



Rereading the division of substance and accident based on the principles of self-knowledge of Sheikh Ishraq

Mahdi Sepehri¹ | Amirhosein Aqhayee²

1. Assistant Professor at Philosophy Department, Imam Sadiq University (Corresponding Author).
E-mail: mahdi1353sepehri@gmail.com (Corresponding Author)
2. Master's student in the Department of Philosophy Faculty of Theology, Imam Sadiq University.
E-mail: a.aqhayee@isu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 04 December 2023
Received in revised form 28 February 2024
Accepted 29 February 2024
Published online 22 September 2024

Keywords:
Shaykh Ishraq, substance, accident, light system, self-awareness

ABSTRACT

According to Avicennayan and Sadrayan's readings, despite all their differences, the "substance" is a quiddity that either exists outside without the subject, or if it exists in the subject, the subject also needs it for its existence. In contrast to "accident", it is a quiddity that is always found in a subject that does not need it. This division is based on the existence or non-existence of quiddities. Sheikh Ishraq's starting point for the discussion of truth is "I" and the awareness of "I", not existence. In this view, "I" is a self-emerging truth that has knowledge of itself, and knowledge of others is created by paying attention to others. Therefore, what attracts the attention of "I" in the first step of the emergence of objects is the conscience and self-discovery of objects. Then, in the second step, through the lens of intuition, the way things arise is brought to the attention of "I" in such a way that if the luminous facts, which are full of presence and light and perceive themselves, are found to be true to themselves and become conscience. They are "luminous substance" and if they are found to be existentially dependent on the other and conscience, they are "luminous accident". Also, on the other hand, if the facts that are found absent from themselves, are found and realized independently of others, they are called "dark substance" and if they are found and realized independent of others, they are called "dark accident".

Cite this article: Sepehri, M; Aqhayee, A (2024). Rereading the division of substance and accident based on the principles of self-knowledge of Sheikh Ishraq, *History of Islamic Philosophy*, 3 (3), 127-152.
<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428642.1049>



© The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.
DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428642.1049>

Extended Abstract

Introduction

Philosophers have chosen different points to start discussing truth. In the Islamic tradition, philosophers have mainly started philosophical discussions by discussing existence. Contrary to this tradition, Sheikh Ashraq begins his metaphysics by discussing the self and how to know the self.

The reason for the difference in the starting point can be found in the difference in the concerns of these philosophers. Because Sheikh Eshraq, in addition to discussing the facts, is also interested in intuiting the facts. His preoccupation is the intuition of facts, "other than me" rely understanding them through concepts. Therefore, it can be said that he searches for the reason of the creation of things in the light of discovering facts through intuition. In his view, philosophy is not just the regulation of concepts, but a response in explaining the findings after intuiting them.

The starting point of this perception is nothing but the intuition of "I/me". Although this self is the starting point in the beginning, the whole world is discovered through this lens, and there is no discovery apart from the self.

Findings

At a first glance, there are two types of perception of the relationship between "me" and others. A point of view is that "other than me" is distinct and independent from "me". Another point of view is that "other than me" is something related to "me". Each of the opinions has its own results and consequences. What is the essence and nature of "me" and what is the way of encountering and relating "other than me" gives direction to other philosophical topics such as "substance" and "accident". For example, Sheikh Ishraq, since he considers the identity of the "me" to be light and cognition, divides each "substance" and "accident" into two types of light and darkness.

Sheikh Ishraq's view on "substance" and "accident" is different from Avicenna's and Mulla Sadra's. Avicenna lived before Sheikh Ishraq and

Mulla Sadra lived after Sheikh Ishraq. According to Avicennaian and Sadraian's readings, despite all their differences, the "substance" is a quiddity that either exists outside without the subject, or if it exists in the subject, the subject also needs it for its existence. In contrast to "accident", it is a quiddity that is always found in a subject that does not need it. This division is based on the existence or non-existence of quiddities

Sheikh Ishraq's starting point for the discussion of truth is "I" and the awareness of "I", not existence. In this view, "I" is a self-emerging truth that has knowledge of itself, and knowledge of others is created by paying attention to others. Therefore, what attracts the attention of "I" in the first step of the emergence of objects is the conscience and self-discovery of objects.

Then, in the second step, through the lens of intuition, the way things arise is brought to the attention of "I" in such a way that if the luminous facts, which are full of presence and light and perceive themselves, are found to be true to themselves and become conscience. They are "luminous substance" and if they are found to be existentially dependent on the other and conscience, they are "luminous accident".

Also, on the other hand, if the facts that are found absent from themselves, are found and realized independently of others, they are called "dark substance" and if they are found and realized independent of others, they are called "dark accident".

The difference between the system of "substance" and "accident" of Avicennaian and Sadraian's and the system of "substance" and "accident" of Ishraqi's is that, from the point of view of Sheikh Ishraq, "me" with a course that explores the facts of things within itself, describes the essence and the truth of things. In other words, the way of conscience and presence that "me" has when facing the objects of objects, becomes central in his description of their essence and truth.

In popular and common philosophy, not only is the mode of conscience and the presence of objects not central, but also where the discussion of conscience and presence is raised, it is only concerned with

the self, independent of other objects. Because objects define the truth of perception in the eyes of the measurer.

Forms imprinted in the mind is one of the sources of acquired knowledge, and the place where it occurs is the mind. As a result, cognition occurs within the limits of the mind, and the philosophers' encounter with objects is through the lens of the mind and concept, not through the lens of the soul and presence.

In the end, Ishraqi's philosophy is the way that is achieved for humans apart from the mind and concept, and even physical tools and powers are not involved in it; Rather, they consider the presence of man as the consciousness of self.

Conclusion

Sheikh Ishraq, who knows the starting point of the philosophical discussion from the truth of the soul, which is a truth of all presence, finds the way objects are present for the soul. As mentioned above, Sheikh Ishraq interprets presence as light and life, and absence as darkness and death. Therefore, according to the way of facing the objects, the objects are either light or dark.

According to what was said, the division of light and dark objects into "substance" and "accident" can be summarized in such a way that the "substance" and "accident" of objects can be explained through this conscience and presence. That is, the independence of objects or their rise is explained apart from the lens of this presence and in an egoistic way. Explaining that when an object appears to "me", or I realize that this object is self-existent; Or I realize that he is present to me in a different way. In the first case, I find it "substance" and in the second case, I find it "accident".



بازخوانی تقسیم جوهر و عرض بر اساس مبانی معرفت نفسی شیخ اشراق

مهدی سپهری^۱ | امیرحسین آقایی^۲

mahdi1353sepehri@gmail.com

a.aqhayee@isu.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه امام صادق علیه السلام (نویسنده مسئول).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه فلسفه دانشگاه امام صادق علیه السلام.

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۹/۱۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۲/۰۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۱۲/۱۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۷/۰۱

واژگان کلیدی:

شیخ اشراق، جوهر،

عرض، نظام نوری،

معرفت نفس.

یکی از تقسیم‌بندی‌های رایج برای دسته‌بندی حقایق، تقسیم اشیاء به «جوهر» و «عرض» است. طبق قرائت سینیوی و صدراایی، با همه اختلافی که دارند، جوهر ماهیتی است که یا در خارج، بدون موضوع تحقق دارد یا اگر در موضوع تحقق دارد، موضوع هم برای تحقق خود بدان محتاج است. در مقابل عرض، ماهیتی است که همواره در موضوعی که از آن بی‌نیاز است، یافت می‌شود. این تقسیم‌بندی براساس قیام یا عدم قیام وجودی ماهیات است. نکته اینجاست که آیا چنین تقسیم‌بندی‌ای با همین ملاک در فلسفه شیخ اشراق اولاً و بالذات مطرح است یا نه؟ نقطه شروع شیخ اشراق برای بحث از حقیقت، که در تبیین‌های بعدی وی از جمله در تبیین جوهر و عرض مؤثر است، «من» و وجدان «من» است، نه وجود. در این نگاه، «من» یک حقیقت خودپیدا است که به خود علم دارد و علم به غیر هم با اضافه اشراقیه و پرتوافکنی و ظهور غیر محقق می‌شود؛ بنابراین آنچه در گام اول ظهور اشیاء، توجه «من» را به خود جلب می‌کند، وجدان و خودیابی اشیاء است. سپس در گام دوم از دریچه شهود، نحوه قیام اشیاء، مورد توجه «من» قرار می‌گیرد؛ بدین ترتیب که اگر حقایق نورانی‌ای که خود سراسر حضور و نورند و خود را ادراک می‌کنند، قائم به خود، یافت و وجدان شوند، «جوهر نورانی» بوده و اگر قائم به غیر، یافت و وجدان شوند، «عرض نورانی» هستند. همچنین در مقابل اگر حقایقی که از خود غایب یافت می‌شوند، مستقل از غیر، یافت و وجدان شوند، «جوهر غاسق» بوده و اگر قائم به غیر، یافت و وجدان شوند، «عرض غاسق» نامیده می‌شوند.

استناد: سپهری، مهدی؛ آقایی، امیرحسین (۱۴۰۳). بازخوانی تقسیم جوهر و عرض بر اساس مبانی معرفت نفسی شیخ اشراق، تاریخ فلسفه

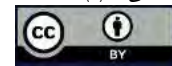
<https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428642.1049>

اسلامی، ۳(۳)، ۱۵۲-۱۲۷.

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/hpi.2024.428642.1049>



مقدمه

فلاسفه نقاط مختلفی برای شروع بحث از حقیقت انتخاب کرده‌اند. در سنت اسلامی عمدتاً فلاسفه مباحث فلسفی را با بحث از موجود و وجود آغاز کرده‌اند. (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳، ص ۲۵ و ۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۳) برخلاف این سنت، شیخ اشراق متافیزیک خود را با بحث از نفس و نحوه معرفت به نفس آغاز می‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۰ و ۱۱۱) دلیل تفاوت نقطه شروع را می‌توان در تفاوت دغدغه‌های این فیلسوفان جست‌وجو کرد؛ چرا که شیخ اشراق علاوه بر بحث از حقایق، سودای ذوق و چشیدن حقایق را دارد. مسئله او وجدان خود حقایق است و نه صرفاً حصول صورتی از آن‌ها؛ بنابراین می‌توان گفت او چرایی پیدایش اشیاء را در پرتو کشف حقایق و سیر در آن‌ها جست‌وجو می‌کند. فلسفه نیز در نگاه او نه صرفاً تنظیم داشته‌ها، بلکه پاسخی در تبیین یافته‌ها پس از کشف آن‌هاست. به همین جهت دریچه شناخت در فلسفه اشراق، شهود محکی معقولات است. نقطه شروع این ادراک چیزی جز ادراک «من» یا نفس نیست: «و هو ان یبحث الانسان اولاً فی علمه بذاته.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۳) این خود گرچه در ابتدا نقطه شروع است، اما همه عالم از همین دریچه کشف می‌شود و هیچ کشفی جدای از خود نیست.

در ادبیات متأخر، از نفس به «من»، و از غیرنفس به جز «من» تعبیر می‌شود. در یک نگاه اولیه دو نوع تلقی از رابطه «من» با غیر - جز «من» - وجود دارد. یک تلقی این است که جز «من» امری مباین و مستقل از من است. تلقی دیگر این است که جز «من» امری مرتبط با «من» است. هر کدام از مباحث نتایج و ثمرات خاص خود را دارد. برای مثال اینکه «من» چه ذات و ماهیتی دارد و اینکه نحوه مواجهه و رابطه «من» با غیر - جز «من» - چگونه است، تعیین‌کننده و جهت‌دهنده به سایر مباحث فلسفی مانند نظام جوهر و عرض می‌شود. برای مثال شیخ اشراق، از آنجا که هویت نفس را نوری و ادراکی می‌داند، هر یک از جوهر و عرض را هم به دو قسم نوری و ظلمانی تقسیم می‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۶)

تلقی رایج فلسفه مشاء در مورد جوهر و عرض، در فلسفه اشراق تغییر می‌کند. از نگاه ابن سینا تحقق یک شیء یا فی‌الموضوع است؛ بدین صورت که یک شیء، در شیئی دیگری

موجود است و نمی‌تواند از آن مفارقت کند اما شیء دیگر فی‌نفسه دارای تحصیل در قوام و نوع است؛ بنابراین نیازی به شیء اول ندارد، یا اینکه یک شیء در شیء دیگری تحقق ندارد و وجودش فی‌الموضوع نیست. به چنین موجودی که در شیء دیگری تحقق ندارد، جوهر گفته می‌شود. حال شیئی‌ای که در موضوع تحقق دارد، یا این موضوع خود جوهر است، در این صورت به شیء فی‌الموضوع، عرض گفته می‌شود، یا اینکه همین موضوع هم خود در موضوع دیگری تحقق دارد که در نهایت باید به موضوعی ختم شود که جوهر باشد. (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۷۱) ملاصدرا در خصوص جوهر و عرض توضیح می‌دهد که موجودات دو دسته‌اند؛ یا وجودشان عین ماهیتشان است، یا ماهیتشان غیر از وجودشان است. در این صورت وجودشان از ناحیه غیر به آن‌ها افزوده شده است. سپس توضیح می‌دهد این موجودات یا وجودشان در شیء دیگر است و یا وجودشان در شیء دیگری نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۲۹)

در این نوشتار ابتدا همراهی شیخ اشراق از تعریف متعارف جوهر و عرض و در عین حال نقدهای وی، بیان شده و سپس با بیان هویت نوری نفس و ماهیت از نگاه شیخ اشراق، به بازخوانی تعریف جوهر و عرض در نظام معرفت‌النفسی شیخ اشراق پرداخته می‌شود.

الف) عریف جوهر و عرض در بیان شیخ اشراق

از نوشته‌های شیخ اشراق این‌گونه برمی‌آید که وی تقسیم ماهیت به جوهر و عرض را می‌پذیرد. وی در این تقسیم‌بندی بیان می‌دارد موجودات خارجی، یا حال در غیر بوده و در تمام آن شایع می‌باشند که در این صورت «هیأت» نامیده می‌شوند، یا اینکه به نحو شیوعی در تمام غیر، حلول نکرده‌اند که در این صورت «جوهر» نامیده می‌شوند.

«ان کل شیء له وجود فی خارج الذهن، فاما ان یکون حالاً فی غیره شایعاً فیهِ بالکلیّیه و

نسمیه «الهیئة» او لیس حالاً فی غیره علی سبیل الشیوع بالکلیّیه و نسمیه «جوهر»».

اما تعریف مشائی از جوهر که عبارت بود از «ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت لافی الموضوع» را نمی‌پذیرد و به آن دو اشکال وارد می‌کند. اولاً اینکه این تعریف، سلبی بوده و برای تعریف جوهر که حقیقتی ایجابی است، صحیح نیست. ثانیاً اینکه مفهوم «وجود» امری ذهنی و اعتباری بوده و در نتیجه زائد بر ذات حقایق خارجی است. به همین جهت

نمی‌تواند در تعریف جوهر و به‌عنوان مقوم آن ذکر شود. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲، الف، ص ۷۰)

شیخ اشراق خود تعریف جدیدی از جوهر ارائه می‌دهد. از نگاه وی این‌طور نیست جسمی داشته باشیم که جوهر باشد. به تعبیری این‌طور نیست که جسمیت امری و رای جوهریت باشد، بلکه به نفس جسمیت، جوهریت هم هست. جوهریت حقیقت جسم است. از نظر سهروردی جوهریت، کمال ماهیت شیء است و کمال ماهیت شیء به این است که در قوام و تحقق، از محل مستغنی و بی‌نیاز از اتکا به دیگری باشد: «و اعلم انّ الجوهریة أيضا لیست فی الاعیان أمرا زائدا علی الجسمیة، بل جعل الشیء جسما بعینه هو جعله جوهرًا، از الجوهریة عندنا لیست الا کمال ماهیة الشیء علی وجه یستغنی فی قوامه عن المحلّ و المشاءون عرفوه بأنّه الموجود لا فی موضوع. فنفی الموضوع سلبيّ و الموجودیة عرضیة.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص ۷۰)

از این تعریف برمی‌آید که سهروردی حقیقت جوهر را «کمال ماهیت در قوام» می‌داند: «و قد قلنا انّ الجوهریة اشارة الی کمالیة فی القوام و الاستقلال.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص ۱۵۶) در واقع جوهر ماهیتی است که به خود قوام داشته و به دیگری وابسته نمی‌باشد. چنین چیزی از کمال ماهیت خبر می‌دهد. در مقابل، عرض است که به غیر تکیه دارد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۴۲ - ۴۴۵)

به اشکالاتی که شیخ اشراق بر تعریف مشاء گرفت و همچنین به تعریفی که وی از تعریف جوهر ارائه می‌دهد، اشکالاتی شده است که طرح آن در این مقال نمی‌گنجد. اما در اینجا این مدنظر است آیا مبانی‌ای که شیخ اشراق در فلسفه پی‌ریزی کرده، در تعریف خود وی از جوهر و عرض منعکس شده است یا نه؟ در ادامه پاسخ سؤال روشن خواهد شد.

ب) مبانی شیخ اشراق در معرفت‌النفس و نگرش نوری

۱. بررسی هویت و ماهیت «من» از نگاه شیخ اشراق

بحث از نفس چنان در فلسفه اشراق حائز اهمیت است که شیخ اشراق آن را نقطه شروع بحث از حقیقت قرار می‌دهد؛ بنابراین برای بررسی نظام جوهر و عرض در حکمت اشراق،

ابتدا باید به بررسی هویت و ماهیت نفس پرداخت. وی در عبارت معروف خود، که بیانگر مکاشفه وی است، اهتمام و تقدم نفس و شروع با آن را بیان کرده است. در این رؤیا، وی با شیخ ارسطوی خودش در مقام جابرس، مکالمه حضوری دارد، که حاصل آن توجه به نفس و تقدم بحث آن است. در این مکالمه بیان می‌شود «انسان اولاً باید در علم به ذات خودش کنکاش کند سپس به امور مافوق آن پردازد.» (سهروردی، ۱۳۷۲ الف، ص ۴۷۲)

برای بررسی ماهیت و هویت نفس، باید به بیان دو مقدمه پردازیم: اولاً ما به خود علم حضوری داریم؛ ثانیاً در علم حضوری به ذات، ذات خود را هویت نوری و ادراکی می‌یابیم.

۱) مقدمه اول: ما به خود علم حضوری داریم.

ایشان حضوری بودن علم «من» به ذات را از طریق ابطال علم حصولی و صورت به ذات، نتیجه می‌گیرد. برای رد علم حصولی به ذات، چهار استدلال را به نحو برهان خلف بیان می‌کند.

استدلال اول: اگر علم انسان به خودش از طریق مثالی (صورت) از خود باشد که در او حلول کرده است، در این صورت از آنجا که این مثال غیر از ذات است، لازم می‌آید ادراک خود، ادراک غیرخود هم باشد.

استدلال دوم: اگر علم انسان به خودش از طریق صورت باشد، از آنجا که صورت غیر از من است و غیر از من، در واقع «او» است، لازم می‌آید ادراک من، همزمان ادراک او هم باشد.

استدلال سوم: اگر علم انسان به خودش از طریق صورت باشد، در این صورت یا:

۱- نمی‌داند که این صورت مثال نفس‌اش است. در این صورت لازم می‌آید به خود، آگاهی نداشته باشد؛

۲- می‌داند که این صورت مثال نفس‌اش است. در این صورت باید ابتدا نفس خود را بدون مثال و صورت ادراک کرده باشد و به خود، علم حضوری داشته باشد، تا سپس حکم

کند که این صورت، صورت خودش است. (سهروردی، ۱۳۷۲ ج، ص ۱۱۱)

استدلال چهارم: اگر علم انسان به خودش از طریق صورت باشد، لازم می‌آید علم من

به خودم، ذاتاً من‌های دیگر را هم شامل شود؛ به عبارتی ابایی از صدق بر «من»‌های دیگر نداشته باشد. توضیح اینکه هر صورتی که برای من حاصل می‌شود، ذاتاً کلی است و ابایی از صدق بر کثیرین ندارد. همچنین به صورت هر چه قدر هم عوارض و لواحق ضمیمه شود، جزئی درست نمی‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲ الف، ص ۴۸۴).

بنابراین علم من به خودم نمی‌تواند از طریق صورت باشد؛ در نتیجه من باید خود را به نحو حضوری ببایم.

۲) مقدمه دوم: در ادراک حضوری خود، ذات خود را، هویتی نوری و ادراکی

می‌بایم.

توضیح این مقدمه را می‌توان در هفت مقدمه تنظیم کرد.

۱. وقتی خود را می‌بایم، آن را غیر از بدن و اعضا می‌بایم.

استدلال:

الف) ما نسبت به خود هیچ غفلتی نداریم؛ (علم حضوری به خود) (کوچک‌ترین ادراک ما دلالت بر ادراک خود دارد؛ چون قبلش خود را درک کرده‌ایم)

ب) اعضا خود را در نظر بگیریم نسبت به برخی جزئاً یا کلاً غافلیم؛

ج) غیرالمغفول غیر «المغفول»؛ (اگر جزء ذات ما بودند از آن غافل نبودیم)

نتیجه: حقیقت ما غیر از بدن است.

«تو از خودت و درکی که از آن داری غایب نیستی، و چون ادراک نمی‌تواند به صورت یا امر زایدی بر خودت باشد، در آگاهی از خودت به چیز دیگری غیر از خودت - که برای خودش ظاهر یا غیرغایب است - نیاز نداری. آگاهی هرکس از خودش همان‌طور که هست باید باشد و هرگز از خودت و بخشی از خودت غافل نیستی. هر چه خودت از غایب باشد، مانند اندام‌های قلب، کبد، مغز و تمام اجسام و

اعراض ظلمانی و نورانی، آن چیزی نیست که تو آن را درک می‌کنی، پس آنچه از تو درک می‌شود، عضو تو یا جسم نیست و گرنه هنگام درک ذات از تو غایب نمی‌شد.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۲)

۲. نسبت جوهریت با نفس من چگونه است؟

توضیح اینکه مراد از جوهریت این است که:

▪ یا ماهیت امری مجهول است: در این صورت نفس نمی‌تواند جوهر باشد؛ زیرا نفس معلوم است و جوهر امری مجهول است و معلوم غیر از مجهول می‌باشد.

▪ یا ماهیت موضوع یا محل نداشته باشد: در این صورت هم، نفس نمی‌تواند جوهر باشد؛ زیرا جوهر امری سلبی است، درحالی‌که من در علم حضوری خودم، نفس را واقعاً یافته‌ام؛ بنابراین نفس حقیقتی ایجابی است.

▪ یا ماهیت قائم به خود باشد: در این صورت نفس حقیقتی جوهری است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۱۲)

۳. مدرکیت جزء ذات من نیست و گرنه جزء دیگر مجهول خواهد بود؛ پس «من» نخواهد بود و خارج از من است. در نتیجه اساساً ذات من، حقیقتی ادراکی است.

«و لیست جزءاً لأنائیتک، فببقی الجزء الآخر مجهولاً حیثئذ: اذا کان وراء المدرکیه و الشاعریه، فیکون مجهولاً، و لایکون من ذاتک التی شعورها لم یزد علیها» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۲).

۴. مدرکیت (یا ظهور) به وسیله خارج از ذات من (مثلاً صفات و آثار) نیست. به دو دلیل:

الف) زیرا اگر مدرکیت به وسیله امری خارج از ذات من باشد، لازم می‌آید مرحله ذات من برای من مخفی باشد و حال آنکه من حضوراً می‌یابم به ذات خود علم دارم.

ب) من قبل از شناخت هر چیز خود را می‌شناسم و اگر قرار باشد خود را با چیزی بشناسم، در واقع باید خودم را قبل از آن شناخته باشم. «انوار عارضی نیز ظهورش با امری زاید بر انوار نیست و گرنه لازم می‌آمد خودشان فی‌نفسه مخفی باشند درحالی‌که ظهورشان ناشی از خودشان است نه امری عارضی.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳ و ۱۱۴).

۵. این‌گونه نیست که نفس چیزی باشد که دارای ادراک است. چون لازم می‌آید پیش از ادراک مجهول باشد، بلکه باید نفس عین ادراک باشد. به تعبیری نفس «شیء له الادراک» نیست؛ چرا که شیئیت، وجود، امکان و... اعتبار ذهنی است، بلکه نفس «عین‌الادراک» است. در واقع نفس، حقیقت ادراک است.

«این‌طور نیست که نور واقع شود و سپس ظهور کند؛ چرا که در این صورت فی‌نفسه نور نبوده و چیز دیگری باید آن را ظاهر کند؛ پس باید چنین گفت که نور ظاهر است و ظهوری همان نوریتش است. ... به عبارت دیگر: شما نباید بگویید «وجود من چیزی است که ظهور لازم‌اش است؛ پس فی‌نفسه پنهان است.» بلکه باید بگویید وجود من عین تجلی و نور است.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴)

۶. به کار بردن تعبیر «عدم‌الغیبه» برای نفس تعبیر چندان دقیقی نیست؛ چون تعبیر عدم‌الغیبه امری سلبی است، و من حقیقت ایجابی هستم؛ لذا بهتر است از آن استفاده نکنم.

«و کذا کون الشیء حقیقه و ماهیة، و عدم الغیبه أمر سلبی لا یکون ماهیة.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴)

۷. برای نفس می‌توان تعبیر «نور» را به کار برد؛ چرا که قبلاً گفته شد که نفس عین ادراک است و حقیقت نفس و ادراک یکی است. نور نیز حقیقتی است که ظهور عین ذات آن است و ظهور سایر اشیاء به واسطه نور است. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۶۴، ص ۷۷) به تعبیری این‌گونه نیست که

ظهور امری عارض بر نور باشد؛ زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید نفس در ذات خود، نور نباشد. بنابراین نور نیز حقیقتی است که ذاتاً ظاهر است.

بنابراین هم نور عین ظهور است و هم نفس عین ادراک است. در نتیجه می‌توان گفت نفس، نور است.

«فلم یبق ألاً الظهور و النوریة. فکل من أدرك ذاته، فهو نور محض، و کل نور محض ظاهر لذاته و مدرك لذاته.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳)

نتیجه: حقیقت ما (نفس) پیش خود ظاهر (ظاهر لِنفسه) و نوری است. علم حضوری ذات به ذات و نور بودنش، همیشگی و یکپارچه و سرتاسر نفس است نه یک لحظه غایب از خود و نه هیچ جزئش، غیبت است.

«فهو الظاهر لِنفسه بنفسه... هو نفس الظاهر لا غیر، فهو نور لِنفسه، فیکون نورا محضاً.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۴).

۲. نوری و ظمانی بودن عالم

گفته شد مراد از نور، خودپیدایی است؛ بنابراین هر آنچه بتواند خود را ادراک کند، نور محض است و هر چه نتواند خود را ادراک کند، جوهر غاسق و تاریک و ظلمانی است. حال وقتی نفس من هویت نوری داشته باشد، به طریق اولی نظام مافوق من تا عالی‌ترین مرتبه هم هویت نوری دارد. دلیل این امر واضح است. مافوق من یا در عداد علت من است یا هم‌ردیف علت من است.

«ثم اذا عرف ان النفس لا تتركب بل ماهيتها بسيطة دراکة فيجب ان يكون فاعلها مدرکا و هو اوسط و افضل حتی یتتهی الی اقصی اسبابها» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۶).

به دلیل نورانی و حضوری بودن عالم نفس و مافوق آن، میان مدرک و مدرک فاصله ای وجود ندارد و چنین نیست که مدرک امری مجزای از مدرک باشد. بنابراین آنچه وجود دارد

فقط آگاهی و ادراک است و تمام حقیقت ذات، امری بسیط و ادراکی است. همچنین آنچه مادون من است که عبارت از اجسام مادی - از جمله بدن - است، ظلمانی است؛ چرا که عالم ماده هیچ درکی از خود ندارد و بنابراین تاریک و ظلمانی است. دلیل ظلمانی و غایب بودن عالم ماده این است که این عالم دارای ابعاد است و همین بُعد داشتن، سبب انفصال، بینونت و جدایی اجزاء از یکدیگر می‌شود. به تعبیر دیگر اطراف هر جسم مادی از همدیگر جدا بوده و از هم غایب هستند. (سهروردی، ۱۳۷۲ الف، ص ۱۳۳) «فان الحجب انما توجد فی الابعاد.» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۱ و ۲۲) بر این اساس عالم را می‌توان به دو قسم نوری و ظلمانی تقسیم کرد. نفس و مافوق آن نورانی و عالم ماده ظلمانی است.

شیخ، موت و حیات را هم از طریق وجدان و عدم وجدان خود تعریف می‌کند. از نظر او مراد از حیات، همین حضور نزد خود و وجدان خود است؛ بنابراین به شیئی که خود را ادراک کند، حیّ اطلاق می‌شود: «... انما اردنا «الموجود عند نفسه» و هو «الحی» اذ ذلک من خاصّیة الحیّ: فان غیر الحیّ لا یوجد عنده شیء سوا کان نفسه او غیره، و لولا الحیّ ما تحقّق مفهوم «الوجود نفسه»...» (سهروردی، ۱۳۷۲ ج، ص ۱۸۷)

در مقابل، اجسام مادی که نزد خود غایب‌اند، میّت هستند. همچنین منظور شیخ اشراق از وجود، تحقق نیست؛ چنانکه مشاء اطلاق می‌کردند، بلکه مراد وی از وجود همان وجدان خود است: «و الوجود الصرف یورد فی کتبنا بمعنی «الموجود عند نفسه» ای المدرك لذاته.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۹۰) عدم توجه به همین مطلب است که فلاسفه‌ای چون ملاصدرا پنداشته‌اند وی دچار تناقض‌گویی شده و در عین حال که قائل به اعتباریت وجود بوده، نفس و مافوق آن را وجودات و اینیات محضه دانسته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۴۳)

۳. بررسی حقیقت علم از نگاه شیخ اشراق

بنابر آنچه در فصل دوم گفته شد، نفس حقیقتی ادراکی است که به خود علم دارد و علم نفس به خود حضوری است. حال سؤالی که ایجاد می‌شود، این است که نحوه علم نفس به غیر چگونه است؟ بر اساس آنچه گفته شد علم نفس به غیر از خود نمی‌تواند به نحو

ارتسام صورت باشد؛ چنانچه فلاسفه مثناء می‌گویند؛ (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷) زیرا نفس حقیقتی ظهوری و نوری است و ظهور امری فعلی است و با ارتسام صور که امری انفعالی است، سازگاری ندارد. از آنجا که حقیقت نفس، حقیقتی نوری و ظهوری است، علم به غیر هم باید به نحو پرتوافکنی باشد. این یعنی علم بیشتر با اضافه سنخیت دارد، اما نه مقوله اضافه چنانچه فخر رازی می‌گفت؛ (فخر رازی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۸) زیرا نظریه اضافی بودن علم در بیان فخر، اشکالات خاص خود را دارد که در جای خود بحث شده است. (سبزواری و حسن زاده، ۱۳۶۹، ص ۱۲۸)

شیخ اشراق توضیح می‌دهد اضافی بودن علم، اضافه مقولیه نیست، بلکه اضافه اشراقیه است. توضیح اینکه از آنجا که نفس حقیقتی ادراکی است و این ادراک هم به نحو حضور، ظهور و نور است، علم نفس به غیر هم باید با ظهور، اشراق و پرتوافکنی غیر باشد. با این توضیح ادراک سایر اشیاء، تابعی از ادراک ذات خود است: «و مدرکیتک لأشیاء أُخرى تابع لذاتک» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۳) بنابراین نفس از طریق توجه و اشراقی که به امر خارجی می‌کند، آن را در نزد خود حاضر و ظاهر می‌کند. به این توجه نفس که سبب ظهور و حضور اشیاء در نزد خود می‌شود، «اضافه اشراقیه» گفته می‌شود؛ بنابراین منظور شیخ اشراق از اضافه، اشراق و پرتوافکنی نفس است که هویتی نوری و ظهوری دارد و نباید با اضافه مقولیه که امری نسبی و انتزاعی است خلط شود. «بدان که تعقل همان حضور شیء برای ذات مجرد از ماده است و به عبارت دیگر عدم غیبتش از آن ذات مجرد». (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۷۲) «حق مطلب در مسئله علم قاعده اشراقی است؛ بدین بیان که علم فرد به ذاتش همان نور بودن و ظاهر بودن برای ذاتش است و علم به اشیاء هم همان ظهور آن‌ها برای فرد است.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۲)

بنابراین نفس با توجه به امر خارجی و اشراق به آن، در همان موطن، به آن علم پیدا می‌کند، نه آنکه از آن صورتی انتزاع کند و از طریق صورت به آن علم پیدا کند، بلکه همین توجه و التفات نفس به شیء خارجی، اضافه اشراقیه آن را در پی داشته و همین اضافه، علم نفس به غیر را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین چون صورتی نیست، معلوم بالذات و معلوم بالعرض هم شکل نمی‌گیرد؛ چرا که میان عالم و معلوم ارتباطی حضوری و اشراقی برقرار

است. نتیجه اینکه نفس به تمامی اشیاء در موطن خودشان علم پیدا می‌کند.^۱ (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲ و ۱۰۳)

بر اساس آنچه گفته شد می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که اصل ادراک، حصولی نیست، بلکه اصل ادراک حضوری است؛ یعنی اساساً ادراک از مرتبه حضور شروع می‌شود و این ادراک و حضور چیزی جز آشکارگی، پیدایی یا همان نور نیست. به موجب قائل شدن به هویت نورانی و حضوری علم، فاصله و خلأ بین ذهن و عین برداشته می‌شود؛ لذا همان‌طور که نفس، «خود» را به نحو حضوری و «انائیت» و بدون واسطه صورت، درک می‌کند، عالم را هم به نحو حضوری و «انائیت» و بدون وساطت صورت و به تعبیری در دامنه نفس خود، درک می‌کند. ادراک به نحو حضور، یعنی مدرک با هر آنچه که آشنایی دارد، متصل است.

ج) بازخوانی نظام جوهر و عرض بر اساس مبانی مذکور

گفته شد شیخ اشراق علاوه بر بحث از حقایق، دغدغه ذوق و چشیدن حقایق را دارد. مسئله او، وجدان خود حقایق و نه صرفاً حصول صورتی از آنهاست؛ بنابراین دریچه شناخت در فلسفه اشراق، شهود محکی^۲ معقولات است. نقطه شروع این ادراک، چیزی جز «من» یا

۱. نظریه اضافه اشراقیه با انشاء صور صدرایی نیز تفاوت دارد؛ چرا که بر اساس تعریفی که ملاصدرا از حقیقت علم قائل است، علم عبارت است از «حضور معلوم مجرد نزد مجرد». در واقع ملاصدرا بر این باور است که زمانی علم محقق می‌شود که هم عالم و هم معلوم هر دو مجرد باشند و معلوم مجرد نزد عالم مجرد حاضر باشد. از این رو امور مادی هرگز بر عنوان معلوم برای عالم حاضر نخواهند بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۴۵، ۳۵۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۱ و ۱۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۰) بنابراین نظریه انشاء صور و اتحاد علم و عالم و معلوم، در ساحت معلومات مجرد مطرح است. اما شیخ اشراق، حقیقت علم را اضافه اشراقیه می‌داند. اقتضای اضافه اشراقیه، «ظهور» است و نه «حضور» و ظهور برای همه اشیاء اعم از مادی و مجرد مطرح است. در نتیجه از نظر شیخ اشراق، حقیقت علم عبارت است از «ظهور الاشیاء للأنوار المجردة»؛ چرا که نفس به اقتضای حقیقت مجردی که دارد، می‌تواند در موطن شیء یابد و پرتوافکنی کند و شیء را برای خود ظاهر کند. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۸۹-۲۹۳؛ شریفی و احمد، ۱۳۹۹، ص ۱۰ و ۱۱) این مبنا در مباحثی از جمله علم حق تعالی به مادیات تأثیرات شگرفی دارد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲-۱۰۹؛ احسن، ۱۳۸۹، ص ۸۵-۸۷)

همان نفس نیست. این یعنی شیخ اشراق به‌عنوان کسی که به دنبال شناخت و بلکه یافتن عالم است، مرز و شکاف میان خود و عالم واقع را برمی‌دارد. در نتیجه شیخ اشراق تفاوت مهمی با فلاسفه مشاء پیدا می‌کند و آن اینکه تصویری که فلاسفه مشاء از «من» به‌عنوان فاعل شناسا داشتند، امر جدا و مستقل از عالم بود. در واقع این‌گونه بود که «من» نشسته و عالم را در مقابل خود قرار داده و در آن تفکر می‌کند. اما همان‌گونه که گفته شد نقطه شروع در حکمت اشراق، خود و علم حضوری به خود است و همه عالم از این دریچه کشف می‌شود. در واقع همان‌طور که «من» به نحو حضوری درک می‌شود، عالم هم به نحو حضوری درک می‌شود و از آنجا که در علم حضوری عالم و معلوم به نحوی متصل هستند، در نتیجه عالم با «من»، حضوراً بدون واسطه، مرتبط و متصل است.

پیشتر گفته شد من در خودم می‌یابم که به خود علم حضوری دارم. سپس بیان شد اگر قرار باشد من به خودم علم داشته باشم و به تعبیری این علم، علم «من» به «من» باشد، نمی‌تواند از طریق صورت باشد، بلکه لاجرم باید علم حضوری باشد. سپس گفته شد این حضور نزد خود و وجدان خود، این‌گونه نیست که امری عارض بر نفس باشد، بلکه این علم حضوری تمام حقیقت نفس را تشکیل می‌دهد؛ بنابراین نفس، یک حقیقت ادراکی حضوری است که غیبت در آن راه ندارد. شیخ اشراق از این حقیقت حضوری، تعبیر به نور می‌کند. سپس در فصل سوم گفته شد، حال که نفس یک حقیقت نوری و ادراکی است، هر آنچه مافوق نفس هست نیز نور است و عالم ماده که مادون نفس است، ظلمانی است. در ادامه گفته شد علم نفس به غیر هم از طریق اشراق و پرتوافکنی غیر و در واقع ظهور اشیاء برای نفس است. به تعبیری نفس در موطن اشیاء حاضر می‌شود و در همان موطن شیء به آن علم پیدا می‌کند.

بنابراین اولاً شیخ اشراق به دنبال ذوق وجدان حقایق در درون خود است؛ لذا نقطه شروع شیخ اشراق برای بحث از حقیقت، «من» یا همان نفس است و «من» یک حقیقت ادراکی و حضوری است.

ثانیاً وقتی نقطه شروع بحث از حقیقت «من» شد، یعنی تمام عالم از دریچه من شناخته می‌شود. این یعنی عالم امری بالکل مباین و مستقل از «من» نیست، بلکه کاملاً متصل و مرتبط با من است. (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۰ و ۳۳۱)

ثالثاً وقتی از سویی عالم از دریچه «من» شناخته می‌شود و از سوی دیگر «من» حقیقتی نورانی هستم، آنچه مافوق «من» قرار می‌گیرد هم نورانی بوده و آنچه مادون «من» قرار می‌گیرد ظلمانی است.

حال با بیان آنچه گفته شد، به بررسی قول شیخ اشراق در مورد جوهر و عرض می‌پردازیم. اولین نکته‌ای که از مبانی شیخ اشراق استنتاج می‌شود این است که اگر بر اساس مبانی معرفت‌النفس اشراقی، کلّ عالم به نورانی و ظلمانی تقسیم می‌شود، تقسیم اشیاء به جوهر و عرض هم باید در نسبت با نور و ظلمت مطرح شود؛ بنابراین اولین تفاوت شیخ اشراق با فلاسفه مشاء این است که بحث جوهر و عرض ناظر به بحث نور و ظلمت است نه ناظر به بحث وجود و ماهیت.

بر این اساس شیخ اشراق بیان می‌دارد که شیء:

■ یا نورانی است؛ یعنی فی‌نفسه و در حقیقت خودش نور است و به تعبیری عین ظهور است، که در این صورت نیز خود دو حالت دارد: یا هیأت برای غیر است که نور عرضی می‌شود؛ یا هیأت برای غیر نیست و نور مجرد و محض است که نور جوهری می‌شود.

■ یا ظلمانی است؛ یعنی فی‌نفسه و در حقیقت خودش نور نیست. این شیء ظلمانی نیز خود دو حالت دارد: یا امری بی‌نیاز از محل است که جوهر غاسق (ظلمانی) می‌شود؛ یا هیأت برای غیر است که عرض غاسق می‌شود.

«الشیء ینقسم الی نور و ضوء فی حقیقه نفسه و الی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقه نفسه. و النور و الضوء المراد بهما واحد هاهنا... و النور ینقسم الی ما هو هیئۀ لغیره - و هو النور العارض، - و الی نور لیس هو هیئۀ لغیره - و هو النور المجرد و النور المحض. و ما لیس بنور فی حقیقه نفسه ینقسم الی ما هو مستغن عن المحل - و هو الجوهر الغاسق و الی ما هو هیئۀ لغیره.» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷)

همچنین وی در عبارت دیگری توضیح می‌دهد نور فی‌نفسه که حقیقتی خودپیدا است و حقیقتاً نور بر آن ظاهر است، یا لنفسه، یا لغیره است. نور عرضی با اینکه حقیقتاً و فی‌نفسه نور است اما لغیره است، و نور جوهری، هم حقیقتاً نور و هم لنفسه است. همچنین جوهر غاسق، هم فی‌نفسه نور نیست و هم ظهور لنفسه ندارد.

«النور ینقسم الی نور فی نفسه لنفسه، و الی نور فی نفسه و هو لغيره. و النور العارض
عرفت انه نور لغيره، فلا یكون نورا لنفسه و ان كان نورا فی نفسه، لأن وجوده لغيره. و
الجوهر الغاسق لیس بظاهر فی نفسه و لا لنفسه علی ما عرفت.» (سهروردی، ۱۳۷۲ ب،

ص ۱۱۷)

اینکه شیخ اشراق بیان می‌کند «الشیء ینقسم الی نور وضوء فی حقیقه نفسه و الی ما
لیس بنور وضوء فی حقیقه نفسه»، اگر چنین تفسیر شود که شیء، گاهی نوری است که
«وجودش» فی نفسه است و گاهی ظلمتی که «وجودش» فی غیره، این تفسیر به نحوی عدول
از نظام اشراقی به مشایی یا صدرایی است. به عبارت دیگر در این تفسیر، تعبیر شیخ اشراق
به نحو مشایی یا صدرایی تفسیر شده است مگر اینکه همان‌طور که شیخ اشراق یادآوری
کرد هر جا در کتاب‌هایم از «وجود» سخن می‌گوییم منظورم «وجدان شده یا درک شده»
است: «و الوجود الصرف یورد فی کتبنا بمعنی «الموجود عند نفسه» ای المدرك لذاته»،
(سهروردی، ۱۳۷۲ الف، ص ۱۹۰) بر اساس مراد شیخ اشراق از وجود، سخنش را بفهمیم.

به همین منوال وقتی جناب شیخ بیان می‌کند «النور ینقسم الی نور فی نفسه لنفسه، و الی
نور فی نفسه و هو لغيره»، اگر چنین تفسیر شود که نور یا ادراک، گاهی «وجودش» فی نفسه
لنفسه است و گاهی «وجودش» فی غیره لغيره، این تفسیر نیز به نحوی عدول از نظام اشراقی
به مشایی یا صدرایی است؛ بنابراین تبیین علی‌المبنای سخن شیخ اشراق چنین است که نور
تقسیم می‌شود به حقیقتی نوری که فی نفسه وجدان و ادراک است (نه وجودی که فی نفسه
است)، و حقیقتی که فی نفسه وجدان و ادراک نیست (نه وجودی که فی نفسه نیست). سپس
در ادامه تقسیم می‌توان چنین گفت آن حقیقت نوری که فی نفسه وجدان است گاهی چنین
وجدان می‌شود که برای خودش است (نور فی نفسه لنفسه) و گاهی چنین وجدان می‌شود
که برای دیگری است. (نور فی نفسه لغيره) از سوی دیگر آن امری هم که فی نفسه وجدان
نیست و به تعبیری ظلمت است، گاهی چنین وجدان می‌شود که برای خودش است (ظلمت
لنفسه) و گاهی چنین وجدان می‌شود که برای دیگری است. (ظلمت لغيره)

توضیح بیشتر این‌که، همان‌طور که گذشت شیخ اشراق بحث از حقیقت را با سیر در
درون خود و با «من» که حقیقتی حضوری و نوری است، آغاز و کنکاش می‌کند. نتیجه این
مبنا این است عالم امری در نسبت و اضافه به من است؛ لذا نوری و ظلمانی بودن جوهر و

اعراض در نسبت با یافت و نحوه وجدان من از آن‌ها و به تعبیری متناسب با کیفیت ادراکی که از آن‌ها دارم، فهمیده می‌شود. البته باید توجه داشت از آنجا که یافت و وجدان، امری حضوری و اشراقی است، مرز میان مقام ثبوت و مقام اثبات برداشته می‌شود.

از آنجا که «من»، حقیقتی حیّ، حضوری و نوری است، اگر در مواجهه با اشیاء، آن‌ها را نیز مانند خود حاضر و دارای ادراک و وجدان ببیند، آن اشیاء حقایق نوری محسوب می‌شوند. به تعبیر دیگر «من» در یک رابطه تخاطبی «من - تویی» و نه یک رابطه غیابی «من - اویی» قرار گرفته است. در این حالت «من»، اشیاء را هم‌سنخ خود یافته و مانند خود حقایق ادراکی می‌یابد. روشن است که اگر «من» اشیاء را امور حاضر و ادراکی نیابد، آن اشیاء اموری ظلمانی خواهند بود.

بنابراین تمایزی که نظام جوهر و عرض مشائی یا صدرایی با نظام جوهر و عرض اشراقی پیدا می‌کند، این است که از نگاه شیخ اشراق، «من» با سیری که در درون خود به کنکاش در مورد حقایق اشیاء می‌پردازد، به توصیف از ذات و حقیقت اشیاء می‌پردازد. به تعبیر دیگر نحوه وجدان و حضوری که «من» در مواجهه با اشیاء از اشیاء دارد، در توصیف او از ذات و حقیقت آن‌ها محوریت پیدا می‌کند. در نظام مشائی نه تنها نحوه وجدان و حضور اشیاء محوریتی ندارد، بلکه در آنجا هم که بحث وجدان و حضور مطرح می‌شود، فقط ناظر به نفس، فارغ از سایر اشیاء است؛ چرا که اشیاء حقیقت ادراک را ارتسام صور نزد مدرک تعریف می‌کنند. ارتسام صور، از سنخ علم حصولی است و موطن وقوع آن، ذهن است. (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷) در نتیجه شناخت، در محدوده ذهن رخ می‌دهد و مواجهه فلاسفه مشاء با اشیاء، از دریچه ذهن و مفهوم است نه از دریچه نفس و حضور. نهایتاً فلاسفه مشاء تنها علمی را که فارغ از ذهن و مفهوم برای انسان حاصل می‌شود و آلات و قوای بدنی نیز در آن دخالت ندارد را علم حضوری نفس به خود می‌دانند. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۵۸ - ۶۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳، ص ۲۳۳ - ۲۳۶) اما شیخ اشراق نقطه آغاز بحث فلسفی را از حقیقت نفس - که حقیقتی سراسر حضور است - می‌داند، نحوه حضور اشیاء برای نفس موضوعیت پیدا می‌کند. همان‌طور که گذشت شیخ اشراق از حضور، به نور و حیات، و از غیبت به ظلمت و موت تعبیر می‌کند؛ بنابراین با توجه به نحوه مواجهه با اشیاء، اشیاء یا نوری هستند یا ظلمانی.

بنابر آنچه گفته شد، تقسیم اشیاء نورانی و ظلمانی، به جوهر و عرض بدین صورت قابل جمع‌بندی است که جوهری و عرضی بودن اشیاء از دریچه همین وجدان و حضور، قابل تبیین است؛ یعنی استقلال اشیاء یا قیام آن‌ها به غیر از دریچه همین حضور و به نحو انفسی تبیین می‌شود. توضیح اینکه هنگامی که شیئی نزد «من» حاضر می‌شود، یا وجدان می‌کنم که این شیء قائم بنفسه است و یا وجدان می‌کنم که به نحو قیام به غیر نزد من، حاضر است. در صورت اول آن را جوهر و در صورت دوم عرض می‌یابم.

با این توضیحات تبیین نظام جوهر و عرض در نظام فکری شیخ اشراق چنین می‌شود که شیء دو حالت دارد:

■ یا نورانی است: یعنی من آن را مانند خود حقیقتی حاضر نزد خود وجدان کرده‌ام. حال این شیء حاضر نزد خود را در مواجهه خود با آن، یا قائم به غیر یافته‌ام که در این صورت نور عرضی می‌شود، یا آن را مستقل از غیر وجدان کرده‌ام که در این صورت نور جوهری می‌شود.

■ یا ظلمانی است: یعنی من آن را حقیقتی غایب از خودش ادراک کرده‌ام. این شیء ظلمانی را نیز یا در مواجهه خود با آن، قائم به غیر یافته‌ام که در این صورت عرض غاسق می‌شود، یا در مواجهه خود با آن، مستقل به غیر یافته‌ام که در این صورت جوهر غاسق می‌شود.

شاهدی بر این تفسیر این است آنجا که شیخ اشراق درباره نسبت جوهریت با نفس من، در مقابل مشا، سخن می‌گوید، چنین بیان می‌کند که مراد از جوهریت یا قوام به خود داشتن، ماهیت است، یا نفی محل و موضوع داشتن است و یا اینکه اساساً جوهریت امری مجهول است. در صورت اول جوهریت چیزی جز همان ذات نیست؛ یعنی جوهریت عین «من» است که البته اگر آن را جوهریت مستقل از «من» بگیریم دیگر خود «من» نخواهد بود. در صورت دوم هم، معنی سلبی است. در صورت سوم، یعنی امری مجهول بودن نیز با معلوم بودن نفس نزد من نمی‌سازد؛ بنابراین جوهریت نفس چیزی جز همان ذات (حالت اول) نیست؛ یعنی جوهریت عین «من» است و «من» هم که همان وجدان و درک است. (نه شیء له الدرک) به تعبیری شیخ اشراق جوهر بودن نفس را با وجدان به خود توضیح می‌دهد.

(سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۲)

نتیجه

در این مقاله بر اساس مبانی معرفت‌النفسی شیخ اشراق، به بازخوانی نگاه ایشان به جوهر و عرض پرداختیم. بیان شد شیخ اشراق دغدغه ذوق و وجدان حقیقت را دارد. در واقع او می‌خواهد از دریچه وجدان به کنه و حقیقت اشیاء خارج پی ببرد؛ بنابراین وجدان در فلسفه او محوریت دارد. در نتیجه نقطه شروع شیخ اشراق برای بحث از حقیقت، نفس و به تعبیری «من» است و «من» عین حضور است و مواجهه «من» با سایر حقایق هم به نحو ظهوری و پرتوافکنی است. در واقع نفس با توجه به شیء خارجی، در موطن شیء خارجی حاضر می‌شود و آن را در همان موطن ادراک می‌کند. از آنجا که «من» عین حضور است و در حضور فاصل و حائلی میان عالم و معلوم نیست، بلکه عالم و معلوم بایکدیگر متحدند؛ لذا عالم امری مباین و مستقل از «من» نیست بلکه امتداد «من» است. بر این اساس از آنجا که «من» حقیقتی نورانی هستم، هر آنچه مافوق «من» است، حضوری و هر آنچه مادون «من» است، ظلمانی است.

بر این اساس به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی جوهر و عرض هم باید از کانال وجدان و شهود و در مواجهه با «من» بررسی و تبیین شود. از این رو در این دیدگاه، جوهر و عرض هم به نحو انفسی و حضوری تبیین می‌شوند، نه آفاقی و این نقطه تمایز میان نظام جوهر و عرض مشائی و نظام جوهر و عرض اشراقی است. از این رو آنچه اولاً و بالذات برای تبیین حقیقت جوهر و عرض محوریت دارد، وجدان است نه وجود و تحقق به معنای مشایی؛ به همین جهت بحث نور و ظلمت هم در این تقسیم‌بندی محوریت پیدا می‌کند. توضیح اینکه در مواجهه حضوری با اشیاء اگر اشیاء را به گونه‌ای وجدان کردم که مانند «من» به نزد خود حاضر هستند و خود را ادراک می‌کنند، حقایقی نورانی بوده و اگر آن‌ها را به گونه‌ای ادراک کردم که نزد خود حاضر نبوده و به خود ادراکی ندارند، حقایقی ظلمانی می‌باشند؛ بنابراین آنچه در گام اول ظهور اشیاء توجه «من» را به خود جلب می‌کند، وجدان و خودیابی اشیاء است. سپس در گام دوم از دریچه شهود، نحوه قیام اشیاء مورد توجه «من» قرار می‌گیرد؛ بدین ترتیب که اگر حقایق نورانی‌ای که خود سراسر حضور و نور هستند و خود را ادراک می‌کنند، قائم به خود یافت و وجدان شوند، «جوهر نورانی» بوده و اگر قائم به غیر یافت و وجدان شوند، «عرض نورانی» هستند. همچنین در مقابل اگر حقایقی که از خود غایب

یافت می‌شوند، مستقل از غیر یافت و وجدان شوند، «جوهر غاسق» بوده و اگر قائم به غیر یافت و وجدان شوند، «عرض غاسق» نامیده می‌شوند.



منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، انتشارات حکمت.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۴). «من» و «جز من»، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳. ابن سینا (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات* (ج ۱-۱)، بوستان کتاب.
۴. ابن سینا (۱۳۷۱). *المباحثات*، بیدار.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهيات من كتاب الشفاء*، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۶. احسن، مجید (۱۳۸۹). «تأملی بر دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق در علم الهی»، *فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی*، (۲۲)، ۷۱-۹۰.
۷. سبزواری، هادی و حسن زاده (۱۳۶۹). *شرح منظومه* (ج ۱-۵)، نشر ناب.
۸. سهروردی (۱۳۷۲ الف). *المشارع و المطارحات*، در مجموعه *مصنّفات شیخ اشراق*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۹. سهروردی (۱۳۷۲ ب). *حکمة الاشراق*، در مجموعه *مصنّفات شیخ اشراق*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۰. سهروردی (۱۳۷۲ ج). *كتاب التلويحات اللوحية و العرشية*، در مجموعه *مصنّفات شیخ اشراق*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۱. سهروردی (۱۳۷۲ د). *كتاب المقاومات*، در مجموعه *مصنّفات شیخ اشراق* (ویرایش سیدحسین نصر)، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۲. سهروردی (۱۳۷۲ ه). *حکمت الاشراق*، در مجموعه *مصنّفات شیخ اشراق*، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۳. شریفی، محمود؛ و احمد، سعیدی (۱۳۹۹). «تأملی در حقیقت ادراک حسی بر اساس دیدگاه‌های شیخ اشراق و صدرالمتألهین»، *فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت*، (۴۵).
۱۴. شهرزوری (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه* (ج ۱)، مکتبه المصطفوی.

۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۶). *نهایة‌الحکمة*، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. فخر رازی (۱۳۸۴). *شرح‌الاشارات و التنبيهات* (ج ۲)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۳). *شرح‌الاشارات و التنبيهات* (ج ۳)، دفتر نشر کتاب.
۱۹. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی* (محقق مهدی علی‌پور) (ج ۱)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

References

1. Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1364). Radius of thought and intuition in Suhrvardi's philosophy. Tehran, Hekmat Publications. (In Persian).
2. Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1394). "I" and "except me". Tehran, Hikmat and Philosophy Research Institute of Iran. (In Persian).
3. Ibn Sina (1381). *alasharat ve eltanbieyat* 2 vols. taharan. bostan ketab.
4. Ibn Sina (1371). *Olmbahesat*. Qom, bidar. (In Arabic).
5. Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1376). *ailhyat from eleshofa's book*, Qom Seminary Islamic Propaganda Office, Entesharat Center. (In Arabic).
6. Ahsan, Majid (2009). A reflection on Ibn Sina's and Sheikh Ishraq's views on divine science. number 22, pp. 71-90. (In Persian).
7. Sabzevari, Hadi (1369). *Sharh manzumeh* 5 vols. Hasanzadeh nots. Qom, Neshar nab. (In Arabic).
8. Suhrvardi (1372 A). *Al-Mashar and al-Mutarahat*. In the collection of the works of Sheikh Ishraq. Ministry of Culture and Higher Education, Tehran. Institute of Cultural Studies and Research (pajooshgah). (In Arabic).
9. Suhrvardi (1372 b). *Al-Mashar and al-Mutarahat*. In the collection of the works of Sheikh Ishraq. Ministry of Culture and Higher Education, Tehran. Institute of Cultural Studies and Research (pajooshgah). (In Arabic).
10. Suhrvardi (1372 c). *Al-Mashar and al-Mutarahat*. In the collection of the works of Sheikh Ishraq. Ministry of Culture and Higher Education, Tehran. Institute of Cultural Studies and Research (pajooshgah). (In Arabic).
11. Suhrvardi (1372 d). *Al-Mashar and al-Mutarahat*. In the collection of the works of Sheikh Ishraq. Ministry of Culture and Higher Education, Tehran. Institute of Cultural Studies and Research (pajooshgah). (In Arabic).
12. Sharifi, Mahmoud; and Ahmad, Saidi(1399). A Reflection on the Reality of the Perception by Sense on the Basis of Sheikh Ishraq and Sadr al-Muta'allihin`s Views. *Ayan Hikmat Scientific Research Quarterly*, number 45, pp. 7-36. (In Persian).

13. Shahrzuri (1372). Explanation of Hikma al-Ishraq. Tehran. Institute of Sciences and Cultural Studies. (In Arabic).
14. Sheikh Ishraq (1372). Hekmat al-Ishraq In the collection of the works of Sheikh Ishraq. Ministry of Culture and Higher Education. Tehran, Institute of Cultural Studies and Research (pajooshgah). (In Arabic).
15. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1368). Al-Hikma al-Muttaliyyah in Al-Isfar al-Arabah Vol 1. Qom, Al-Mustafawi school. (In Arabic).
16. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1416). neyayat al-hikmah. Qom, jameh madarsin hozeh elmiyeh community, Qom. Islamic Publication Institute. (In Arabic).
17. Fakhr Razi (1384). alasharat ve eltanbieyat Vol 2. Tehran, Association of Cultural Artifacts and Magnificence. (In Arabic).
18. Nasir al-Din Tusi, Muhammad bin Muhammad (1403). Vol 3. Tehran, neshar ketab. (In Arabic).
19. Yazdan Panah, Seyyed Yadullah (2008). Hikmat Eshraq: report, description and assessment of the philosophical system of Sheikh Shahabuddin Suhrawardi. Alipour, Mehdi researcher Vol. 1. Qom, pajooshkah hozeh ve daneshgah.