. قسم اول منشأ به وجود آمدن عامل مثال می‌شوند و قسم دوم از انوار متکافئه عوالم حسی را به وجود می‌آورند و چون نور مشاهده از شهود نورالانوار و اقوی از نور اشراق و تابش‌های خود انوار قاهره طولی است، به همین جهت عالم مثال که معلول انوار مشاهدات است، افضل و اشرف از عوالم حسی است. پس اشرف علت اشرف و اخس علت اخس است.

۱-۱-۴. عالم مثال، خیال متصل، خیال منفصل

تیینی که سهروردی در پاسخ به دو سؤال زیر می‌دهد، مبتنی بر توصیفی است که وی از عالم مثال و دو قسم آن ارائه می‌کند. آن دو پرسش عبارت‌اند از:

الف. نحوه ارتباط عالم انوار قاهره مجرد با عالم محسوسات مادی چگونه است؟
ب. موجوداتی از قبیل جن و شیاطین و یا صور خیالی در کجای هستی شناسی اشراقی جای دارند؟ یکی از عوالم هستی از نظر سهروردی عالم مثال است که بین انوار قاهره و عالم برازخ قرار گرفته است. از جنبه هستی‌شناسی عالم مثال حلقه اتصال عالم انوار قاهره که مجردات تام هستند، با عالم مادی برزخی به شمار می‌آید. این عالم (عالم مثال) منبع الهام حقایق و افاضه معارف به قوه خیال است و سبب می‌شود تا حقایق انبوهی که در این عالم پنهان است، برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت آشکار شود. یک موجود مثالی موجودی است که در عین اینکه از کم و کیف و همچنین، وضع و سایر اعراض برخوردار است، از ماده مجرد است، برای همین در عالم مثال تراحم نیست و اجتماع موجودات مثالی در محل واحد ممتنع به شمار نمی‌آید. اختلاف اشکال و تفاوت هیئت‌ها در عالم مثال به وحدت شخصیه یک فعلیت جوهری لطمه نمی‌زند؛ مثلاً «بودا» به عنوان یک شخصیت مهم تاریخی معین، نزد هر قوم و فرقه‌ای شکل و تصویر خاصی پیدا کرده است و بودائیان کشورهای مختلف چهره وی را به گونه‌ای متناسب با خویش تصویر کرده‌اند. اما این تصورات گوناگون و این تصویرسازی‌های متنوع به وحدت شخصی این شخصیت لطمه‌ای وارد نمی‌کند و با وحدت جوهری آن منافاتی ندارد.

شیخ اشراق علاوه بر این به دو قسم عالم مثال یاد می‌کند و آن را پایه تیین بسیاری از سؤالات «چرا دار» می‌کند. عالم مثال را به دو قسم منفصل و متصل تقسیم می‌کند و آنها را «خیال منفصل» و «خیال متصل» می‌نامد. خیال منفصل عالمی است که قائم به خود است و از نفوس جزئیة متخلیه بی‌نیاز و مستقل است، اما خیال متصل به عکس خیال منفصل قائم به نفوس جزئیة است و پیوسته در متخیله افراد آدمی ظهور می‌یابد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۳۶۴).

سهروردی صور معلقه را عالم مثال دانسته و مثل معلقه را غیر از مثل افلاطونی به شمار آورده است. نزد او مثل افلاطونی عبارت‌اند از: موجوداتی که در عالم انوار عقلیه ثابت‌اند، ولی در نظر این فیلسوف متأله مثل معلقه تنها در عامل اشباح مجردة متحقق‌اند.^۲

«صور معلقه همان مثل افلاطونی نیستند؛ زیرا مثل افلاطونی انوار ثابتی در عالم انوار عقلیه هستند» (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۰).

این صور معلقه به «مستیره» و «ظلمانیه» تقسیم می‌شوند که اولی اختصاص به سعادت و دومی اختصاص به اشقیاء دارد. با توضیحاتی که داده شد، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که شیخ اشراق در تبیین مسائل زیر از عالم صور معلقه یا عالم خیال منفصل و خیال متصل کمک می‌گیرد:

۱. مسائل خواب و کیفیت عالم رؤیا.
۲. تبیین نحوه بروز کرامات و افعال خارق‌العاده به واسطه عالم مثال.
۳. مسائل کیفیت اصوات و نغمات موزون و متنوعی که با شرایط اصوات این عالم متفاوت است.

۴. تبیین کیفیت موجوداتی مثل جنّ و شیاطین و نحوه رؤیت آنها.
۵. منبع وحی و الهام انبیاء و سرچشمه رؤیاها و کشف و شهود سالکین و عرفا.
۶. اینکه عوالم مقداری به هشت عالم تقسیم می‌شوند که هفت اقلیم آن دارای مقادیر مادی و حسی است و اقلیم هشتم آن یعنی جابلق و جابرص و هورقلیا دارای مقادیر مثالی هستند.^۳

۲-۱. قاعده امکان اشرف

یکی از قواعد کلیدی در اندیشه شیخ اشراق قاعده امکان اشرف است. او از این قاعده هم در تبیین بسیاری از مسائل هستی‌شناسی بهره می‌گیرد و هم در توجیه بسیاری از امور از جمله به دو پرسش زیر می‌توان اشاره کرد:

چرا باید عالم عقول وجود داشته باشد؟ چگونه می‌توان وجود عالم مثال را پذیرفت؟

بیان قاعده

قاعده امکان اشرف عبارت است از اینکه در تمام مراحل وجود لازم است ممکن اشرف، بر ممکن اخصّ مقدّم باشد. به عبارت دیگر، هر گاه ممکن اخصّ موجود شود، ناچار باید پیش از آن ممکن اشرفی موجود شده باشد. ملاصدرا نیز در کتاب «اسفار» به تصریح از این قاعده سخن گفته و آن را این گونه توصیف کرده است:^۴

«این اصل یک اصل شرف برهانی است که سود آن عظیم، دستیابی بدان بی قید و شرط، فایده‌اش بسیار، منافعش وافر و خیرات و برکاتش بزرگ است. و خدای سبحان- که حمد و سپاس برای او و حسن توفیق از اوست- ما را بدان نفع بسیار بخشیده است» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۴۴).

شیخ اشراق هم در آثار فارسی‌اش به قاعده امکان اشرف اشاره می‌کند و هم در آثار عربی‌اش، برای نمونه در رساله الواح عمادیه این قاعده را این گونه تقریر می‌کند: «و چون ممکن خسیس موجود شده است، واجب کند که ممکن اشرف پیش از او حاصل باشد؛ زیرا که واجب الوجود، اگر به جهت وحدانی اقتضای اخصّ کند و اشرف را رها کند، پس چون فرض کنیم که ممکن اشرف حاصل شد، استدعا کند که از جهتی حاصل شود که آن از واجب‌الوجود شریف‌تر باشد و این شریف شاید که ایجاد چیزی کند از او شریف‌تر باشد، پس از واجب‌الوجود ممکن شریف حاصل شد و به واسطه او ممکن خسیس موجود شد» (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۱۴۹-۱۵۰).

علاوه بر این در دیگر آثار شیخ اشراق نیز این قاعده استفاده شده است.^۵ و این دلیلی بر اهمیت این قاعده نزد سهروردی است؛ به گونه‌ای که وی هم در تبیین‌های خود از آن استفاده می‌کند و هم در توجیه‌های خودش از آن مدد می‌جوید.

از آنجا که حقیقت هستی دارای دو طرف است که یکی به فعلیت محض و کمال مطلق می‌رسد و طرف دیگر به قوه و پذیرش صرف منتهی می‌شود، لذا قاعده امکان اشرف نیز معمولاً با طرف دیگر خود، یعنی امکان اخصّ مطرح می‌شود و این دو قاعده مانند دو برادر مساعد و معاضد یکدیگرند. نقش قاعده امکان اشرف، در نزول ظاهر می‌گردد و نقش قاعده امکان اخصّ در قوس صعود؛ یعنی در قوس نزول با اثبات وجود

نفس، وجود عقل نیز به وسیله قاعده امکان اشرف اثبات می‌شود، ولی در قوس صعود بر اثبات عقل مدبر برای عناصر بسیط، نفس نباتی نیز به وسیله امکان اخس ثابت می‌شود و به این ترتیب، در قاعده امکان اشرف، با اثبات نفس ناطقه «عقل» ثابت می‌شود و در قاعده امکان اخس با اثبات عقل «نفس ناطقه» ثابت می‌گردد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۱).

علاوه بر این سهروردی در اثبات عالم مثال از این قاعده بهره می‌گیرد و تبیین او مبتنی بر قاعده امکان اشرف است. خلاصه این تبیین چنین است:

۱. در عالم ظلمت (طبیعت) ویژگی‌هایی از قبیل ثقل و تزاحم و ترکیب و مکانمندی وجود دارد.

۲. موجودات عالم طبیعت موجوداتی اخس هستند، چرا که می‌توان عالمی را در نظر گرفت که در عین غیرمقداری یا مقداری بودن واجد این اوصاف نقص نیست و از این محدودیت‌ها و کمبودها برخوردار نباشند.

۳. علت این عالم اخس باید موجودی اشرف و از سنخ او و مقدم بر او باشد؛ چرا که موجود اخس معلول است و علت آن باید اعلی و اشرف از او باشد.

۴. این علت اشرف خود نورالانوار نمی‌تواند باشد؛ چرا که اولاً این فرض خلاف قاعده الواحد است و ثانیاً نورالانوار نور محض و مجرد محض است و با عالم اخس جسمانی سنخیتی ندارد. همچنین، انوار قاهره نیز علت اشرف نخواهند بود؛ چرا که بین عالم انوار محض و مجرد تام و جهان مادی مظلّم سنخیتی موجود نیست. پس علت اشرف باید جواهری باشند که نه از سنخ امور جسمانی صرف هستند و نه از سنخ امور مجرد تام و این همان عامل مثال است (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۴؛ امید، ۱۳۸۲، ص ۹۶؛ هروی، ۱۳۵۸، ص ۳۰).

بر اساس همین قاعده امکان اشرف شیخ اشراق به غنی مطلق بودن نورالانوار و واحد بودن آن نیز می‌رسد. غنی مطلق موجودی است که حتی اگر موجود دیگری را در غنا و بی‌نیازی همانند آن فرض کنیم، احتیاج آن موجود به غنی مطلق شدیدتر خواهد بود. همچنین، اگر کسی بگوید موجود دیگری که در غنا و بی‌نیازی همانند غنی مطلق است محتاج به غنی مطلق نیست، لازمه این سخن آن است که غنی مطلق فاقد نوعی از

کمال بوده و در نتیجه غنی مطلق به شمار نمی‌آید. به این ترتیب، اگر در دار هستی غنی مطلق وجود داشته باشد، ناچار باید واحد و یگانه محسوب شود. این تبیین شیخ اشراق وقتی با برهان آنسلم در اثبات خدا مقایسه شود، نکات حائز اهمیتی را آشکار می‌کند.^۶ «اگر در دار هستی غنی مطلق یا ملک مطلق باشد، ضرورتاً واحد است» (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۲۸).

۳-۱. تبیین کیفیت صدور بسیط از مرکب و صدور کثیر از واحد

گروهی معتقدند که یک شیئی مرکب نمی‌تواند علت یک شیء بسیط باشد؛ زیرا مرکب دارای اجزاء است و تأثیر آن در شیئی بسیط بفاصله عدم سنخیت علت و معلول امری غیرممکن است. اما شیخ اشراق این ادعا را نمی‌پذیرد و آن را جایز می‌داند. وی در تبیین صدور بسیط از مرکب به انوار قاهره و پرتوهای آن اشاره می‌کند. او بر این عقیده است که نور قاهر یا عقل کلی به اعتبار اشعه و اضوائی که از انوار دیگر آن حاصل گشته است، یک امر مرکب به شمار می‌آید؛ این امر مرکب می‌تواند علت صدور یک شیئی بسیط گردد که آن شیء بسیط، یکی از عقول متکافئه در سلسله عرضیه را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، اشعه و اضوائی که در نور قاهر تمرکز یافته‌اند، به منزله اجزای علت است و نور قاهر با همه این اشعه و اضواء، در ایجاد یک شیء بسیط مؤثر است (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۰).

از طرف دیگر، سه‌رودی صدور کثیر از واحد را نیز جایز شمرده و به تبیین کیفیت صدور کثیر از واحد می‌پردازد: او حصر عقول دهگانه مشائین را نمی‌پذیرد (همان، ص ۱۳۸) و انوار قاهره مجرد از برزخ‌ها را بیش از ده، بیست، صد و دویست می‌داند (همان، صص ۱۳۹-۱۴۰) که به ترتیب بر اساس نموداری که در ابتدای این نوشتار ترسیم شد، از نور واحد انوار کثیره صادر می‌شود. پس شیخ اشراق هم صدور کثیر از واحد را جایز می‌داند و هم به تبیین صدور بسیط از مرکب می‌پردازد و این دو قاعده جز در نظام هستی‌شناسی او که مبتنی بر نور مشکک است، پذیرفتنی نیست.

۴-۱. تبیین‌های هستی‌شناسی متأثر از آئین زرتشتی و نوافلاطونی

شیخ اشراق ارباب انواع را همان فرشتگان آیین مزدایی، یعنی امشاسپندان می‌داند که ذواتی ملکوتی دارند. او برای نام‌گذاری آنها از اسامی مزدایی استفاده می‌کند؛ بوی مثال، «خرداد» را صاحب صنم و رب النوع آب می‌داند. «مرداد» را رب النوع نباتات و «اردیبهشت» را صاحب صنم آتش می‌نامد (همان، ص ۱۵۷).

شارح حکمت‌الاشراق، یعنی شهرزوری در شرح این مطلب به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) استناد می‌کند^۷ که فرمود: «برای هر چیزی مَلِکی وجود دارد... و با هر قطره باران مَلِکی از آسمان فرود می‌آید» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۹۳). سه روردی از خورشید با عنوان «هورخش» نام بده و آن را طلسم «شهریر» دانسته و با عظمت یاد می‌کند. شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، هورخش را در پهلوی نام بزرگ‌ترین انوار در طبقه عرضیه و ارباب اصنام انواع مادی و طلسم‌های جسمانی می‌دانند (همان، ص ۳۵۷ و ۳۷۶). او مثل اعلای الهی در آسمان و زمین است؛ زیرا مانند حق تعالی که نور انوار عقلی است، نور انوار اجسام است. ظهورش، سبب روز و خفایش سبب شب و با سیلان‌ش به جنوب و شمال، باعث تحقق فصول چهارگانه می‌شود (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۳، صص ۱۸۳-۱۸۴؛ ج ۴، ص ۹۰).

در مقاسیه‌ای کلی میان عوالم چندگانه سهروردی و مراتب مختلف هستی در جهان‌شناسی مزدایی می‌توان گفت که سه‌گانه عالم مجردات، عالم مثال و عالم جسم در حکمت اشراق به روشنی با سه‌گانه امشاسپندان و ایزدان صور مینویی موجودات گیتی و عالم گیتی در هستی‌شناسی مزدایی تطبیق‌پذیر است. همچنان که در عالم عقل، انوار مجرد قاهره اعلون یکی از دیگری صادر شده است و به نوبه خود از مشارکاتشان با جهات گوناگون انوار ارباب اصنام را به وجود می‌آورند و سرانجام، منجر به صادر شدن انوار مدبره یا اسفهدیه می‌گردند، در جهان‌بینی مزدایی نخست امشاسپندان به وجود می‌آیند، آن‌گاه ایزدان مینویی و گیتایی آفریده می‌شوند و پس از آنها مینوکیان در وجود می‌آیند (لاجوردی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۴).

از سوی دیگر، عوالم سه‌گانه عقل، نفس و جسم در فلسفه اشراق با مراتب مشابه آن در جهان‌شناسی افلوطین، که در آن هستی پائین‌تر از مرتبه احد (hen)، به سه مرتبه

عقل (nous)، نفس (psyche) و عالم محسوسات (physike) تقسیم می شود، نیز تطبیق پذیر است. همچنان که سهروردی در عالم عقول، برای صادر اول یا نور اقرب جایگاه ممتازی قائل است و آن را جوهری عقلی می داند که سرحد شرف ممکنات، قائم به ذات خود و مدرک آفریننده خود است، افلوطین نیز عقل را نخستین صادر از واحد، دربردارنده تمام صورتها یا ایدهها و به وجود آورنده هستی از طریق اندیشیدن به آن در نظر می گیرد. عقل (یا nous) آن گاه نفس را ایجاد یا ابداع می کند که خود دارای دو زیر مرتبه نفس کلی یا جهانی و نفوس فردی است. نفس از یک سو، به عقل پیوسته است و از سوی دیگر، با چیزهای دیگر در جهان پدیدارها در ارتباط است (Walbridge, 2001, 13-15).

۵-۱. تبیین تداوم هستی بر اساس نظریه تضاد = تبیین غایی

سهروردی در تبیین «مسئله شرور» به مسئله تضاد اشاره می کند و آن را بر اساس اعتقاد قدما ملزوم کون و فساد می داند. این فیلسوف اشراقی بر این عقیده است که تداوم و بی پایان بودن سلسله موجودات و حوادث در این جهان بدون تقابل تضاد امکان پذیر نیست. وی تضاد بودن سردی و گرمی را بنیاد مثال، فعل یک فاعل به شمار نمی آورد و بر این عقیده است که تقابل تضاد از لوازم ماهیت دو امر متضاد است و به هیچ وجه مجعول بالذات نیست. تبیین سهروردی در پاسخ به این پرسش که «چرا شرور یا تضاد در عالم وجود دارد؟» آن است که اگر تقابل تضاد نبود، کون و فساد در جهان تحقق نمی پذیرفت؛ همچنان که اگر کون و فساد در عالم نمی بود، هستی اشخاص به گونه ای متوالی و پایان ناپذیر صورت تحقق به خود نمی گرفت.

در نتیجه، اگر تقابل تضاد نمی بود، دوام فیض و شمول رحمت در مورد موجودات این جهان به طور متوالی و پی در پی امکان پذیر نمی گشت. عبارت سهروردی در این مسئله چنین است:^۸

«از مسلمات اجتناب ناپذیر آنکه در عالم کون و فساد تضاد رخ می دهد؛ به گونه ای که اگر تضاد نباشد، کون و فساد رخ نمی دهد و اگر کون و فساد رخ ندهد، تحقق اشخاص نامتناهی و پیوسته به وقوع نمی پیوندد در نتیجه،

اگر تضاد نباشد، تداوم فیض بر تجدّد مکرر و مستمر موجودات جایز نخواهد بود» (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۴۶۶-۴۶۷).

تبیین هستی‌شناسی مذکور هم با نظریه تضاد دیالکتیکی، و هم با سخن صدرالمثلّهین در این باب شبیه است. سهروردی در این بحث در تبیین پیدایش شرور در جهان به مسئله تضاد توسل جسته و آن را یک بحث فلسفی تلقی کرده است.

۲. تبیین‌های معرفت‌شناختی

معرفت‌شناسی سهروردی همانند افلاطون و برخلاف اندیشمندان عصر جدید برگرفته از هستی‌شناسی اوست؛ یعنی در پلکان اندیشه سهروردی ابتدا هستی‌شناسی، و سپس معرفت‌شناسی مطرح است. از جمله مشکلات بزرگ در فلسفه مشاء پیوند بین «علم» و «هستی» است. گرچه غالب حکیمان به مساوقت علم و هستی - دست کم در مراتب عالیه وجود - اذعان داشته‌اند، تبیین روشنی از چگونگی وحدت علم و ادراک با هستی ارائه نکرده و توضیح نداده‌اند که چه نسبتی بین علم و هستی وجود دارد. اما در نگرش نوری / اشراقی این ابهام جای خود را به یک تبیین روشنی می‌دهد. در دیدگاه اشراقی از آنجا که حقیقت مبادی هستی را نور محض تشکیل می‌دهد و نور همان ظهور است، پس نور محض هم «ظهور فی نفسه» و هم «ظهور لِنفسه» دارد و از این رو، هیچ حجابی در خود ندارد. حقیقت علم نیز چیزی جز همان حضور و عدم حجاب و حایل نیست. بنابراین، حقیقت علم همان حقیقت نور است و «ظهور فی نفسه لِنفسه» همان «حضور فی نفسه لِنفسه» است. پس هستی و ادراک نه ثنویت ماهوی و مفهومی، و نه ثنویت مصداقی و وجودی دارند (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۴).

بنابراین، در معرفت‌شناسی شیخ اشراق محمول یا وصف ظهور، امری زائد بر ماهیت خارجی نیست و این تنها فعالیت ذهن است که بین شیء و ظهور، تفکیک قائل است و ظهور را زائد بر آن و غیر آن قلمداد می‌کند و بر آن حمل می‌کند. پس در عالم خارج ظهور عین وجود خارجی است و غیریت و زیادت آنها تنها در ذهن حاصل می‌شود و چون عین تحقق خارجی است، لذا جنس و فصل ندارد (همان، ص ۱۰۶).

در ازای مفهوم ظهور ذات معین و مشخصی وجود ندارد؛ آن گونه که مثلاً وقتی از مفهوم درخت یا انسان سخن می‌گوییم، افراد و ذواتی عینی و معین برای آنها وجود داشته باشد؛ چرا که اگر برای مفهوم ظهور وجودی عینی و معین فرض شود، دچار تسلسل خواهیم شد و باید وقوع واقعیات بی‌نهایتی را بپذیریم؛ چرا که وصف عینی و ذاتی ظهور خودش ظهور دارد و باز از آن ظهور ثانوی سؤال می‌شود و با تکرار این پرسش این عینیت و ظهور نیز تا بی‌نهایت تکرار خواهد شد. پس ظهور عین وجود خارجی است؛ اما نه برای ذاتی معین و مشخص. از طرف دیگر، ظهور جزئی از حقیقت عینی خارجی هم نیست؛ آن گونه که مثلاً رنگ یا شکل، جزئی از ماهیت شیء خارجی است. پس:

اولاً، ظهور در خارج عین وجود خارجی است؛ اما نه آن گونه که ذات معینی در خارج متّصف به آن شود.

ثانیاً، ظهور جزء شیء خارجی هم نیست.

ثالثاً، ظهور را با حواس نمی‌توان درک کرد.

نتیجه مقدمات فوق زیربنای معرفت‌شناسی اشراقی و پایه علم حضوری مورد تأیید سهروردی است.

علم حضوری نفس و تجربه فاعل شناسا

شهاب‌الدین سهروردی معتقد است که علم و ادراک جزء حضور شیء برای ذات مجرد چیز دیگری نیست و لذا حضور نزد خود و پنهان نبودن از خود اساس علم و ادراک به شمار می‌آید:^۹

«بدان که بقول عبارت است از حضور شیء برای ذات مجرد از ماده و یا به تعبیر دیگر، عدم غیبتش از آن ذات؛ و این معنای دوم کامل‌تر است؛ زیرا که هم ادراک لذاته شیئی را شامل می‌شود و هم ادراک لغیره آن را؛ زیرا شیء، اگر حضور لافسه هم نداشته باشد، ولی عدم غیبت آن از خودش مسلم است» (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۲).

نزد سهروردی از آنجا که انسان خود را می‌یابد و با عنوان «من» به خویشتن خویش اشاره می‌کند، هر چیز دیگر جز من بیگانه به شمار می‌آید و به ناچار باید «او» یا «آن» نامیده شود. نزد «من» حتی صورت ادراکی من نیز «او» یا «آن» به شمار می‌آید. به همین جهت است که خودآگاهی محصول علم حصولی و مفهومی نیست و صورت ادراکی توانایی وصول به این مقام را دارا نیستند. سهروردی معرفت حصولی را «علم صوری» می‌نامد (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸۸) و معتقد است که بازگشت علم حصولی به علم حضوری است؛ نه برعکس؛ یعنی بویای تحقق معرفت حصولی و مفهومی نیز باین صورت و مفاهیم در نزد نفس حاضر و حاصل باشند تا علم حصولی به واقعیات و اشیاء خارج از نفس تحقق یابد. ثانیاً در «علم صوری» مسئله مطابقت و انطباق با اشیاء مطرح می‌شود، اما در علم حضوری مسئله مطابقت معنا ندارد و تحقق پیدا نمی‌کند (همان جا). در نظر سهروردی تفاوت موجود خارجی و موجود ذهنی به عینی بودن اولی و مثالی بودن دومی است. او وجود ذهنی را یک هویت مثالی دانسته و آن را ظهور ظلی یک موجود خارجی به شمار آورده است. وی پس از آنکه «کلی» را به دو قسم «ماقبل‌الکثره» و «مابعد‌الکثره» تقسیم کرده است، می‌گوید: در هر یک از دو تقدیر صورت ادراکیه از آن جهت که صورت ادراکی است، چیزی جز مثال نیست. ماقبل‌الکثره مثال برای چیزی است که واقع خواهد شد ولی کلی مابعد‌الکثره مثال چیزی است که واقع شده است. او تصورات مبادی اولی را نسبت به معلولات خود کلی قبل‌الکثره نامیده است، اما آن نوع از کلیت که از جهان خارج مستفاد می‌گردد، در نظر وی کلی مابعد‌الکثره است (همان، ص ۳۳۲).

سهروردی مانند افلاطون برای کلیات وجود واقعی و مستقل و ثابت قائل است و آنها را صرفاً مفاهیم ذهنی نمی‌داند بلکه برای آنها ذوات عینی قائل است، پس «کلیات» متعلق فکر و وجودهای واقعی هستند که ما آنها را کشف می‌کنیم؛ نه اختراع. بر اساس آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت:

۱. شیخ اشراق در پدیدارشناسی خاص خود عامل شناخت حقیقی را حاصل سریان نور ناشی از انوار مجرده، در پرتو حیث التفاتی نفس و خودآگاهی آن نسبت به متعلق شناخت می‌داند.

۲. مدرک و مدرک هر دو از سنخ نورند و مدرک با استفاضه از انوار برتر نور موجود در مدرک ادراک می‌کند که مقصود از هستی انضمامی شیخ همان نور موجود در شیء مدرک است که بی‌واسطه در محضر نفس حضور اشراقی پیدا می‌کند.
۳. هر شناختی مسبوق به خودآگاهی است و خودآگاهی شرط لازم و کافی هر شناخت تلقی می‌گردد.
۴. تهذیب نفوس زمینه را برای مشاهده انوار الهی که راهگشای وادی معرفت اند، فراهم می‌سازد و هر چه تجرد نفوس بیشتر باشد، انکشاف از حقیقت مدرک برای آنها بیشتر خواهد شد.
۵. علم حضوری از نظر سهروردی دارای شدت و ضعف است و هر نفس و ذات مجرد به اندازه تجرد خویش به ادراک ذات و آنچه از او غایب است، نائل می‌شود (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۲).

تبیین کیفیت تحقق اقسام ادراکات

مطابق نظر سهروردی «تجربه» فاعل شناسا معتبرترین نوع شناخت است و او آن را «سوانح نوری» می‌نامد. به نظر وی، انسان برای شناخت یک شیء به تحلیل آن نمی‌پردازد بلکه با درک شهودی از واقعیت کلی و سپس، تحلیل شهودی آن به شناخت نایل می‌گردد (ضیایی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۸).

سهروردی معتقد است اشیای بسیط که در ذات واحد است و مرکب از دو عنصر یا بیشتر نیست، برای مشائین مجهول است، اما پژوهشگر حکمت اشراق آنها را معلوم می‌داند. سهروردی تأکید می‌کند که شیء برای معلوم‌بودن باید چنان که هست، مشاهده شود؛ به خصوص اگر بسیط باشد. بنابراین، معرفت آن کسی که شیء را چنان که هست، مشاهده کرده، بی‌نیاز از تعریف است. سهروردی در تبیین مدعای خود از یک مثال شروع می‌کند و می‌گوید: سیاهی شیء واحد بسیطی است که در حالت پدیداری چنان که هست، معلوم می‌گردد و اجزایی ندارد. سیاهی را آن گونه که هست، نمی‌توان برای کسی که آن را ندیده است، چنان که هست، تعریف کرد و لذا شناخت اشیاء مبتنی بر ارتباط میان شیء و فاعل شناساست و از همین جا مبنای فکری سهروردی با آنچه

مشائین می‌گویند، تفاوت آشکار پیدا می‌کند و او را به طرح الف نظریه «اضافه اشراقیه» سوق می‌دهد.

تبیین ادراک عقلی: از دیدگاه سهروردی ادراک عقلی با تکیه بر مثال نوری یا ارباب اصنام و عقول مجرد حاصل می‌شود.

یعنی موضوع شناخت در ادراک عقلی، امور محسوس نیست که عقل از آنها صورتهایی را تجرید کند بلکه ادراکات عقلی انسان با استمداد و حضور نفس نسبت به آنها حاصل می‌شود.

بر همین اساس معرفت‌شناسی اشراقی توسط علم حضوری، از نظریه مشائی متمایز می‌گردد. به علاوه سهروردی تقسیم علم به بدیهی و نظری را که تقسیم متداول مشائی از تصور و تصدیق است، نفی پذیرد و تقسیم فطری و غیرفطری را جایگزین آن می‌کند (شیخ اشراق، نسخه خطی، بخش منطق؛ همو، ۱۳۳۴، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸). این تقسیم سهروردی حاکی از روش معرفت‌شناسانه متفاوتی در مقایسه با روش مشائین است. اصطلاحات تصور و تصدیق اشراقی نیستند و سهروردی آنها را در حکمت‌الاشراق - جز در موردی که به معنای ایجاب در قضایاست - به کار نبرده است و عنوان «فی مقسم التصور و التصدیق» در حکمت‌الاشراق تنها در تصحیح هانری کربن و قطب‌الدین شیرازی وجود دارد، اما در شرح شهرزوری که به قواعد اشراقی وفادارتر است، چنین عبارتی وجود ندارد.

۳. تبیین‌های علمی / تجربی

در برخی مسائل همچون کیفیت رؤیت و ابصار دقیقاً نمی‌توان تمایزی بین تبیین‌های معرفت‌شناختی و تبیین‌های حسی / تجربی نهاد؛ چرا که گرچه مقوله ابصار ظاهراً امری حسی و فیزیکی است، تبیینی که شیخ اشراق از این پدیده ارائه می‌کند، متافیزیکی و معرفت‌شناختی بوده و با تبیین‌های تجربی / مادی متفاوت است. در برخی از مسائل دیگر نیز این گونه است و اساساً چون تبیین‌های صرفاً تجربی نیز از آنجا که متعلق شناخت و معرفت قرار می‌گیرند، لذا به نحوی جزء تبیین‌های معرفت‌شناختی محسوب می‌شوند، اما صرف‌نظر از این اشتراک، تبیین‌های حسی / تجربی در اندیشه شیخ اشراق

عبارت از تبیین‌هایی است که وی از پدیده‌های فیزیکی به ویژه در مباحث طبیعیاتش ارائه می‌کند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۳-۱. تبیین مسئلۀ استحاله و انقلاب

در کیفیت استحاله و انقلاب تبیین سهروردی کاملاً در نقطه مقابل تبیین دیگر فیلسوفان قرار دارد؛ به عبارت دیگر، در پاسخ به این سؤال که آیا استحاله و انقلاب رخ می‌دهد یا خیر؟ جمهور فیلسوفان پاسخ منفی می‌دهند و بر اساس آن تبیین خود را ارائه می‌کنند، اما پاسخ سهروردی به این پرسش مثبت است و لذا تبیین او در نقطه مقابل تبیین رایج قرار می‌گیرد.

قدما هر گونه استحاله و تغییر در کیفیات را منکرند و بر این عقیده‌اند که کیفیات محسوسه جز صور عناصر چیز دیگری نیستند. این گروه که همان اصحاب نظریه کمون و بروز نامیده می‌شوند، معتقدند که اثر و خاصیت حرکت تنها در این خلاصه می‌شود که حرارت نهفته را در جسم ظاهر کند و آنچه را پنهان است، آشکار کند. لذا استحاله نزد ایشان آشکار شدن امری پنهانی است. سهروردی نظریه کمون و بروز را مردود، و استحاله در کیفیات را یک امر جایز می‌داند. وی نه تنها استحاله و تغییر در کیفیات را جایز می‌داند بلکه انقلاب و دگرگونی در صور جوهری را نیز تأیید کرده است. در توصیف حکماء، استحاله عبارت است از تغییر و دگرگونی در کیفیت اجسام و در بستر تدریجی زمان؛ و انقلاب علیت است از تغییر و دگرگونی در صور جوهری اجسام که «کون و فساد» هم نامیده می‌شود. شیخ اشراق معتقد است که وقتی یک عنصر به عنصر دوم تبدیل پذیر باشد، عنصر دوم نیز به عنصر نخست انقلاب پذیر به شمار می‌آید (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹۲) و لذا وی انقلاب و دگرگونی هر یک از عناصر جهان را به عنصر دیگر جایز می‌داند و آن را چیزی جز خلع و لبس در ماده به شمار نمی‌آورد؛ بدین گونه که ماده نخستین هر لحظه جامه‌ای را از تن به در می‌کند و به جامه‌ای دیگر آراسته می‌گردد. یعنی سهروردی با تمسک به دو اصل تشکیک در مراتب وجود و حرکت در جوهر جهان، نه تنها مسئلۀ خلع و لبس را در ماده به مسئلۀ «لبس بعد لبس» تبدیل کرده بلکه

دفعی بودن انقلاب در صور جوهری را نیز به گونه‌ای معقول تبیین کرده است. این مسئله را بایع با نظری حرکت جوهری ملاصدرا مقایسه و تطبیق کرد.

۲-۳. تبیین مسئلۀ تخلخل و تکائف

بره‌ان تخلخل و تکائف یکی از سه برهانی است که مشائین در اثبات هیولی بدان تمسک می‌جویند. ایشان با تمایز گذاردن تخلخل و تکائف حقیقی از تخلخل و تکائف مجازی معتقدند که در تخلخل و تکائف حقیقی بدون آنکه جسمی به جسم قبلی افزوده شود، یا بخشی از آن حذف شود، حجم جسم افزایش و کاهش پیدا می‌کند و از آنجا که این همانی شیء حفظ می‌شود، پس باید در اجسام هیولایی وجود داشته باشد که حیثیت آن قوه و انفعال است و هر دو حالت افزایش و کاهش را بپذیرد. آن‌گاه قائلان به این نظریه به «قمقمه صیاحه» ای مثال می‌زنند که هنگامی که پر از آب باشد و درب آن محکم بسته شده باشد و بر روی آتش نگاه داشته شود، بعد از چند لحظه به سبب افزایش حجم شکافته و مرفجر خواهد شد؛ چرا که در اینجا تخلخل حقیقی رخ داده است. شیخ اشراق با این تبیین مخالفت می‌کند و یک تبیین رقیب ارائه می‌کند. تبیین وی کاملاً هم‌جهت با مباحث علمی جدید و مبتنی بر نظام مولکولی اجسام است و از این حیث بسیار حائز اهمیت و قابل توجه است. وی معتقد است همه مثالهایی که مشائین در اثبات تخلخل و تکائف به کار می‌برند، از قبیل «قمقمه صیاحه» یا «قاروره» مکیده‌شده و خالی‌شده از هوا، همگی مصداق تخلخل و تکائف مجازی است؛ نه حقیقی و لذا به واسطه آن نمی‌توان به اثبات هیولی رسید. در همه موارد اجزای لطیفی وجود دارد که یا داخل در شیئی می‌شود و یا از آن خارج می‌گردد؛ مثلاً در مورد قمقمه صیاحه، گرچه اجزای ناری داخل در آن نمی‌شود، شکافتن قمقمه به واسطه آن است که در اثر حرارت اجزای آب از یکدیگر فاصله می‌گیرد و به اطراف قمقمه میل می‌کنند و چون شدت حرارت بیشتر شود، این اجزاء تفارق بیشتری پیدا می‌کنند و به دو علت دیواره قمقمه شکافته می‌شود: یکی محال بودن خلأ و دیگری از بین رفتن مقاومت قمقمه در اثر شدت تبدد اجزای آب.

قطب‌الدین شیرازی در شرح این تبیین می‌گوید: چون جسم جوهر، و نفس مقدار است، لذا کاهش و افزایش جسم محال است بدون کاهش از آن یا افزایش بر آن باشد؛ پس تخلخل و تکاثف جز در معنای مجازی آن قابل قبول نیست (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۸).

۴. تبیین‌های کشفی / شهودی

مقدمات اولیه بسیاری از تبیین‌های شیخ اشراق مبتنی بر کشف و شهود است؛ از جمله بیان سبب تألیف حکمت‌الاشراق است که وی آن را ناشی از القای یک نافث قدسی در قلبش می‌داند که در یک روز عجیب و به صورت دفعی اتفاق افتاده است (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۹). همچنین وی در تبیین این سؤال که چگونه می‌توان متوغل در دو حکمت ذوقی و بحثی بود؟ این گونه توضیح می‌دهد که علت رسیدن و فهم حکمت اشراقی آن است که شخص قبل از شروع در آن، باید یک اربعین به ریاضت نشیند و در این مدت علاوه بر آنکه از خوردن گوشت حیوانات اجتناب می‌کند، غذای خود را تقلیل داده و از همه چیز برای تأمل در نور خداوند و اجرای اوامر قیم کتاب منقطع گردد (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۸). بسیاری از داستانهای تمثیلی این فیلسوف اشراقی مبتنی بر تبیین‌های کشفی - شهودی است. در عمده آثار اشراقی سهروردی نمی‌توان مرز مشخصی بین تبیین‌های عرفانی و فلسفی او قائل شد و همان گونه که از حکمت‌الاشراق برمی‌آید، آن دو کاملاً به هم آمیخته‌اند. پرداختن به مسائل فلسفه سبب صفای ذهن می‌شود و سالک را برای طی طریق مراتب دشوار و سخت مهیا می‌سازد. تبیین‌های رمزگونه او دلالت بر این دارد که رمز را نمی‌توان رد کرد و فهم آن منوط به آن است که مخاطب اهل سر باشد. زبان رمز زبان خاصی است که اگر کسی از آن بی‌اطلاع باشد، نه مطلب را می‌فهمد و نه می‌تواند آن را نقد کند؛ لذا شیخ اشراق و اندیشه او مخاطبان خاصی را دارد که هم دل و همراه او باشند والا بسیاری از توصیفات و تبیین‌های سهروردی بدون استفاده و مهمل خواهند شد. تبیینی که او از عالم مثال ارائه می‌دهد، یک تبیین ساده عوامانه‌ای که به درک همگان برسد، نیست. او با اشاره به اینکه خود و گروه کثیری از مردم شهر دربند و میانه در تجربیات مکرر

موفق به رؤیت جنّ شده‌اند، به تبیین عالم صور معلقه و موجودات آن عالم می‌پردازد و آن را پایهٔ نبخی از مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد. از موارد دیگری که در تبیین‌های کشفی - شهودی او می‌توان جستجو کرد، حکایتی است که بین او و معلم اول در یک حالت خلسه‌گونه رخ داده است. سهروردی این مکاشفه را در کتاب «التلویحات» با عنوان «حکایت و منام» و به صورت یک گفتگوی دوستانه با «معلم اول» نوشته است (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۰).

شیخ اشراق در ابتدای این حکایت به این مسئله اشاره می‌کند که مدتی سر در گریبان تفکر فرو برده و در ژرفای اندیشه و ریاضت فکری غوطه‌ور، و با دشواری‌های علمی به‌رزم و ستیزه مشغول بوده است تا اینکه در شامگاهی از شامگاهان خلسه‌ای شبیه به نوم بر وی عارض می‌گردد و طیفی از لذت او را فرا می‌گیرد و در این درخشندگی شبیحی به سیمای انسان (معلم اول) با هیبت و جلوه شگفت‌انگیزی بر وی کشف و نمودار می‌شود. پس از آرامش از این حرّیت گفتگویی در باب علم و ادراک، ماهیت آن، اتصال نفوس ناطقه و اتحاد آنها با عقل و مباحثی از این قبیل بین آن دو رخ می‌دهد که داستان این ماجرا مفصل است.

بزرگ‌ترین شارح کتاب «تلویحات» یعنی ابن‌کمنه، معتقد است که این حکایت خلسه‌گونه و این مکاشفهٔ روحانی شامل پنج دسته تبیین است که گرچه بحث مفصل آن مجال این نوشتار نیست، عناوین پنج دسته عبارت‌اند از (ابن‌کمنه، ۱۳۷۵، صص ۸۷۳-۸۸۰):

۱. تبیین این مسئله که نفس ناطقه همان عقل و عاقل و معقول است؛
۲. تبیین اینکه نفس به غیرخود نیز علم حضوری داشته و این علم از طریق حضور معلوم نزد عالم است؛
۳. کیفیت و چیستی تعقل و تبیین، اینکه تعقل حضور امر مجرد از ماده است؛
۴. تبیین علم واجب‌الوجود به ذات خود و به معلول‌هایش.
۵. تبیین مسئلهٔ اتصال و اتحاد نفس و عقل.

۵. تبیین‌های قرآنی / کلامی

بارزترین تبیین‌های دینی - کلامی شیخ اشراق در دو رساله او، یعنی «الالواح العمادیه» و «کلمة التصوف» دیده می‌شود. به عقیده سهروردی، تقوا و پرهیزگاری و همچنین، توکل بر خداوند انسان را از شکست و ناکامی حفظ می‌کند و او را از سقوط در ورطه هلاکت بازمی‌دارد. این فیلسوف اشراقی دوستان خود را مخاطب می‌سازد و آنان را به حفظ شریعت و رعایت قوانین الهی توصیه می‌کند. در نظر وی، شریعت تازیانه خداوند است که در طریق تربیت مردم به کار می‌رود و آنان را به سوی حق سوق می‌دهد (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۰۲). تأکید بر پایبندی به دین و شریعت در دو رساله مذکور به ویژه در «الواح عمادیه» بیشتر دیده می‌شود. کتاب «الواح عمادیه» دارای چهار لوح است و هر لوح شامل چندین قاعده، که تقریباً در تمام مباحث آن از طبیعیات و نفس‌شناسی گرفته تا براهین اثبات واجب‌الوجود، امکان اشرف، نظام قضاء و قدر، دوام فیض و غیره ردپای تبیین‌های قرآنی وجود دارد و خود سهروردی در ابتدای این کتاب به این نکته تصریح می‌کند که قبل از او کتابی این چنین نوشته نشده است که در آن لطائف و غرائب برهانی با شواهد قرآنی کنار هم قرار گرفته باشد (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۴)؛ به گونه‌ای که وی بحث فلسفی را مبتنی بر تبیین‌های قرآنی قرار می‌دهد.

نتیجه

همچنان که ملاحظه می‌شود، بخش اعظم تبیین‌های شیخ اشراق، تبیین‌های هستی‌شناختی اوست و محور این گونه تبیین‌ها نیز مسئله «نور» است. شیخ اشراق واقعیت را با نور یکی می‌گیرد و آن را در درجات و مراتب گوناگون متجلی و ظاهر می‌سازد. آنچه در تبیین‌های نوری - اشراقی شیخ اشراق حائز اهمیت است، تفاوت مدل هستی‌شناختی او با دیگر فلسفه‌های متعارف است؛ به گونه‌ای که در این مدل نسبت‌ها و روابط اشیاء بر پائی نسبت‌های نوری و پرتوافشانیهای متقابل تبیین می‌شود و بر اساس همین تلقی توانمندیهای خاصی پیدا می‌کند که در روش‌شناسی شیخ اشراق توجه به این توانمندیها بسیار حائز اهمیت است. برخی از این ویژگی‌های کاربردی عبارت‌اند از:

الف. ارائه ملاکی روشن برای بداهت حقیقت هستی: در فلسفه‌های هستی‌شناسی غیراشراقی موضوع فلسفه را وجود و آن را بدیهی قلمداد می‌کنند، اما ملاکی برای این بداهت ارائه نمی‌شود و عمده ادله‌ای که ذکر می‌شود، تنها بر عدم امکان تعریف وجود تکیه می‌کند؛ نه ملاک و علت بداهت آن. اما در تبیین هستی‌شناختی شیخ اشراق این مسئله پاسخ روشنی می‌یابد. از آنجا که بداهت از مقوله علم و ادراک است، ملاک آن نیز باید بر مبنای تعریفی باشد که از علم و ادراک داریم و چون علم همان حضور معلوم برای عالم است، پس هر چیز که ظهور بیشتری داشته باشد، به بداهت نزدیک‌تر است و چون نور ظاهرترین اشیاء است، بدیهی‌ترین امور نیز است و چون حقیقت هستی چیزی جز نور نیست، پس ظاهرترین و در نتیجه، بدیهی‌ترین امور نیز خواهد بود. بر این اساس ملاک بداهت، همان ملاک علم است که وصف ذاتی حقیقت هستی، یعنی ظهور است و لذا ملاک بداهت مفاهیم بسیط نیز به حضور و ظهور این مفاهیم در عرصه ادراک ما مربوط می‌شود (جوارشکیان، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۴).

ب. اقتباس مدل معرفت‌شناسی از تبیین‌های هستی‌شناسی: فیلسوفان مشاء گرچه حکم به مساوت ادراک و هستی می‌دهند، از چگونگی وحدت ادراک و هستی سخن نمی‌گویند. در تبیین‌های اشراقی حقیقت هستی نور محض است و نور همان ظهور است و حقیقت علم و ادراک نیز چیزی جز همان حضور و عدم حجاب نیست؛ پس حقیقت ادراک همان حقیقت نور است که حضور «فی نفسه لفسه» دارد. لذا در تفکر شیخ اشراق معرفت‌شناسی از دل هستی‌شناسی بیرون می‌آید.

ج. حل مسئله کثرت عرضی در مراتب عالیة وجود: در تبیین شیخ اشراق از هستی، از آنجا که در ذوات نوری هیچ حجابی نیست، لذا پرتوهای ساطع از هر مبدأ نوری (چه شعاع فیض و چه انوار سانح ه شهودی و اشراقی)، از سایر ذوات نوری بدون هیچ مانعی عبور می‌کنند و هرچه به مراتب پایین‌تر هستی در عالم عقول سیر می‌کنیم، بر کثرت شعاع‌ها افزوده می‌گردد؛ و چون ذوات نوری خود از جنبه‌های مختلفی چون فقر و غنا، و محبت و قهر برخوردارند، با عبور انوار سانحه این انوار تکثر بیشتر پیدا می‌کنند. و در این نگرش اشراقی صدور بسیط از مرکب و صدور کثیر

از واحد جایز است و لذا برخلاف فلسفه مشاء که منکر کثرت عرضی عقول است، می‌تواند آن را به خوبی تبیین کند.

د. سازگاری با نظریه صدور دائمی فیض: در تبیین‌های غیرنوری، نحوه صدور فیض هستی تبیین روشنی ندارد و تصور واضحی از ایجاد یا افاضه هستی ارائه نشده است. اگر صدور فیض به طریق جدا شدن چیزی از علت نیست و اگر با فیض بخشی چیزی از مبدأ فیض کم نمی‌شود و اگر رابطه فیض با مبدأ آن همواره برقرار است و اگر صدور فیض از فیاض علی‌الاطلاق تعطیل‌پذیر نیست و به طریق انفاصل و انتقال نیز نمی‌باشد، این همه با تبیین نوری از هستی بسیار سازگارتر، روشن‌تر و قابل قبول‌تر است. «فلا شیء أشدّ جوداً ممّن هو نور فی حقیقه نفسه و هو متجل و فیاض لذاته علی کل قابل» (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۴).

ه. تبیین نحوه تأثیر افلاک بر موجودات ارضی (جوارشکیان، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۱): از مشکلات فلسفه مشاء تبیین چگونگی تأثیر افلاک و انتقال حرکات افلاک به اجرام زمینی است. آنجا که تأثیر را از طریق حرکات دانسته‌اند، نحوه انتقال حرکات فلکی به حرکات زمینی کاملاً مبهم است. اما در فلسفه اشراق از آنجا که نور اصالت و مبدئیت در هستی دارد، علت حرکات و حرارات نیز معرفی می‌شود (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۹۳-۱۹۷) و آنچه منشأ حرکت و جنبش و فعالیت در عامل اجسام است، باز نور است:^{۱۰}

«تمامی حرکات به واسطه نور اول اعلی رخ می‌دهد...؛ به گونه‌ای که اگر نور نبود (خواه نور قائم و خواه نور عرضی)، اساساً حرکتی در عالم واقع نمی‌شد» (همان‌جا).

و. سازگاری این نوع تبیین با نصوص دینی و کشفیات عرفانی (پیشین): واژه «نور» در متون دینی کاربرد فراوانی دارد؛ در قرآن کریم تعبیر «نور» گاهی برای خداوند در نسبت با عالم هستی (نور: ۳۵)، گاهی برای قرآن (مائده: ۱۵؛ انعام: ۱) و گاهی برای هدایت و راه مستقیم (بقره: ۲۵۷) به کار رفته است. همچنین، به اشراق زمین در اثر نور پروردگار (زمر: ۶۹)، ظهور نوری حقیقت نفس در آخرت (حدید: ۱۲-۱۳) و... اشاره شده است.

در روایات اسلامی نیز واژه «نور» دامنه بسیار وسیعی دارد؛ علاوه بر آن عمده متألّهین و اصحاب کشف و شهود وقتی با شهود قلبی و ادراک حضوری به ملاقات حقیقت هستی رفته‌اند، دریافت‌های خود را دریافت‌های نوری معرفی کرده‌اند.

ویژگی‌های روش‌شناختی این نوع تبیین

علاوه بر ویژگی‌های مذکور به دو نکته مهم روش‌شناختی در تبیین‌های شیخ اشراق نیز باید توجه شود:

۱. با توجه به شش ویژگی مذکور، می‌توان حکم کرد که تبیین‌های شیخ اشراق از هستی ب واسطه برخورداری از خصلت نظم بخشی (قرار دادن مجموعه قرائن در یک نظام کلی)، خاصیت پیش‌بینی‌کنندگی، خصلت سادگی و هماهنگی بیشتر با سوابق معرفتی مخاطب از دیگر تبیین‌های رقیب بهتر و کارآمدتر است.
 ۲. تبیین‌های شیخ اشراق متنوع‌اند و این ب واسطه مدل فکری او و بهره‌مندی وی از منابع متنوع و متعدد است. این نوع به هر دو صورت طولی و عرضی دیده می‌شود؛ یعنی گاهی تبیین‌های او اختلاف مرتبه دارند و گاهی هم سطح و در عرض هم‌اند. دسته اول، ب واسطه نوع رویکرد شیخ اشراق به نظام هستی است؛ یعنی همان‌گونه که شیخ اشراق هستی را ذومراتب می‌بیند، تبیین‌های او نیز ذومراتب است؛ بوی‌ای مثال، تبیین‌های مشائی او در چارچوب وجوب و امکان، رفته‌رفته به تبیین‌های هستی‌شناختی او بر اساس نظام نوری نزدیک می‌شود و در طول آن قرار می‌گیرد؛ چرا که تبیین‌های طولی ناظر به یک جنبه از حقیقت در سطوح مختلف آن است که مثلاً در باره هستی گاهی نظر به سطح لاهوتی عالم وجود است و گاهی نظر به سطح ناسوتی آن.
- اما دسته دوم تبیین‌های شیخ اشراق تبیین‌های عرضی است؛ یعنی تبیین‌هایی که در عرض‌های مختلف یک سطح وجود دارد. خود این نوع تبیین‌ها به دو دسته مجامع و غیرمجامع تقسیم می‌شوند. تبیین‌های عرضی شیخ اشراق، گرچه اندک است، مجامع است؛ نه رقیب و لذا دچار تعارض و تناقض‌گویی نشده است. برای همین تعارضات ظاهری برخی از تبیین‌های شیخ اشراق با توجه به ساختار فکری او تعارض‌های واقعی نیست و ایهام تعارض است؛ برای ملئ، تبیین‌های او در باب ترکیب یا عدم ترکیب

جسم از هیولی و صورت در آثار مختلف او علی‌رغم غیرمجامع بودن ساختار صورتی آنها، جمع‌پذیر است.

۳. رویکرد شیخ اشراق در تبیین‌هایش یک رویکرد میان‌رشته‌ای است.^{۱۱} لذا او گرفتار حصرگرایی روش‌شناختی^{۱۲} و مولود آن، یعنی «تحویلی‌نگری»^{۱۳} نشده است. گرچه هر دانشی که مسائل گوناگون دارد، از حیث روش نیز مختلف است، نوع دیگری از تنوع روش وجود دارد که ناظر به مسأله‌ای واحد است. حصرگرایی و بسنده کردن به یک روش نوعی مواجهه است و کثرت‌گرایی و اخذ روش‌های متنوع، گونه‌ای دیگر از مواجهه است. انحصار نظر به یک چارچوب خاص و نسبت به دیگر چارچوب‌ها به شرط لا بودن معنای عام حصرگرایی روش‌شناختی یا به تعبیری دگماتیسم نقابدار است. این آفت به تدریج حوزه تحقیق را تنگ‌تر و منظر دید دانشمند را تیره‌تر می‌سازد. این آفت در داستان پرمغز مولانا در باره اختلاف عده‌ای در باره توصیف شکل فیلی کاملاً مشهود است. آنچه که نتیجه می‌گیرد:

از نظر که گفتشان شد مختلف آن یکی دالش لقب داد این الف

(مولوی، ۱۳۶۱، بیت ۱۲۶۷).

تحویلی‌نگری مولود طبیعی حصرگرایی روش‌شناختی است. این اصطلاح تقریباً همان «مغالطه کنه و وجه» در منطق کلاسیک است و آن قرار دادن یک وجه از شیء به جای تمام حقیقت و ماهیت شیء است (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۰، ۱۷۶).

برای درمان این آفت ابتدا به سراغ پدیدارشناسی رفتند، اما این روش نیز ناکارآمد از آب درآمد و خود به دام تحویلی‌نگری افتاد. اما روی آورد مطالعه بین‌رشته‌ای در شناخت پدیدارهای پیچیده و دارای اضلاع گوناگون در دهه اخیر مورد توجه دانش‌پژوهان علوم انسانی قرار گرفته است. می‌توان روی آورد میان‌رشته‌ای را به شرح زیر تعریف کرد:

«مواجهه سیستماتیک و هندسی با یک مسئله از طریق روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای مختلف و برقراری رابطه گفتگوی پویا بین روی‌آوردها و البته نه جمع مکانیکی نظرها و روی‌آوردها- که موجب التقاط و تلفیق باشد- و در نهایت، به دست آوردن روی‌آوردی عمیق‌تر برای درمان تحویلی‌نگری».

مطالعه میان‌رشته‌ای همان کثرت‌گرایی روش‌شناختی است که به وسیله آن حصر‌گرایی روش‌شناختی شکسته می‌شود. کثرت‌گرایی روش‌شناختی می‌تواند تحویلی‌نگری و نیز نسبت‌انگاری برآمده از کثرت‌گرایی معرفتی را با حفظ زمینه‌مندی معرفت، پیش‌گیری و درمان کند (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

اخذ روی آورد میان‌رشته‌ای برای کسی میسر است که حقیقت را ذومراتب ببیند؛ به گونه‌ای که هر روی‌آوردی سطحی و لایه‌ای از آن را مکشوف می‌سازد. شیخ اشراق هم حقیقت را ذومراتب می‌بیند و هم مسئلۀ او ذوبطون و کثیرالاضلاع است. مسئلۀ اصلی شیخ اشراق هستی و معرفت است و این دو البته جدای از هم نیستند. معرفت مورد نظر شیخ اشراق همان ظهور هستی است که به چنگال عقل و شهود درمی‌آید. برای همین وی در تبیین‌های خود از روی‌آوردهای متنوعی بهره می‌جوید و از زوایای مختلف به هرم تشکیکی هستی، یعنی نور می‌نگرد و در هر تبیین سطحی از سطوح آن را مکشوف می‌نماید و در این راستا نه حصرگرا که کثرت‌گراست و نه به نحو التقاط بلکه با رویکردی روشمند الگوهای مختلف را کنار هم چیده و تبیینی جامع ارائه می‌دهد. این روش در تطبیق هستی‌شناسی او با دو تبیین افلاطونی و مزدایی- که گزارش آن ذکر شد- به خوبی مشهود است.

آفت تحویلی‌نگری و جزم‌اندیشی یکسویه و افراطی و ارائه تفسیر یک بعدی در تاریکی و تأمل نکردن دقیق و عمیق به محتوای مطالب و ماندن در قشر و ظواهر، همه و همه از آفاتی است که سهروردی بدان آگاه بوده و چنین هشدار داده است:

«از هر هزار نفر نهصد و نود و نه تن کشته عبارات اند و سربریده شمشیرهای اشارات. خون این اشخاص و زخم‌هایی که به تن دارند، بر عهده خودشان است. آنان از معانی حقیقت غافل ماندند و مبانی آن را تباه ساختند. حقیقت، خورشید درخشنده و یگانه‌ای است که به تعدد مظاهر متعدد نمی‌گردد. شهر یکی است ولی دروازه‌های آن بسیار است و راه‌هایی که بدان منتهی می‌گردد بی‌شمار».^{۱۴}

۱. شيخ اشراق برخلاف عرف فيلسوفان كه عالم هستی را به مجردات، نیمه مجردات و موجودات مادی تقسیم می‌كند، قائل به چهار عالم بصورت زیر است: «أنَّ العوالم أربعة: أنوار قاهرة وأنوار مدبرة وبرزخیان وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة.» (شيخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۲).
۲. شيخ اشراق در تفاوت موجودات عالم صور معلقه و مثل افلاطونی می‌گوید: «والصور المعلقة ليست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الانوار العقلي» (شيخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۰).
۳. «وهذا احكام الاقليم الثامن الذي فيه جابلق و جابرص وهور قليبا ذات العجايب»، رك به: (شيخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵۴).
۴. «هذا اصل شريف برهاني عظيم جدواه، كريم مؤداه، كثر فوائده، متوفر منفعه، جليل خيراته وبركاته وقد نفعنا الله (سبحانه) به نفعاً كثيراً بحمدالله وحسن توفيقه» (صدرالدين شيرازی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۴۴).
۵. برای نمونه رك. شيخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۵۲، ۵۷، ۵۹، ۶۸، ۷۸، ۱۸۴، ۴۳۴؛ ج ۲، صص ۱۴۳، ۱۵۴، ۲۴۲؛ ج ۳، صص ۱۴۹، ۳۸۱؛ ج ۴، صص ۲۲۷ و ۲۳۰.
۶. «فإن كان في الوجود غنى مطلق أو ملك مطلق فيجب أن يكون واحداً» (شيخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۲۸).
۷. شهرزوری بدون ذكر مأخذ و منبع حديث آن را این گونه روایت می‌كند: «ان لكل شئ ملكاً» حتى قال «ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۹۳).
۸. «ومن الضرورة الأنهايه أن يكون في عالم الكون والفساد تضاد فلولا التضاد ماصح الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ماصح وجود اشخاص غيرمتناهيه. والانواع العنصرية لا يصح حصولها الا بتفاعل، ومن ضرورة التفاعل تضاداً، فصح أنه لولا التضاد ماصح دوام الفيض على التجدد المستمر» (شيخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۴۶۶-۴۶۷).
۹. «فاعلم أن التعقل هو حضور الشئ للذات المجردة عن المادة وإن شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا اتم لأنه يعم ادراك الشئ لذاته ولغيره اذا الشئ لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها» (شيخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۲).
۱۰. «ان الحركات كلها سببها الاول - اى الأعلى النورى - فلولا نور - قائم أو عارض - في هذا العالم ما وقعت حركة اصلاً» (شيخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۱۹۳-۱۹۷).

11. interdisciplinary approach

12. methodological exclusivism

13. reductionism -

۱۴. «... لعل من کلّ ألفٍ تسعمائة وتسع وتسعين وهم قتلى من العبارات، ذبائح سیوف الإشارات وعلیهم دماؤهم وجراحها. غفلوا عن المعانی فضیعوا المبانی. الحقیقة شمس واحدة لا تتعدّد بتعدّد مظاهرها من البروج. المدنیة واحدة والدروب كثيرة والطرق غیریسیرة» (شیخ اشراق، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۰۲).

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- همو (۱۳۸۱)، «برزخ»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: ج ۱۱.
- همو (۱۳۸۳)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت.
- ابن کمونه، سعد بن منصور بن هبة الله (۱۳۷۵)، التنقیحات فی شرح التلویحات، به کوشش سیدحسین سیدموسوی، پایان نامه دکتری به راهنمایی غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۰)، «بحث تطبیقی در باره اصالت نور در سهروردی و اصالت وجود در ملاصدرا»، مجموعه مقالات نخستین کنگره بین المللی شیخ اشراق، زنجان: ج ۱.
- امید، مسعود (۱۳۸۲)، «شیخ اشراق»، نامه سهروردی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سیدعرب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جوارشکیان، عباس (۱۳۸۰)، «توانمندی های تلقی نوری از وجود و مدل هستی شناسی اشراقی»، مجموعه مقالات نخستین کنگره بین المللی شیخ اشراق، زنجان: ج ۳.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، مقدمه کتاب تبیین در علوم اجتماعی، دانیل لیتل، تهران: انتشارات صراط.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۳۴)، همان، بخش منطق، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- همو (۱۳۸۰)، الالواح العمادیه، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش نجف قلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۴.
- همو (۱۳۸۰)، الواح عمادی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.
- همو (۱۳۸۰)، پرتونامه، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳.

- همو (۱۳۸۰)، *التلویحات*، بخش الهیات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کوربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱.
- همو (۱۳۸۰)، *الحکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کوربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲.
- همو (۱۳۸۰)، *اللمحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش نجف‌قلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۴.
- همو (۱۳۸۰)، *المشارع و المطارحات*، بخش الهیات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کوربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱.
- همو (بی‌تا)، *المشارع و المطارحات*، بخش منطق، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره نسخه: ۱۹۶۹- شماره مدرک ۲۰۰۱۹.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۷.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۴)، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما نوربخش، تهران: فرزانه.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۰)، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه رضوی.
- همو (۱۳۸۳)، «از کثرت‌گرایی تا جهان‌شمولی معرفت»، *نشریه مقالات و بررسی‌ها*، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ش ۷۶ (۲).
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، به کوشش عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه‌های تهران و مک گیل.
- لاجوردی، فاطمه (۱۳۸۳)، «مینو و گیتی و مراتب وجود در فلسفه اشراق»، *فصلنامه برهان و عرفان*، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، پیش شماره دوم، تابستان.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، *تبیین در علوم اجتماعی*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات صراط.
- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۱)، *مثنوی*، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم.
- هروی، نظام‌الدین احمد (۱۳۵۸)، *انواریه*، مقدمه حسین ضیایی و اهتمام آستیم، تهران: امیرکبیر.



کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱)، «برزخ»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: ج ۱۱.

۲. _____ (۱۳۸۳)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: انتشارات حکمت.

۳. _____ (۱۳۷۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات

فرهنگی، ج ۱.

۴. ابن کمونه، سعد بن منصور بن هبة الله (۱۳۷۵)، *التنقيحات في شرح التلويحات*، به کوشش سیدحسین

سیدموسوی، پایان نامه دکتری به راهنمایی غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۵. اکبریان، رضا (۱۳۸۰)، «بحث تطبیقی در باره اصالت نور در سهروردی و اصالت وجود در ملاصدرا»،

مجموعه مقالات نخستین کنگوه بین المللی شیخ اشراق، زنجان: ج ۱.

۶. امید، مسعود (۱۳۸۲)، «شیخ اشراق»، نامه سهروردی، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن سیدعرب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷. جوارشکیان، عباس (۱۳۸۰)، «توانمندی‌های تلقی نوری از وجود و مدل هستی‌شناسی اشراقی»، مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی شیخ اشراق، زنجان: ج. ۳.
۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، مقدمه کتاب تبیین در علوم اجتماعی، دانیل لیتل، تهران: انتشارات صراط.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، *الالواح العمادیه*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش نجف‌قلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج. ۴.
۱۰. _____ (۱۳۸۰)، *الواح عمادی*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج. ۳.
۱۱. _____ (۱۳۸۰)، *پرتنامه*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج. ۳.
۱۲. _____ (۱۳۸۰)، *التلویحات*، بخش الهیات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش ها نری کوربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج. ۱.
۱۳. _____ (۱۳۳۴)، همان، بخش منطق، به کوشش علی‌اکبر فیاض، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. _____ (۱۳۸۰)، *الحکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش ها نری کوربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج. ۲.
۱۵. _____ (۱۳۸۰)، *اللمحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش نجف‌قلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج. ۴.
۱۶. _____ (۱۳۸۰)، *المشارع و المطارحات*، بخش الهیات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کوربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج. ۱.
۱۷. _____ (بی‌تا)، همان، بخش منطق، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره نسخه: ۱۹۶۹- شماره مدرک ۲۰۰۱۹.
۱۸. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج. ۷.
۲۰. ضیایی، حسین (۱۳۸۴)، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما نوربخش، تهران: فرزانه.
۲۱. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۰)، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه رضوی.

۲۲. _____ (۱۳۸۳)، «از کثرت‌گرایی تا جهان‌شمولی معرفت»، نشریه مقالات و بررسی‌ها، دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ش ۷۶ (۲).

۲۳. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، به کوشش عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه‌های تهران و مک گیل.

۲۴. لاجوردی، فاطمه (۱۳۸۳)، «مینو و گیتی و مراتب وجود در فلسفه اشراق»، فصلنامه برهان و عرفان، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، پیش شماره دوم، تابستان.

۲۵. لیتل، دانیل (۱۳۷۳)، تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات صراط.

۲۶. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۱)، مثنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم.

۲۷. هروی، نظام‌الدین احمد (۱۳۵۸)، انواریه، مقدمه حسین ضیایی و اهتمام آستیم، تهران: امیرکبیر.

28-Walbridge, John(2001), the Wisdom of the Mystic East, University of New York.

