

بررسی نقدهای ملاصدرا به تحلیل سهروردی از دگرآگاهی

سید علی طالقانی*

ابوالقاسم صادقی**

چکیده

سهروردی در تحلیل آگاهی با دو قسم «خودآگاهی» و «دگرآگاهی» راه خود را دست‌کم از برخی از فیلسوفان گذشته جدا کرده است. اما دیدگاه سهروردی درباره دگرآگاهی با نقدهای ملاصدرا مواجه شده است. سهروردی موجود خودآگاه را «نور لفسه» و دگرآگاهی را حاصل اضافه اشراقی موجود خودآگاه به دیگر موجودات یا تحصیل صورت علمیه آنها دانسته است. ملاصدرا تحلیل سهروردی از دگرآگاهی را نادرست انگاشته و دست‌کم سه استدلال علیه نظریه اضافه اشراقی سهروردی مطرح کرده است. وی با اینکه با تحلیل سهروردی از خودآگاهی فی‌الجمله موافق است ولی «نور» در تعبیر سهروردی را به وجود تفسیر کرده است. این مقاله پس از صورت‌بندی و تقریر سه استدلال انتقادی وی به سهروردی، به ارزیابی و نقد آنها پرداخته است. به زعم نویسندگان، اولاً هر سه اشکال ملاصدرا در نقد تحلیل سهروردی از دگرآگاهی ناتمام است و در نقد نظریه سهروردی کارایی لازم را ندارد و ثانیاً تفسیر ملاصدرا از «نور» در کلام سهروردی

* استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام. رایانامه:

taleqani@bou.ac.ir

** مربی گروه آموزشی فلسفه و کلام، دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. رایانامه:

sadeqi@maalem.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۸

نادرست است. هدف این مقاله صرفاً نشان دادن ناتمام بودن اشکالات ملاصدرا به سهروردی است و به هیچ وجه در مقام دفاع ایجابی از دیدگاه سهروردی نیست.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، ملاصدرا، دگرآگاهی، نور، اضافه اشراقی.

۱. مقدمه

چیستی «خودآگاهی» و «دگرآگاهی» از گذشته در فلسفه اسلامی مورد بحث بوده است؛ البته در دستگاه‌های فلسفی فیلسوفان بزرگ اسلامی مباحث معرفت‌شناختی مرتبط با مباحث وجودشناختی مطرح شده است و بحث از آگاهی در واقع با تحلیل فیلسوفان و ارجاع آن به مباحث وجودشناختی همراه بوده است.

سهروردی بر اساس تحلیل خاص هستی‌شناسانه خود به بررسی مسأله آگاهی پرداخته است. او موجودات را در تقسیم اولی به دو قسم نور و ظلمت منقسم می‌داند و معتقد است که نور اظهر از هر چیزی است و نیازمند تعریف نیست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۶ و ۱۰۷). نور از دیدگاه او هم ذاتاً ظاهر است و هم مظهر غیر است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۳). سهروردی تقسیم مزبور را ادامه می‌دهد و بیان می‌کند که آنچه از جنس نور و ظهور است و به تعبیر دیگر «ظهور فی نفسه» دارد، به دو قسم تقسیم می‌شود: یا برای خود ظاهر است و یا ظهور برای غیر دارد و ظهورش لِنَفْسِهِ نیست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۷ و ۱۱۸)؛ قسم اول را انوار مجرد و قسم دوم را هیأت‌های نوری می‌نامد. شبیه این تقسیم را در مورد ظلمات و غواسق نیز مطرح می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۷). او نفس انسانی را نور مجرد و از انوار مجرد می‌داند و از آن تعبیر به «نور اسفهد» می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۴ و ۲۰۵). بر پایه این تحلیل هستی‌شناسانه، او تحلیل خود از آگاهی را تبیین و راه خود را از مشاء جدا می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۴).

ملاصدرا در تحلیل خود از علم، به تفسیر و سپس نقد کلام نور - محور سهروردی از «ادراک الشیء لِنَفْسِهِ» یا «علم شیء به خودش» و «ادراک الشیء لغيره» یا «علم شیء به غیر» پرداخته است. در این مقاله «ادراک الشیء لِنَفْسِهِ» و «ادراک الشیء لغيره» به ترتیب، «خودآگاهی» و «دگرآگاهی» خوانده شده است.

هدف ما در این مقاله تأیید یا رد تحلیل سهروردی از خودآگاهی و دگرآگاهی نیست، بلکه صرفاً نشان دادن ناتمامیت و ناکارایی اشکالات ملاصدرا به تحلیل سهروردی از دگرآگاهی، از جمله تفسیر نادرست او از دیدگاه سهروردی است. بدین‌رو

پس از توضیح موضع کلی ملاصدرا در باب تحلیل سهروردی از «آگاهی» و دو قسم خودآگاهی و دگرآگاهی، به ترتیب نقدهای ملاصدرا به تحلیل سهروردی از «دگرآگاهی» تقریر و صورت‌بندی و سپس ارزیابی شده است. تلاش کرده‌ایم نشان دهیم که نقدهای سه‌گانه ملاصدرا به سهروردی وارد نیست. ضمن ارزیابی اشکال سوم ملاصدرا نشان داده‌ایم که اشکال وی به سهروردی ناشی از تفسیر نادرست او از کلیدواژه «نور» در کلام سهروردی است.

۲. دیدگاه سهروردی درباره دگرآگاهی

سهروردی در راستای نظام هستی‌شناسانه نور - محور در دستگاه فلسفی خود، تلاش کرده است تا تحلیلی دیگر از مسأله آگاهی و به ویژه «خودآگاهی» ارائه کند و مسیرش را از مشائیان جدا کرده است. به نظر می‌رسد تحلیل نور - محور و ظهور - محور سهروردی از «خودآگاهی» در مقابل دیدگاه حضور - محور ابن‌سیناست.

به اعتقاد سهروردی خودآگاهی مجردات همان نور لئفسه بودن مجردات است. آگاهی هر چیز به خودش مشروط به دو شرط است: نخست اینکه موجود آگاه از جنس نور باشد و در نتیجه ظاهر باشد و دوم اینکه ظهور و نوریت‌اش لئفسه و قائم به خود باشد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۴). بنابراین در دیدگاه او غواسق و برازخ مادی که وجود مقداری دارند، و نیز هیأت‌ها اعم از هیأت‌های نوری و ظلمانی نمی‌توانند خودآگاه باشند؛ چه اینکه در اولی شرط اول ایفاء نشده است و در دومی شرط دوم وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۰ و ۱۱۱).

به اعتقاد سهروردی یک موجود دگرآگاه است، اگر و تنها اگر خودآگاه باشد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۷ و ۱۱۸)؛ از این رو در دگرآگاهی هم دقیقاً مثل خودآگاهی، استیفاء دو شرط پیش‌گفته یعنی اینکه موجود آگاه اولاً از جنس نور و در نتیجه ظاهر باشد و ثانیاً ظهور و نوریت‌اش لئفسه و قائم به خودش باشد، ضروری است و بنابراین در دیدگاه او غواسق و برازخ مادی که وجود مقداری دارند، و نیز هیأت‌های نوری نمی‌توانند دگرآگاه باشند چنانکه نمی‌توانستند خودآگاه باشند؛ چه اینکه در اولی شرط اول ایفاء نشده است و در دومی شرط دوم وجود ندارد.

از دیدگاه سهروردی هر ادراکی نوعی آگاهی است و هر آگاهی متعلق به موجودی شناسا است که از جنس نور باشد و وجود لئفسه داشته باشد؛ در این تحلیل، طبیعی به نظر می‌رسد که او دگرآگاهی را نیز متناسب با نظام نوری در دستگاه فلسفی‌اش تحلیل

کند. سهروردی در پاسخ به چیستی دگرآگاهی معتقد است که دگرآگاهی اضافه‌ای است اشراقی از یک نور مجرد به شیء دیگر؛ در پرتو این اضافه است که دگرآگاهی شکل می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۲ و ۱۵۳).

سهروردی دست‌کم سه ادعا دربارهٔ دگرآگاهی دارد:
الف) دگرآگاهی اضافهٔ اشراقی نور لِنفسه (شناسنده) به غیر است (تعریف دگرآگاهی).

ب) هر دگرآگاه موجودی است که نور لِنفسه است (به صورت موجهٔ کلیه).
ج) علم نور (و موجودی که حقیقت‌اش نور است) به مادیات (عموماً) و علم نور اسپهبد (یا همان نفس) به بدن (خصوصاً) علم اشراقی حضوری است.
روشن است که ادعای (الف) مستلزم ادعای (ب) است؛ اما اینکه مستلزم ادعای (ج) هم باشد، بحث‌انگیز است.

سهروردی دگرآگاهی را اضافهٔ اشراقی مدرك به غیر خود می‌داند و همین تحلیل اضافه - محور است که باعث شده است تا ملاصدرا اشکالات خود را متوجه سهروردی کند. وی هرچند فی الجمله کلام سهروردی را در باب «خودآگاهی» می‌پذیرد، به نقد و بررسی نظرات او در باب «دگرآگاهی» پرداخته است.

۳. موضع کلی ملاصدرا نسبت به تحلیل سهروردی از آگاهی

به زعم ملاصدرا بخشی از تحلیل سهروردی در باب چیستی علم صحیح و بخش دیگر باطل است: الف) تبیین سهروردی از خودآگاهی فی الجمله صحیح است و ب) تبیین او از دگرآگاهی خطا است.

الف) پذیرش خودآگاهی نور - محور: ملاصدرا تحلیل سهروردی از خودآگاهی را در باب مجردات درست و تمام می‌داند.

اما چرا ملاصدرا تبیین سهروردی از خودآگاهی در مجردات تام را درست دانسته است؟ در واقع ملاصدرا کلام سهروردی را با تفسیر خاص خود حق می‌داند. بنابر تفسیر ملاصدرا مراد از «نور» همان وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳: ج ۳: ۲۳۱). او نظر سهروردی در مورد خودآگاهی مجردات تام (یا مفارق) را به دیدگاه مختار خود در باب علم باز می‌گرداند و سپس آن را می‌پذیرد؛ در نظر ملاصدرا علم نوعی وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳: ج ۳: ۲۳۲).

ب) عدم پذیرش دگرآگاهی اشراقی - محور: ملاصدرا این تحلیل را که دگرآگاهی همان اضافه اشراقی به غیر است، نادرست می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ه.ش: ۲۶۴) و دست‌کم سه اشکال بر دیدگاه اضافه - محور سهروردی درباره دگرآگاهی وارد می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳: ج ۳، ۲۳۱) که در ادامه به ترتیب هر کدام را تقریر و ارزیابی می‌کنیم. با توجه به سه ادعای سهروردی درباره دگرآگاهی (که در بخش قبل گفته شد)، اشکالات سه‌گانه ملاصدرا را می‌توان به دو روش صورت‌بندی و تقریر کرد:

روش اول اینکه هر کدام از سه اشکال را ناظر به یکی از ادعاهای سه‌گانه سهروردی تقریر کنیم؛ به این ترتیب که اشکال اول را ناظر به ادعای (الف) یعنی تعریف سهروردی از «دگرآگاهی»، اشکال دوم را ناظر به ادعای (ب) و اشکال سوم را ناظر به ادعای (ج) تقریر کنیم.

روش دوم این است که اشکالات سه‌گانه به گونه‌ای تقریر شود که تمام آنها در نهایت به رد ادعای (الف) یعنی تعریف سهروردی از دگرآگاهی منجر شود؛ با این توضیح که اگرچه در اشکال دوم و سوم، به ترتیب ادعاهای (ب) و (ج) مورد انتقاد قرار می‌گیرد، اما به گونه‌ای تقریر شود که در نهایت به رد ادعای (الف) که همان تعریف سهروردی از «دگرآگاهی» است، منجر شود. در واقع در تقریر دوم همان تعریف سهروردی از دگرآگاهی مورد نقد است و ملاصدرا سه اشکال بر تحلیل سهروردی از چیستی «دگرآگاهی» وارد کرده است.

در این مقاله روش دوم برگزیده شده است؛ از این رو تلاش شده است تا صورت‌بندی سه استدلال انتقادی ملاصدرا بر اساس تقریر دوم بازسازی شود.

همچنین لازم است بدانیم که ملاصدرا هریک از اشکالات سه‌گانه خود را از منظری خاص ایراد کرده است: اشکال اول به طور مستقیم ناظر به ادعای سهروردی مبنی بر تعریف دگرآگاهی به اضافه اشراقی است و از منظر تقسیم دگرآگاهی ایراد شده است؛ اشکال دوم از آنجا که در مورد حیوان و ادراکات جزئی حیوان بحث کرده است، از منظر موجود دگرآگاه یا شناسنده به رد دیدگاه سهروردی در این‌باره پرداخته است؛ اشکال سوم هم از آنجا که با توجه به معلومات مادی طرح شده است، از منظر معلومات یا متعلق‌های «دگرآگاهی» دیدگاه سهروردی را به نقد کشیده است.

نتیجه اینکه با توجه به نکته فوق، ملاصدرا سه استدلال انتقادی از سه منظر بر تعریف و تحلیل سهروردی از دگرآگاهی ایراد کرده است.

۴. اشکال اوّل (از منظر تعریف دگرآگاهی) و بررسی و ارزیابی آن]]

ملاصدرا در تبیین اشکال اوّل نوشته است: «هو غیر صحیح لأنّ العلم ینقسم إلی التصور و التصدیق و الکلی و الجزئی و الإضافة لیست كذلك» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳، ج ۳: ۲۳۱). استدلال نخست وی علیه تعریف سهروردی از دگرآگاهی چنین قابل صورت‌بندی است:

۱. اگر دگرآگاهی (یا علم به غیر) همان اضافه به غیر باشد، باید اضافه همان ویژگی‌ها و تقسیمات دگرآگاهی را داشته باشد.

۲. دگرآگاهی به تصوّر و تصدیق و نیز به کلی و جزئی تقسیم می‌شود.

۳. اضافه این تقسیمات را ندارد.

:: پس دگرآگاهی (یا علم به غیر) همان اضافه اشراقی به غیر نیست.

اشکال نخست ملاصدرا دست‌کم از سه جهت مخدوش است:

الف) تعبیر دگرآگاهی در مقدمه دوم مبهم است و روشن نیست که مراد از آن مطلق دگرآگاهی (یا علم به غیر) است یا خصوص علم حصولی. اگر مراد مطلق دگرآگاهی باشد، اساساً این مقدمه به نحو موجه کلیه پذیرفتنی نیست، زیرا مطلق دگرآگاهی چنین تقسیمی ندارد و اگر مراد از «دگرآگاهی» خصوص علم حصولی باشد و نه مطلق علم به غیر، با توجه به مطلب (الف) با تحلیل بعضی از علوم به اضافه اشراقی ناسازگار نیست؛ چه اینکه مقسم این تقسیم علم حصولی است نه علم حضوری‌ای که از طریق اضافه اشراقی حاصل می‌شود.

در واقع تقسیم علم حصولی به تصوّر و تصدیق، تقسیمی مفهومی است و تقسیم مفهومی مستلزم وجود مقسم و اقسام در خارج نیست. به بیان دیگر، بر اساس تقسیم فوق: «اگر علم حصولی در خارج موجود باشد، یا به نحو تصویری است یا به نحو تصدیقی»، ولی صدق مقدم برای صدق قضیه شرطیه نه شرط لازم است و نه شرط کافی؛ به دیگر بیان صدق قضیه شرطیه مستلزم صدق مقدم آن نیست. اساساً اگر تحقق تمام گونه‌های دگرآگاهی را به تحقق اضافه اشراقی حضوری بدانیم، باز هم تقسیم مفهومی فوق پابرجا است اگرچه مصداقی در خارج نداشته باشد.

سهروردی (المشارع و المطارحات، ۱۳۸۸: ۴۸۹) خود مطرح می‌کند که تقسیم علم به تصوّر و تصدیق مقید به علمی است که حضور اشراقی در اکتساب آن کافی نباشد. آیا

چنین علمی در دیدگاه او وجود دارد یا نه؟ بحثی دیگر است که در نقد (ب) به آن می‌پردازیم.

(ب) سهروردی دست‌کم آگاهی به برخی جزئیات محسوس خارجی حاضر نزد حاسته یعنی ادراکات بصری را علم اشراقی حضوری می‌داند و ادراکات بصری را به واسطه صورت (و انطباق صورت شیء مشاهده شده در چشم) نمی‌داند^۱ (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۴؛ همو، *المشارع و المطارحات*، ۱۳۸۸: ۴۸۵ و ۴۸۶). از نظر او انسان همان‌طور که نفس و قوای نفسانی‌اش را با علم حضوری اشراقی درک می‌کند، بدن‌اش (که غیر از نفس و خودش است) را نیز با علم حضوری اشراقی (و نه با وساطت صورت) درک می‌کند (سهروردی، *المشارع و المطارحات*، ۱۳۸۸: ۴۸۵). در عین حال او مدرکات قوه متخیله را صور خیالی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۹ و ۲۱۰؛ همو، *الألواح العمادیه*، ۱۳۸۸: ۴۷).

ملاصدرا در این اشکال گویا فرض کرده است که در نظر سهروردی بین دگرآگاهی و اضافه اشراقی این‌همانی وجود دارد؛ در حالی که از نظر سهروردی تنها گونه‌ای از گونه‌های دگرآگاهی با اضافه اشراقی این‌همان است. در واقع به زعم سهروردی دگرآگاهی در برخی موارد گونه‌ای اضافه اشراقی و در برخی موارد صورت ذهنی است (سهروردی، *المشارع و المطارحات*، ۱۳۸۸: ۴۸۷) و در صورت دوم است که تقسیم به کلی و جزئی و تصور و تصدیق معنا دارد، نه در صورت اول. بدین‌رو سهروردی دگرآگاهی را به طور مطلق با اضافه اشراقی این‌همان نمی‌داند؛ لذا مقدمه ۱ از اشکال اول مخدوش است.

اما معقول است که نقد (ب) بر اشکال نخست ملاصدرا را متقاعدکننده نیابیم؛ به دو دلیل:

اولاً اگر این فرض را که «دگرآگاهی در نظر سهروردی دو گونه است» بپذیریم، پس باید بگوییم که تبیین سهروردی درباره مسأله واحد «علم به غیر» دوپاره است و این دوپارگی خود ضعف این نظریه است.

ثانیاً اساساً نمی‌توان چنین فرضی را پذیرفت که سهروردی برخی از علوم را به واسطه صورت بداند؛ چه اینکه سهروردی معتقد است که انطباق صورت محال است، چه فرض بگیریم که آن صورت، صورت شیء خارجی باشد که توسط چشم مشاهده

^۱ البته بررسی انگیزه‌های سهروردی در اینکه چرا این تحلیل را ارائه کرده است، موضوع این مقاله نیست.

گردیده و بر چشم منطبع شده باشد و چه آن صورت، صورت خیالی باشد که در محلی از مغز منطبع شده باشد؛ در هر دو صورت انطباع صورت محال است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۱۱ و ۲۱۲).

بدین روی برای نشان دادن تمامیت نقد (ب) در ادامه دو دلیل فوق را پاسخ می‌دهیم.

ب ۱) در رابطه با دلیل اول این‌طور پاسخ می‌دهیم که (بر فرض که دوپارگی در تبیین، ضعف یک نظریه باشد، نه مزیت آن!) دگرآگاهی در نظر سهروردی یعنی «ظهور غیر برای شناسنده» و مکانیسم این ظهور یا اضافه اشراقی به محسوس خارجی است مستقیماً و بدون واسطه صورت ذهنی و یا اضافه اشراقی به صورت ذهنی و ادراک معلوم خارجی به واسطه صورت ذهنی؛ پس دو گونه دگرآگاهی هر دو به ظهور حاصل از اضافه اشراقی بازمی‌گردد، اگرچه که متعلق این ظهور و اضافه اشراقی متفاوت است؛ گاه خود معلوم است مستقیماً و گاه صورت ذهنی معلوم.

جالب است که ملاصدرا در جای دیگر (۱۳۸۰: ۱۸۳) خود به صراحت بیان می‌کند که دگرآگاهی منحصر در علم به واسطه صورت نیست و انحصار دگرآگاهی در علم به صورت، خطا و انکار کامل‌ترین قسم علم است. او این نکته را نیز مطرح می‌کند که یک قسم دگرآگاهی منحصر در صورت ذهنی است و آن زمانی است که مدرک کلی مشترک بین افراد متعدد باشد؛ در این صورت است که صورت ذهنی تقسیم به تصور و تصدیق می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۱۸۳ و ۱۸۴).

ب ۲) در رابطه با دلیل دوم می‌گوییم که در این رابطه سهروردی یک دیدگاه مشایی ارائه می‌کند و بعد از آن درباره حقیقت صورت‌های خیالی نظر خود را مطرح می‌کند و گاه از آن تعبیر به بحثی می‌کند که باید با اهل اشراق آن را در میان گذاشت (سهروردی، *المشارع و المطارحات*، ۱۳۸۸: ۴۸۷). به هر حال او در دیدگاه نهایی و اشراقی‌اش به طور کلی با انطباع صورت مخالف است، اما در عین حال در صور خیالی، تخیل را محل ظهور صور خیالی می‌داند نه محل انطباع آنها و به هر حال یادآوری از طریق همین صورت‌های خیالی معلق که محل ظهورشان در تخیل است، محقق می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۹ و ۲۱۲)، در این تبیین باز هم گونه‌ای از ادراک از طریق همین صورت‌ها است اگرچه در ذهن منطبع نباشند؛ همین مقدار کافی است که بگوییم علم از طریق صورت در دستگاه معرفت‌شناختی سهروردی وجود دارد که این صورت، برخلاف دیدگاه

مشائیان صورت منطبع در تخیل و ... نیستند بلکه صورتی هستند که محل ظهورشان در تخیل است.

ج) می‌توان گفت مطابق تحلیل سهروردی از دگرآگاهی نحوه درک کلیات بر دو قسم است: مستقیم و غیر مستقیم. در ادراک مستقیم کلیات موجود نوری به دلیل رهایی از کمند حجاب‌ها، صورت‌های کلی را برای خود ظاهر می‌کند و مستقیماً درک می‌کند؛ در این صورت مثل صورت‌های خیالی پیش‌گفته، نفس انسانی محل ظهور صورت‌های کلی و عقلی می‌شود. در ادراک غیر مستقیم کلیات موجودی که نور لفسه است با اضافه اشراقی به درک جزئیات نائل می‌شود و سپس صورت‌های کلی را با تعقل از آنها انتزاع می‌کند (برای صورت دوم م. ک به سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۴ و ۲۰۵).

بدین ترتیب می‌توان گفت که ادراک کلیات هم به صورت مستقیم و هم به صورت غیر مستقیم ممکن است؛ و همچنین در صورت اول (یعنی در ادراک مستقیم کلیات) اضافه اشراقی به کلی و جزئی تقسیم می‌شود و در صورت دوم نائل شدن به درک کلی از طریق اضافه اشراقیه به محسوسات جزئی است، اما با تغییری در تعریف کلی و جزئی می‌توان این تقسیم را برای اضافه اشراقی هم مطرح نمود. نتیجه اینکه مقدمه سوم از استدلال مزبور (مبنی بر اینکه اضافه اشراقی به جزئی و کلی تقسیم نمی‌شود) مخدوش است.

۵. اشکال دوم (از منظر شناسنده) و بررسی و ارزیابی آن

ملاصدرا اشکال دوم خود را با توجه به موجود دگرآگاه یا فاعل شناسنده مطرح کرده است. او این اشکال را بر این اساس طرح کرده است که لازمه تحلیل سهروردی این است که هر حیوانی نور لفسه و عقل بالفعل باشد، در حالی که چنین نیست: «و یرد علیه أيضا أن الحيوان له إدراکات جزئیه و مذهبه أن کل مدرك لشيء لا بد و أن یكون نورا لفسه و کل نور لفسه عقل بالفعل فیلزم علیه کون کل حیوان ذا عقل» (صدر المتألهین، ۱۳۹۳: ج ۳: ۲۳۱).

استدلال انتقادی او را به این نحو می‌توان تقریر کرد:

۱. اگر دگرآگاهی همان اضافه اشراقی به غیر باشد، شناسنده نور لفسه است.
۲. حیوانات ادراکات جزئی (حسی و وهمی) متعدد دارند.
۳. ادراکات جزئی نوعی دگرآگاهی است.
۴. پس هر موجودی که ادراکات جزئی دارد دگرآگاه است.
۵. پس حیوانات نور لفسه هستند.

۶. هر نور لِنفسه عقل بالفعل است.

۷. پس هر حیوانی عقل بالفعل است.

۸. اما چنین نیست که هر حیوان عقل بالفعل باشد.

:: پس دگرآگاهی همان اضافه اشراقی به غیر نیست.

مقدمه ۶ (نور لِنفسه بودن مستلزم عقل بالفعل بودن است)، به نظر بحث‌انگیز است. به نظر می‌آید که این استلزام بر اساس رأی خود ملاصدرا برقرار است اما در دستگاه هستی‌شناختی سهروردی این استلزام برقرار نیست؛ چه اینکه او معتقد است که بین انوار تفاوت تشکیکی وجود دارد. سهروردی مطرح می‌کند که اگرچه انوار در اینکه حقیقت نوری دارند و عین ظهور هستند، مشترک می‌باشند اما در عین حال در نقص و کمال با یکدیگر متفاوت‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۹ و ۱۲۱). این تفاوت به حدی است که در یک سر طیف نورالانوار است که از هر ظلمت و اشتغال به ظلمتی بری است و در سر دیگر طیف نور عارض وجود دارد که قیام به غیر دارد و ویژگی‌ای قایم به غیر است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۶۷) و هیچ خودآگاهی ندارد؛ این نور عارض همان است که سهروردی آن را «نور فی نفسه لغیره» می‌خواند. سهروردی به وضوح بیان می‌کند که برخی از اجسام اگرچه با نور ظهور پیدا می‌کنند و نور می‌گیرند، اما در عین حال این نور در آنها عارض است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۴).

با توجه به تفاوت تشکیکی مزبور بین انوار، انوار عالی‌ه که همان عقول هستند، نسبت به انوار سافله و نور اسفهد (یا نفس) کامل‌ترند و به همین ترتیب نفس انسانی نسبت به نفس حیوانی کامل‌تر است. وجه مشترک نفس انسانی و حیوانی در این است که هر دو دراک و فعال هستند و در نتیجه حیات دارند. موجود زنده موجودی است که درک و فعل داشته باشد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۷).

به دلیل همین تفاوت تشکیکی بین انوار است که نفس انسانی در دستگاه سهروردی نیازمند بدن است تا استکمال یابد و اگر اینگونه نبود، مثل انوار عالی‌ه کامل بود و در نتیجه لزومی نداشت تا به بدن تعلق یابد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۲).

با توجه به توضیحات فوق مقدمه ۶ قابل پذیرش نیست؛ چه اینکه با توجه به تفاوت به کمال و نقص در انوار، صرف نور بودن مستلزم عقل بالفعل بودن نیست. در نتیجه مقدمه ۷ نیز غیر قابل پذیرش است و بدین ترتیب استدلال ناتمام است.

۶. اشکال سوم (از منظر معلومات در دگرآگاهی) و بررسی و ارزیابی آن

سومین اشکال ملاصدرا به سهروردی از منظر معلومات یا متعلقاتی‌های دگرآگاهی است. در این اشکال، عدم امکان تعلق علم حضوری به مادیات هدف قرار گرفته است: «و أيضا من مذهبه أن الأجسام و المقادير مدرکة بالعلم الإشراقی الحضوری و کذا ذهب إلی أن کل نفس منا تُدرک بدنها بعلم حضوری إضافی و عندنا أن الأجسام المادية من حیث وجودها المادي المنقسم فی الجهات لا یترک بها إدراک و لا شعور، لا التعقل و لا غیره» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳: ج ۳: ۲۳۱). ملاصدرا معتقد است که بدون وساطت صورت‌های ادراکی نمی‌توان موجودات مادی را درک کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۹۳، ج ۶: ۲۲۱).

اشکال سوم را می‌توان به این نحو تقریر کرد:

۱. اگر دگرآگاهی همان اضافه اشراقی به غیر باشد، علم به مادیات از جمله اجسام و مقادیر و همچنین علم هر نفسی به بدن‌اش علم شروقی حضوری است.
۲. اگر علم به مادیات با علم شروقی حضوری باشد، شناسنده به مادیات مستقیماً و با حیثیت مادی‌شان علم دارد.
۳. مادیات مقداری از جمله اقسام و مقادیر از آن جهت که منقسم در جهات‌اند، با حیثیت مادی‌شان (یعنی کما هو مادی منقسم فی الجهات) متعلق ادراک و علم قرار نمی‌گیرند.

:: پس دگرآگاهی همان اضافه اشراقی به غیر نیست.

بنابر دیدگاه ملاصدرا نفس نمی‌تواند به ماده خارجی‌ای که ذاتاً ظلمانی است، اضافه پیدا کند مگر از جهت تعلق‌اش به بدن طبیعی و از دیدگاه او این اضافه بر حسب تعلق شناسنده به بدن مادی دارای وضع مادی است و نمی‌تواند یک ادراک اشراقی باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱: ۲۰ و ۲۱). این دیدگاه ملاصدرا می‌تواند تأیید و تأکیدی بر این اشکال و بالتبع تبیینی برای مقدمه ۳ باشد.

این اشکال هم به دلیل نادرستی مقدمه ۳ ناتمام است. چنانکه در ادامه خواهیم دید چنین نیست که همواره و در تمام حالات انقسام در جهات مانع (یا انقسام در جهات) تعلق علم باشد.

بنابر مقدمه ۳ اگر موجودی مادی باشد، در جهات مختلف منقسم است؛ در نتیجه نمی‌تواند یکپارچه نزد عالم (یا شناسنده) حاضر باشد^۱ و بالتبع متعلق علم نخواهد بود. این مقدمه را می‌توان در قالب یک قیاس چنین صورت‌بندی کرد:

۱. مادی بودن مستلزم انقسام در جهات است.

۲. انقسام در جهات مستلزم عدم حضور است.

۳. عدم حضور مستلزم عدم تعلق علم به شیء مادی است.

:: پس مادی بودن مستلزم عدم تعلق علم به شیء مادی است.

نسبت به نتیجه این استدلال (مادی بودن مستلزم عدم تعلق علم به شیء مادی است)، این سؤال مطرح است که مادی بودن مستلزم عدم تعلق کدام علم به شیء مادی است؟ مراد از عدم تعلق علم به شیء مادی، عدم تعلق علم خود شیء مادی به خودش است یا عدم تعلق علم شیء دیگر به آن یا هر دو؟ مشخص است که اگر مراد شق اول باشد، استلزام مزبور تنها نشان می‌دهد که خودآگاهی شیء مادی ناممکن است و اگر مراد شق دوم باشد، استلزام مزبور تنها نشان می‌دهد که دگرآگاهی به شیء مادی ناممکن است.

از آن رو که بحث ما اکنون بر سر دگرآگاهی است فرض می‌کنیم که مراد شق دوم است. اکنون این سؤال طرح می‌شود که در این فرض، شناسنده مجرد است یا مادی و به تعبیر اشراقی نور لافسه است یا جوهر غاسق (یا همان اجسام مقداری)؟

بدین ترتیب مقدمه ۳ دست‌کم محتمل چهار خوانش مختلف است:

(الف) عدم امکان خودآگاهی شیء مادی

(ب) عدم امکان دگرآگاهی (مستقیم) شیء مادی به شیء مادی

(ج) عدم امکان دگرآگاهی (مستقیم) شیء مجرد به شیء مادی دیگر.

(د) جمیع حالات گذشته: عدم امکان خودآگاهی شیء مادی و عدم امکان دگرآگاهی شیء مجرد یا مادی به شیء مادی.

در استدلال مزبور بر مقدمه ۳ (مادی بودن مستلزم عدم تعلق علم به شیء مادی است) مهم‌ترین مقدمه، مقدمه نخست است: «مادی بودن مستلزم انقسام در جهات

^۱ به تعبیر ملاصدرا (ج ۶، ص ۲۲۱) شیء مادی حضور جمعی نزد چیزی ندارد تا بتواند بدون واسطه ادراک

است»؛ به بیان دیگر مانع اصلی برای تعلق علم به شیء مادی «انقسام در جهات» است (صدرالمآلهین، ۱۳۹۳، ج ۳: ۲۳۱؛ همو، أسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۴۵). بدین ترتیب باید در مقام ارزیابی ملاحظه کرد که در کدام یک از شقوق فوق این مانع وجود دارد:

الف) عدم خودآگاهی موجود مادی: مانع «انقسام در جهات» در این مورد هم بر اساس نظر ملاصدرا و هم نظر سهروردی وجود دارد؛ چه اینکه در نظر ملاصدرا جسم مادی منقسم در جهات است و وجود یکپارچه ندارد و در نظر سهروردی موجودات مادی غواسق برزخیه یا موجوداتی هستند که حقیقتشان ظلمانی است و خودآگاه نیستند.

ب) عدم دگرآگاهی (مستقیم) موجود مادی به موجود مادی: با توجه به اینکه هر دو موجود مادی و «منقسم در جهات» هستند، هیچ کدام به دیگری علم ندارد؛ پس در این مورد هم مانع «انقسام در جهات» برای تعلق علم وجود دارد.

ج) عدم دگرآگاهی (مستقیم) موجود مجرد به موجود مادی دیگر: در این مورد موجود مجرد به حسب فرض، شناسنده است. موجود مجرد «منقسم در جهات» نیست، زیرا فاقد امتداد است؛ بنابراین در این مورد مانع «انقسام در جهات» وجود ندارد. در این صورت اشکال ملاصدرا وارد نیست و انقسام موجود مادی در جهت‌های مختلف مانعی برای آگاهی و علم شروقی حضوری موجود مجرد (که فراتر از جهت است) به مادیات نمی‌شود.

د) جمیع حالات گذشته: با توجه به بررسی سه احتمال قبل وضعیّت این احتمال هم مشخص می‌شود.

۷. بازسازی اشکال سوم و نقد آن

ممکن است این اشکال مطرح شود که درست است که در مجردات و انوار عالیّه مانع «انقسام در جهات» وجود ندارد، اما در نفس مانع «انقسام در جهات» وجود دارد؛ چه اینکه نفس اگرچه از دیدگاه سهروردی نور است، ولی از آنجا که نفس در مقام فعل و تصرف، به بدن مادی و مقداری منقسم در جهات تعلق گرفته است، درگیر حجاب شده است و به تبع بدن که «منقسم در جهات» است، محدود شده است. نفس تا زمانی که از حجاب بدن رها نشده، قادر نیست تا فراتر از مرزهای مقداری بدن را بشناسد. با توجه به اینکه در این صورت مانع «انقسام در جهات» به تبع بدن منقسم در جهات برای نفس هم وجود دارد، همچنان استدلال سوم ملاصدرا باقی است.

از نظر سهروردی اندام‌های بدن در صورت مقابله با مدرک خارجی و نبود مانع و حجاب، معدّ می‌شوند و زمینه را برای ارتباط مستقیم نفس با خارج و درک مستقیم آن فراهم می‌کنند. بدین‌رو نه تنها تعلق نفس به بدن منقسم در جهات مانع از دگرآگاهی مستقیم نفس نسبت به خارج نمی‌شود، بلکه نفس معدّ و زمینه‌ساز ارتباط و درک مستقیم خارج است. بنابراین همچنان اشکال سوم ملاصدرا بر سهروردی مخدوش است.

همچنین ممکن است گفته شود که اشکال سوم ملاصدرا بر اساس تفسیر «نور» به وجود تمام است. البته اگر تحلیل وجود - محور را اتخاذ کنیم، اشکال سوم ملاصدرا وارد خواهد بود و مانع «انقسام در جهات» در این مورد (یعنی عدم دگرآگاهی مستقیم) موجود مجرد به موجود مادی دیگر) هم وجود خواهد داشت.

با توجه به آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد که یک علت مهم در اینکه ملاصدرا این استدلال سوم را در نقد تحلیل سهروردی از دگرآگاهی مطرح کرده است، این است که از همان ابتدا در تفسیر کلام سهروردی راه را به خطا رفته است و «نور» در کلام سهروردی را همان وجود تقریر کرده است؛ چه اینکه به نظر می‌رسد که وقتی «نور» همان وجود تقریر شد، «ظهور» هم همان حضور و وجود تقریر می‌شود و اشکال مزبور باقی است.

توضیح اینکه ملاصدرا تحلیل سهروردی از خودآگاهی را می‌پسندد، اما با این لحاظ که «نور» در کلام سهروردی را به وجود برمی‌گرداند. این نکته قابل ذکر است که ملاصدرا گاهی «نور» را بر حسب نظر خود به وجود تفسیر می‌کند (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة، ۱۳۶۰: ۱۴۸؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۴۸ و ۲۶۴) و تفاوت آنها را صرفاً اعتباری و مفهومی می‌پندارد (صدرالمتألهین، أسرار الآیات، ۱۳۶۰: ۳۵ و ۴۵) و گاه مدعی می‌شود که ظهور و وجود نزد سهروردی یکی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۳۶۲).

به نظر می‌رسد آنجا که ملاصدرا «نور» در کلام سهروردی را به وجود تفسیر می‌کند، تفسیر بما لایرضی صاحبه است؛ چه اینکه همان‌طور که گذشت سهروردی موجودات جهان هستی را به دو قسم نور و ظلمت تقسیم می‌کند و ظلمت را به عدم‌النور تعریف می‌نماید (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۷ و ۱۰۸) و اگر سخن ملاصدرا را بپذیریم و «نور» را به وجود برگردانیم، غواسق برزخی یا همان اجسام مقداری را از دایره موجودات خارج کرده‌ایم و این بر خلاف نظر سهروردی است؛ چه اینکه در نظر او برخی از موجودات حقیقتِ ظلمانی دارند و در عین حال وجود دارند.

در نوشته‌های برخی از نویسندگان درباره سهروردی نیز این بحث تساوق یا غیریت «نور» در سهروردی با وجود در ملاصدرا مطرح شده است؛ برخی معتقد شده‌اند که «نور» در سهروردی همان وجود است (طالب، ۲۰۰۲: ۱۳۱) و برخی معتقدند که «نور» در فلسفه سهروردی غیر از وجود در کلام ملاصدرا است و سهروردی «نور» را مساوی وجود نمی‌داند (مطهری، ۱۳۹۳: ۲۳۹ و ۲۴۰؛ والبریج با ترجمه قاسمی، ۱۳۸۹: ۵۲ و ۵۹؛ نوربخش، ۱۳۸۳: ۵۷).

۸. جمع‌بندی

سهروردی خودآگاهی را نوریتِ لِنَفْسِه تحلیل می‌کند و معتقد است که هر خودآگاهی هم حقیقت‌اش نور است و هم نور لِنَفْسِه است (در مقابل نور عارض که نورِ لَغیره است). دگرآگاهی و علم به غیر از دیدگاه او مشتمل بر یک رابطه اشراقی اضافی از جانب موجودِ خودآگاه به غیر خود است.

ملاصدرا با تقریری خاص از کلام سهروردی با تحلیل خودآگاهی سهروردی فی‌الجملة و در خودآگاهی جوهر مفارق موافق است و دیدگاه او را در این باب حق دانسته است؛ او «نور» در کلام سهروردی را به وجود تفسیر کرده است. در عین حال وی با تحلیل سهروردی در باب دگرآگاهی موافق نیست و سه اشکال علیه دیدگاه وی طرح کرده است. یک اشکال ملاصدرا از ناحیه تعریف دگرآگاهی به اضافه اشراقی است و اشکال دیگر از ناحیه شناسنده حیوانی و اشکال سوم از ناحیه معلومات مادی به عنوان متعلق آگاهی و علم است.

به نظر می‌رسد که هر سه اشکال ملاصدرا به سهروردی مخدوش است. همچنین تفسیر «نور» (در فلسفه سهروردی) به وجود و در نتیجه اینکه ملاصدرا تحلیل سهروردی از خودآگاهی جواهر مفارق را به نظر خودش برگردانده است، تفسیر بما لا یرضی صاحبه است. اساساً به نظر می‌آید که همین تفسیر اشتباه ملاصدرا از «نور» سبب طرح اشکال سوم او علیه سهروردی است.

منابع

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). «هیاکل النور». مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر (چاپ دوم، ج ۳). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۱. «حکمه الاشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن (چاپ سوم، ج ۲). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱. «الألواح العمادیة»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی (چاپ چهارم، ج ۴). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱. «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن (چاپ چهارم، ج ۱). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدر المتألهین، محمد. (۱۳۶۰). *أسرار الآيات*. (مصحح: محمد خواجه‌جوی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ۱. *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة* (چاپ دوم). (مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ۱. *مفاتیح الغیب* (چاپ اول). (مصحح: محمد خواجه‌جوی). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ۱. *زاد المسافر* به همراه شرح سید جلال‌الدین آشتیانی (چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱. «أجوبة المسائل». سه رسائل فلسفی، به تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، (چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (چاپ پنجم، ج ۳ و ۶). قم: منشورات طلیعة النور.
- ۱. *المبدأ و المعاد* (چاپ اول). (مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی) قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- طالب، علی عبدالمنعم. (۲۰۰۲ م). *شیخ الاشراق «حیاته، آثاره و خصائصه الفکریة»* (الطبعة الأولى). بیروت: دار العلم للطباعة و النشر و التوزیع.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۳). *مقالات فلسفی* (چاپ هفدهم). تهران: صدرا.
- نوربخش، سیما. (۱۳۸۳). *نور در حکمت سهروردی* (چاپ اول). تهران: نشر شهید سعید محبی.
- والبریج، جان. (۱۳۸۹). *قطب‌الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی* (چاپ دوم). (مترجم: جواد قاسمی). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.