

ملاحظاتى درباره آراء شيخ اشراق

نوشته مسعود اميد



مقدمه

ظهور شيخ اشراق

حکیمی که نظریات وی تا حد زیادی، مخصوصاً در ایران، جانشین فلسفه مشایی شد، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی بود که گاهی او را به لقب "مقتول" می‌خوانند ولی بیشتر و به ویژه در نزد کسانی که مکتب او را تا امروز زنده نگاه داشته‌اند، به عنوان "شيخ اشراق" شهرت دارد.

این افتخار نصیب عالم اندیشه نشد که آثار این فیلسوف در دوره قرون وسطی به زبان لاتینی ترجمه شود و تا از منة جدید در مغرب زمین چهره او تقریباً ناشناخته مانده بود. در این اواخر معدودی از محققان که هانری گربن یکی از ایشان است، به یک رشته مطالعات مهم درباره وی پرداختند و بعضی از آثارش را ترجمه کردند. لیکن هنوز هم این فیلسوف برای غربیان به طور کلی ناشناخته می‌باشد.

حقیقت این است که واکنش شیعه و سنی نسبت به فلسفه تفاوت داشت. در جهان تسنن

پس از برافتادن مکتب‌مشایی، فلسفه تقریباً از میان رفت و در مدارس تنها منطق را تدریس می‌کردند، علاوه بر این، عقاید عرفانی نیروگرفت و حتی جزئی از برنامه مدارس دینی شد. در محافل شیعه وضع کاملاً شکل دیگری داشت. مکتب سهروردی از یک طرف با فلسفه ابن‌سینا و از طرف دیگر با نظریات عرفانی درهم آمیخت و این مجموعه به قالب تشیع ریخته شد و در واقع صورت برزخی میان فلسفه و عرفان خالص را پیدا کرد. بر این اساس فلسفه اسلامی به معنی واقعی آن با ابن‌سینا پایان نپذیرفت بلکه پس از مرگ وی، که تعلیمات سهروردی در سرزمین‌های شرقی اسلام آغاز بسط نمود، از نو به راه افتاد.

زندگی شیخ اشراق

سهروردی در تاریخ ۵۴۹ در دهکده سهرورد زنجان به دنیا آمد که از این دهکده مردان نامدار دیگری نیز در عالم اسلام برخاسته‌اند. تحصیلات مقدماتی را در مراغه نزد مجدالدین جیلی به پایان رسانید. و این مراغه همان شهری است که چند سال بعد هلاکری مغول در آن به اشاره خواجه نصیرالدین طوسی رصدخانه‌ای ساخت که شهرت جهانی پیدا کرد. سهروردی پس از آن به اصفهان رفت که در آن زمان مهم‌ترین مرکز علمی در ایران بود و تحصیلات صوری خود را در نزد ظهیرالدین قاری به نهایت رسانید. مایه شگفتی است که یکی از همدرسان وی، فخرالدین رازی، از بزرگترین مخالفان فلسفه بود و چون چند سالی پس از آن زمان و بعد از مرگ سهروردی نسخه‌ای از کتاب تلویحات وی را به او دادند آن را بوسید و به یاد دوست قدیم مدرسه خود که راهی چنان مخالف راه وی برگزیده بود اشک از دیده فرو ریخت.

سهروردی پس از پایان تحصیلات رسمی به سفر کردن در داخل ایران پرداخت و از بسیاری از مشایخ تصوف دیدن کرد و مجذوب آنان شد. در واقع در همین دوره بود که به راه تصوف افتاد و دوره‌های درازی را به اعتکاف و عبادت و تأمل گذراند. سفرهای وی رفته رفته گسترده‌تر شد و به آناتولی و شامات نیز رسید و مناظر شام او را بسیار مجذوب خود کرد. در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت و در آنجا با ملک‌ظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی معروف (سردار جنگ‌های صلیبی) ملاقات کرد. ملک‌ظاهر که محبت شدیدی نسبت به صوفیان و دانشمندان داشت، مجذوب سهروردی، حکیم جوان شد و از وی خواست که در دربار وی در حلب ماندگار شود. سهروردی که عشق شدید نسبت به مناظر آن دیار داشت شادمانه پیشنهاد ملک‌ظاهر را پذیرفت و در دربار او ماند. اما سخن گفتن بی‌پرده و

بی‌احتیاط بودن وی در بیان معتقدات باطنی در برابر هرگونه از مستمعان، و زیرکی و هوشمندی فراوان وی که سبب آن می‌شد که با هر کسی از در محاجه درآید بر وی پیروز شود و استادی وی در فلسفه و تصوف هر دو، از عواملی بود که دشمنان فراوانی، به ویژه از میان علمای قشری برای سهروردی فراهم آورد. عاقبت به دستاویز آنکه وی سخنانی برخلاف اصول دین می‌گوید، از ملک‌ظاهر خواستند که او را به قتل برساند و چون وی از اجابت خواسته ایشان خودداری کرد. آن گروه از فقیهان شهر از خود صلاح‌الدین دادخواهی کردند.

صلاح‌الدین تازه سوره را از دست صلیبیان بیرون آورده بود و برای حفظ اعتبار خود به تأیید علمای دین احتیاج داشت به همین جهت ناچار شد تا به درخواست ایشان تسلیم شود. به این ترتیب ملک‌ظاهر تحت فشار قرار گرفت و ناگزیر سهروردی را در سال ۵۸۷ به زندان افکند که همانجا از دنیا رفت گو این که علت مستقیم وفات وی معلوم نیست.^۱

لازم به ذکر است که دو شخصیت صوفی نیز با نام سهروردی وجود دارند که نباید با شیخ اشراق اشتباه شوند. آن دو عبارتند از: شهاب‌الدین ابوحفص عمر سهروردی و ابونجیب سهروردی.^۲

آثار شیخ اشراق

سهروردی با وجود کمی عمر حدود پنجاه کتاب به فارسی و عربی نوشته که بیشتر آنها به دست ما رسیده است. نوشته‌های وی سبک جذابی دارد و از لحاظ ادبی ارجمند است و آنچه به فارسی است از شاهکارهای نثر این زبان به شمار می‌رود که بعدها سرمشق نثرنویسی داستانی و فلسفی شده است. آثار وی از چند نوع است و ممکن است آنها را به پنج دسته تقسیم کرد:

۱- چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نظری، همه به زبان عربی، که در آنها ابتدا از فلسفه مشایی به آن صورت که توسط سهروردی تفسیر شده و تغییر شکل یافته بحث می‌شود و سپس بر پایه همین فلسفه، حکمت اشراقی مورد تحقیق قرار می‌گیرد. این چهار کتاب عبارت است از: تلویحات، مقاومات، مطارحات که در هر سه از تغییراتی که به فلسفه ارسطویی داده شده بحث می‌شود. و بالاخره شاهکار سهروردی حکمة‌الاشراق که مختص به بیان عقاید اشراقی است.

۲- رساله‌های کوتاه‌تری به فارسی و عربی که در آنها مواد چهار کتاب سابق به زبانی

ساده‌تر و به صورت خلاصه توضیح داده شده است. از این جمله است: هیاکل النور، الالواح العمادیه (اهداء شده به عمادالدین) که هر دو هم به عربی و هم به فارسی نگاشته شده، پرتونامه، فی اعتقاد الحکماء، اللمحات، یزدانشناخت و بستان القلوب.

۳- حکایت‌های رمزی و اسراری یا داستان‌هایی که در آنها از سفر نفس در مراتب وجود و رسیدن به رستگاری و اشراق سخن رفته است. این رساله‌ها همه به فارسی است ولی بعضی از آنها ترجمه عربی نیز دارد. از این جمله است: عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، الغریبه الغریبه، لغت موران، رساله فی حاله الطفولیه، روزی با جماعت صوفیان، رساله فی المعراج و صفیر سیمرغ.

۴- تحریرها و ترجمه‌ها و شرح‌ها و تفسیرهایی که بر کتاب‌های فلسفی قدیم‌تر و نیز بر قرآن کریم و حدیث نوشته است، مانند: "ترجمه فارسی رساله الطیر ابن سینا"، "شرحی بر اشارات او"، رساله فی حقیقه العشق که مبتنی بر رساله فی العشق ابن سینا است و تفسیرهایی بر چند سوره از قرآن و بعضی از احادیث.

۵- دعاها و مناجات نامه‌هایی به زبان عربی که سهروردی آنها را "الواردات و التقدیسات" نامیده است.^۳

شهرزوری یکی از شارحان مهم سهروردی در کتاب نزهة الارواح فهرستی از کتب و رساله‌های سهروردی را آورده است. این فهرست چنین است:^۴

- ۱- المطارحات، ۲- التلوینات، ۳- حکمة الاشراق، ۴- اللمحات، ۵- الالواح العمادیه، ۶- الهیاکل النور، ۷- المقاومات، ۸- الرمزالهومی، ۹- المبدأ والمعاد بالفارسیه، ۱۰- بستان القلوب، ۱۱- طوارق الانوار، ۱۲- التنقیحات فی الاصول، ۱۳- کتاب فی التصوف یعرف بالکلمه، ۱۴- البارقات الالهیه، ۱۵- النغمات السماویه، ۱۶- لوامع الانوار، ۱۷- الرقیم القدسی، ۱۸- اعتقاد الحکماء، ۱۹- کتاب الصبر، ۲۰- رساله العشق، ۲۱- رساله فی حاله الطفولیه، ۲۲- رساله المعراج، ۲۳- رساله روزی با جماعت صوفیان، ۲۴- رساله عقل سرخ، ۲۵- رساله آواز پر جبرئیل، ۲۶- رساله پرتونامه، ۲۷- رساله الغریبه الغریبه، ۲۸- رساله یزدانشناخت، ۲۹- رساله صفیر سیمرغ، ۳۰- رساله لغت موران، ۳۱- رساله الطیر، ۳۲- رساله تفسیر آیات من کتاب... و خبر عن رسول...، ۳۳- رساله غایة المبتدی، ۳۴- التسییحات و الدعوات، ۳۵- ادعیه متفرقه، ۳۶- السراج الوهاج، ۳۷- اللدعوات الشمسیه، ۳۸- الواردات الالهیه، ۳۹- تسخیرات الکواکب و تسییحاتها، ۴۰- مکاتبات الی الملوک و المشایخ، ۴۱- کتب فی السیمیا، ۴۲- الالواح الفارسیه، ۴۳- تسییحات العقول و النفوس و العناصر، ۴۴- الهیاکل

الفارسیه، ۴۵- شرح الاشارات بالفارسیه.

حکمت اشراق چیست؟

سهروردی در مقدمه کتاب خود در باب توصیف حکمت اشراق می‌گوید^۴ این حکمت دارای سیاق و روش دیگری غیر از سیاق و روش حکمت مشا است. این حکمت نخست از راه اندیشه و فکر حاصل نشده است بلکه حصول آن به سبب امر دیگری است و آن همانا تابش انوار حقیقت بر نفس او و طریق تأله می‌باشد. پس از این مرحله است که وی در صدد استدلال و حجت برآمده است.^۵ قطب‌الدین شیرازی شارح حکمة‌الاشراق نیز این حکمت را حکمت ذوقی و کشفی می‌داند که به دنبال آن مسئله برهان و حجت مطرح می‌شود.^۶ سهروردی این حکمت را با عنوان حکمت مشرقیه یا حکمت مشارقه نیز نامیده است.

منابع حکمت اشراق

منابعی که سهروردی از آنها عناصری را بیرون آورده و از ترکیب آنها و عنایت به آنها حکمت اشراقی خویش را ترکیب کرده است، مقدم بر همه آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته‌های حلاج و غزالی است. منبع دیگر فلسفه مشایی به ویژه فلسفه ابن سیناست. از منابع پیش از اسلام از مکتب‌های فیثاغورسی و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندریه وجود داشت، کمال استفاده را کرده است. سهروردی به حکمت ایرانیان قدیم نیز توجه کرده است. وی در توجه به مذهب زردشتی، بیشتر به جنبه رمزی نور و ظلمت و فرشته‌شناسی نظر داشته و بسیاری از اصطلاحات خود را از همانجا گرفته است، در عین حالی که ثنویت را نمی‌پذیرفت.^۷ نکته قابل توجه این است که سهروردی اتصال خود را با اسلاف روحانی و حکمای ربانی بر اسناد تاریخی مبتنی نساخته و از رسائل مکتوب و کتب مضبوط در این باب سخن به میان نمی‌آورد. از طرف دیگر سهروردی به تأمل در آیات قرآن نیز پرداخته و در پرتو نور آن راه خود را به سوی حقیقت گشوده است. بر این اساس دین را باید از جمله منابع حکمت سهروردی برشمرد.^۸

سهروردی و تاریخ فلسفه

بنا بر نظر سهروردی حکمت یا حکمت الهی از جانب خداوند و از طریق وحی به ادریس پیغمبر یا هرمس رسیده است. ادریس را در سراسر قرون وسطی در شرق و در بعضی از

مکتب‌های غرب، مؤسس فلسفه و علوم می‌شمردند. حکمت پس از آن به دو شاخه منقسم شد که یکی از آنها به ایران آمد و دیگری به مصر رفت. از آنجا به یونان رفت و سپس وارد تمدن اسلامی شد.

نظر سهروردی را درباره انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیله سلسله حکمای باستانی، که بعضی از ایشان حکیمان و پادشاهان داستانی ایران بوده‌اند، می‌توان به صورت شجره ذیل خلاصه کرد:

هرمس (ادریس)

آگادمون (شیث)

آشقلیبوس

فیثاغورس

آنبادقلس (امهدوکلس)

افلاطون

نوافلاطونیان

ذوالنون مصری

ابوسهل تستری

شاهکاهنان ایرانی

کیومرث

فریدون

کیخسرو

ابویزید بسطامی

منصور حلاج

ابوالحسن خرقانی



سهروردی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چنانکه ملاحظه می‌شود شیخ اشراق خود را همچون نقطه کانونی می‌دانسته است که دو میراث حکمتی که از شاخه واحد نخستین پیدا شده بود دوباره در آن نقطه به هم رسیده و یکی شده است.

از طرف دیگر اندیشه اساسی سهروردی در مورد تاریخ فلسفه این است که فی الواقع حکمت واحد و کلی و جاودانه‌ای وجود آرد که او خود از نو آن را زنده نموده و وحدت بخشیده است. شیخ سهروردی بر این باور است که این حکمت کلی و جاودانی است که به صورت‌های مختلف در میان هندیان و ایرانیان و بابلیان و مصریان و نیز در میان یونانیان تا زمان ارسطو وجود داشته است. حکمت ارسطو در نظر سهروردی آغاز فلسفه یونانی نبوده بلکه پایان آن بوده است و به عقیده وی ارسطو با محدود کردن حکمت به جنبه استدلالی، میراث قدیمی را به نهایت رسانیده است.^۹

حکمت اشراقی در نظر وی رشته‌ای از معرفت است که هرگز گسیخته نمی‌شود و پیوسته در عالم موجود می‌باشد و در این باب او چنین می‌گوید که: "علی أن للحکمة خمیرة ما انقطعت عن العالم ابدًا."^{۱۱} از نظر سهروردی حکمای قدیم شارحان یک حقیقت و مفسران یک پیام می‌باشند. از این رو باید گفت وی به وحدت حقیقت معتقد می‌باشد. اختلاف ملل و نحل نیز در نظر وی معلول عواملی است که یکی از مهم‌ترین آنها اختلاف در تعبیر است. جمعی از اصحاب حقیقت به اشاره و تعریض سخن گفته‌اند و گروهی به استعاره و رمز ولی کسانی که از فهم اشارات و رموز آنان عاجز و ناتوان بوده‌اند، به ظاهر عبارات متوسل گشته و خود را در گمراهی انداخته‌اند.^{۱۱}

سهروردی تاریخ اندیشه‌های فلسفی و عرفانی و تأملات عقلانی و معنوی را در مورد حقیقت محدود به آغاز کوشش‌های منظم فکری در یونان نمی‌داند بلکه معتقد است که سال‌ها پیش از آن و در کنار آن نیز فلسفه در شکل‌های افسانه‌ای و به صورت اسطوره و در قالب رمزا و نشانه‌ها وجود داشته است. پیشینیان کمتر از پسینیان با واقعیت انس نداشتند بلکه تنها قالبها و نمادها و صور بیان آنها با دیگران تفاوت دارند.

از فلاسفه معاصر شاید بتوان کارل یاسپرس را در هم آوایی با سهروردی یافت. او معتقد است که محور تاریخ جهان دوره‌ای می‌باشد که در حدود پانصدسال پیش از میلاد مسیح است. در این دوره بود که بزرگ‌ترین و ژرف‌ترین دگرگونی در مسیر تاریخ روی داد. در چنین کنفوسیوس و لائوتسه به دنیا آمدند، و همه شعبه‌های فلسفه چین پدیدار شد. در هندوستان اوپانیشادها بوجود آمدند و بودا پیدا شد. در ایران زردشت نظریه خود را در نبرد خوب و بد به میان آورد. در فلسطین پیامبرانی مانند الیاس و ارمیاس برخاستند. و یونان هومر را پرورد. فیلسوفانی چون پارمیندیس و هراکلیت و افلاطون را به بار آورد. و همچنین تراژدی‌پردازان بزرگ و ارشمیدس را.^{۱۲}

از طرف دیگر اشاره شد که سهروردی به وحدت حقیقت معتقد است و تاریخ فلسفه را شرح و بسط و تفسیر همین حقیقت واحد، توسط متفکرین متعدد می‌داند. در این مقام شاید بتوان به نوعی هماهنگی بین سهروردی و هگل معتقد بود. چرا که در نزد هگل نیز فلسفه واحد است و نحله‌های کثیر دوران گذشته، مراحل تکوینی آن را نشان می‌دهد. حقیقت واحد است و هر نحله‌ای در طی تاریخ در روشن شدن آن و در تحقق آن سهمی دارد. کثرات نحله‌ها دلالت برگسترش یک نظام می‌کند و در مجموع فلسفه‌ها همچون اجزایی است برای یک فرد که ضامن حیات اوست. فیلسوف فقط لحظه‌ای در تحول تاریخ تفکر شریک است و

درجات عالی تر آن در نزد فیلسوف دیگر تجلی خواهد کرد. هر فلسفه‌ای نتیجه فلسفه قبلی است و ذات آن را همراه دارد بدون این که عین آن باشد.^{۱۳}

روش حکمت اشراق

روش حکمت اشراق برخلاف روش مشا طریق صرفاً استدلالی نیست. استدلال تنها یک رویه از حکمت اشراق است. سهروردی خود در مقدمه حکمة الاشراق به تمایز روشی فلسفه اشراق از فلسفه مشا اشاره می‌کند و می‌گوید که حکمت اشراق دارای روش دیگری است، در این روش حقایق نخست از طریق کشف و ذوق برای او حاصل شده و نه از راه فکر و استدلال، و آنگاه در مقام دیگر برای یافته‌های شهودی خویش در صدد اقامه برهان و حجت برآمده و دریافت‌های خویش را در قالب‌های استدلالی و برهانی ریخته است.^{۱۴} در جای دیگر شیخ می‌گوید: «من خود آنچه را یافته‌ام باور دارم و برای خود نیازی به برهان و استدلال ندارم و اگر استدلال و برهانی اقامه کرده‌ام، در مقام تعلیم و آموزش است.»^{۱۵} از آنجا که نام فلسفه و ماهیت آن با عقل و تعقل و استدلال و برهان عجین است، جای این پرسش است که جایگاه عقل در حکمت اشراق و فلسفه سهروردی کجاست و چه اهمیتی برای آن متصور است. سهروردی خود در مقاطع گوناگون از کتب خویش اهمیت عقل و استدلال را مطرح ساخته است. در مقدمه مطارحات صریحاً متذکر می‌شود که هر کسی در علوم استدلالی و بحثی مهارت و ورزیدگی نداشته باشد به درک حکمت اشراقی نایل نمی‌آید و حکمة الاشراق او را نمی‌فهمد و لازم است که شخصی نخست کتب مشایی او را بخواند و آنگاه در صدد مطالعه حکمة الاشراق برآید.^{۱۶} یا در مقدمه حکمة الاشراق عالی‌ترین مقام و بالاترین مرتبه حکمت را از آن کسی می‌داند که هم در تأله و ذوق و هم در بحث و استدلال در حد کمال و مهارت باشد.^{۱۷} نیز در همین مقدمه متذکر می‌شود که او در سلوک اشراقی خویش و تحقق فلسفه اشراق دوگام برداشته است گام نخست شهود و گام دوم فکر و استدلال و خود را بی‌نیاز از هیچکدام نمی‌دانسته است.

به نظر می‌رسد، در مجموع، عقل و استدلال برای شیخ از جهات متعددی اهمیت پیدا می‌کند بدین ترتیب: نخست آنکه عقل شرط ورود به حکمت اشراق است چرا که فلسفه اشراق دارای جنبه استدلالی و بحثی است. دوم این که مهارت عقلانی و تیزی عقل، تعبیر و تفسیر شهودات عرفانی را آسان می‌سازد. سوم این که برهانی ساختن شهودها، در سایه عقل و ورزیدگی استدلالی حاصل تواند شد. و چهارم نکته مقام تعلیم و آموزش همگانی

تنها در سایه عقل و براهین عقلی مقدور است. اینجا سخنی از اقبال لاهوری می‌آوریم که در مورد ضرورت عقل و شهود در اندیشه سهروردی می‌گوید:

”به نظر شیخ اشراق، کسی که می‌خواهد به فلسفه متعالی او راه برد باید با فلسفه ارسطویی و علم منطق و ریاضیات و تصوف به خوبی آشنا باشد و ذهن خود را از آلودگی تعصب و گناه بی‌الاید و با این شیوه رفته رفته بر ذوق یا حس درونی که یافته‌های نظری عقل را می‌سجد و تصحیح می‌کند، دست یابد. عقل بی‌یاور درخور اعتماد نیست. پس باید از ذوق یاری گیرد. یعنی آن ادراک مرموز که به کنه امور پی می‌برد و روح بی‌آرام را شناخت و آرامش می‌بخشد و شک را از نیرو می‌اندازد. در روان‌شناسی سهروردی شناخت گذشته از حس و عقل، مبدا دیگری هم دارد و آن ذوق یا ادراک درونی است که عوالم بی‌مکان و بی‌زمان وجود را درمی‌یابد. برای پرورش این عالم مرموز که نتایج کار عقل را تصحیح و هم‌نوا می‌کند، باید از سویی به مطالعه فلسفه یا تدقیق در مفاهیم مجرد پرداخت و از سوی دیگر با فضیلت سلوک کرد.“^{۱۸}

شرایط حصول فلسفه اشراق

سهروردی برای ورود به فلسفه اشراق و استفاده از حقایق مطرح شده در آن شرایطی را در کتب و رسالات خود مطرح ساخته است. از جمله این شرایط می‌توان به مهارت در علوم بحثی از طریق مطالعه المشارع والتلویحات و آنگاه ره یافت‌ها و کوشش‌هایی در طریق سیر و سلوک و چشیدن طعم اشراق و شهود، انسلاخ از دنیا، اندازه داشتن طعام و... اشاره داشت.^{۱۹} یکی از شارحین حکمة الاشراق علاوه بر شرایط شیخ شرایط دیگری را نیز مطرح می‌کند مانند دوری از عناد و تعصب و طلب انصاف و حق، کسب علوم طبیعی، ریاضی و منطقی و علم مکاشفه یا تصوف، عنایت به حلم تهذیب نفس و اخلاق و تفسیر و حدیث، التجا به کتاب... و سنت رسول... و...^{۲۰}

مراتب حکما

از نظر سهروردی صنف حکما دارای مراتب و درجاتی است بدین صورت که حکما یا متاله بوده و بحاث نمی‌باشند، یا اهل بحث بوده و گرد تاله نمی‌گردند و یا دارای این هر دو مقام هستند. سهروردی اقسام و شقوق دیگری نیز برمی‌شمرد لیکن از این میان معتقد است که هرگاه اتفاق افتد که حکیمی آید که هم متوغل در تاله باشد و هم در بحث، او را ریاست تامه می‌باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست.^{۲۱}

تصوف سهروردی

تصوف اشراقی حاصل تطابق بین بحث و تأله تام است در وجود کسی که در این هر دو توغل دارد و به مقام جمع بین آن دو رسیده است. بین تصوف و فلسفه سهروردی نمی‌توان جدایی قائل شد و همان‌گونه که از حکمة الاشراق 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. سهروردی اشاره کرده است که فراگیری مذهب مشاء پیش از شروع به حکمة الاشراق بر سالکان ضروری است.

غایت تصوف سهروردی وصول نفس است به نوریت تام تا اشراق را از انوار کامله پذیرد و بر مادون خود بتاباند. و اشراقی، از آنجا که نمی‌تواند شهود خود را در عالم انوار برای آنان که شهودی در آن عالم نداشته‌اند شرح و بسط دهد، بنابراین او به خواندن فلسفه نیاز پیدا می‌کند تا طریقه عرضه داشتن معاینات خود را بیاموزد و از دیدگاه خویش دفاع کند.^{۲۲}

سهروردی در سلوک حقیقت مثل غالب صوفیه از شیخ خویش تعلیم می‌یابد و در عین آن که در راه مجرد و ترک سیر و سلوک صوفیه را دنبال می‌کند، از تقید به آداب و رسوم مترسمان اهل خانقاه ابا دارد. در واقع باید گفت عرفان اشراقی از تصوف خانقاهی جداست. در رساله صفیر سیمرخ آنچه عرضه می‌کند یک تصوف خالص است اما نه از آنکه به سیر و سلوک اهل خانقاه و ارشاد و تعلیم شیوخ سلسله مخصوص باشد. سیمرخ، که این رساله عرفانی شیخ پیغام و صفیر اوست، یک عارف تکروست که آشیان خویش را ترک می‌کند، به منقار خویش پروبال خود را برمی‌کند و درون کوه قاف غربت می‌جوید. غذای او از آتش است و پر او هم لطمه آتش را از خلق دور می‌کند. به همین سبب نفس او از نسیم صباست و هر راز عشقی هم می‌تواند در دل او راه یابد. این سیمرخ کیست؟ نه یک شیخ خانقاه و نه یک مرشد سلسله. فقط یک سالک تکروست که از مقامات طریق گذشته باشد و با اتصال به عقل فعال، به فنایی که مقدمه فناء فی... است، نایل آمده است. احوال این سیر که بدایت و نهایت آن را سهروردی در معرفت و فنا خلاصه می‌کند، با تجربه جماعت صوفیان توافق تام دارد اما نیل بدان را وی موقوف به پیروی از رسوم اهل خانقاه نمی‌شمارد. هر کس که از لذت دنیوی بگذرد و یکچند به زهد و ریاضت پردازد به این سیر و مقام نایل می‌آید. معرفت، نور حق است که رهرو را هدایت خواهد کرد و چون این نور یکچند با سالک بماند و زایل نشود وی را "سکینه" حاصل شود که مقام تمکین صوفیه است. البته این پایان مقامات نیست،

ورای مقام فنا، فنای اکبر است که در طی آن سالک از خویش بیخبر است و ورای آن نیز فنای دیگر است: فنای فنا که در آن رهرو از بیخبری خویش نیز بی خبر است.

اما این چه تصوفی است که با تجربه صوفیه تفاوت ندارد و در عین حال بر آداب طریقت نیز مبتنی نیست؟ در رساله روزی با جماعت صوفیان شیخ طریقه صوفیه را با قواعد اهل حکمت تبیین می کند و نشان می دهد که آنچه وی از پیر به الهام تلقی می کند از آنچه صوفیه و مشایخ آنها می گویند کامل تر و روشن تر است و بدین گونه به تعریض، رسم و راه مترسمان صوفیه را دون مقام خویش نشان می دهد. با آن که وی نیز مثل صوفیه از راه ترک "لذات نفسانی" می رود و مثل آنها نتیجه می گیرد که هر کسی را "دیده اندرون" روشن و گشاده شده می بایست "دیده ظاهر" برهم نهد و لب فرو بندد، اما باز نشان می دهد که آنچه پیر وی بدان دسترسی دارد از آنچه "با جماعت صوفیان" هست، برترست و با آن نسبتی ندارد. رساله آواز پر جبرئیل به یک معنی دفاعی است از اقوال و دعاوی مشایخ، اما دفاع از آنچه ورای رسم و راه آنهاست، از شطحیاتشان.

به هر حال باید گفت شیخ اشراق نوعی صوفی است که نه صوفیه می توانسته اند او را از خود بشمارند و نه او رسم و راه مترسمان صوفیه را برای نیل به حق (از قبیل آداب و رسوم خاص خانقاهی یا ورود در سلسله ها و یا تقید محض به تاله صرف)، لازم و کافی می شمرده است.^{۲۳}

اشراق از شرق به غرب

چنانکه اشاره شد بخشی از آثار سهروردی رساله های معنوی و عرفانی اوست. در برخی از این رساله ها شیخ سیر و سلوک عقلانی و معنوی انسان را به زبان رمز و در قالب داستانها بیان داشته است. یکی از این رساله های معروف شیخ در این مورد، رساله *قصة الغریبة الغریبه* یا داستان غربت غرب است. داستان شیخ، داستان غربت روح است. دیاری که این روح غربت زده از آن سفر می کند و آغاز سیر و سفر اوست، در شرق است، دیار ماوراءالنهر، یعنی عالم حلوی و سرزمین آفاق نور و جایی که در آنجا به غربت می افتد بلاد مغرب است یعنی قیروان در آن سوی مصر و به تعبیر دیگر عالم سفلی و سرزمین ظلمت. برخی از محققان بین این اثر سهروردی و سفر به شرق هرمان هسه، نویسنده معاصر آلمانی، نوعی همانندی و هم آوایی را مطرح ساخته اند.^{۲۴} هسه در این رمان به همراه جمعی عازم شرق می شود. این جست و جو از کوهستانها و دره ها شروع می شود و گسترش می یابد محتمل

است که این مکان‌ها نشانگر آلب باشند. اما بیشتر به ذهن می‌رسد که چشم انداز درونی روح نویسنده را تصویر می‌کند. شرق همیشه سرزمین روح و منبع نور است.^{۲۵} در داستان سفر به شرق اساساً تأکید بر آرمانی است که فرد پی آن می‌رود. هسه در این داستان می‌تواند به کمک یک راهنما، معنایی در زندگی بیاید و سرانجام به خود خویشتن تحقق ببخشد و بالاخره وی از نوعی آگاهی و بیداری برتر و حس دستیابی به هدف خود برخوردار می‌شود.^{۲۶}

حکمت اشراق بیشتر یک نظام فلسفی است تا عرفانی

ممکن است در باب حکمة الاشراق چنین مسئله مطرح شود که: فلسفه دانشی است که بنیاد آن بر تعقل و به کارگیری شیوه‌های منطقی نهاده شده است، لیکن آنچه ما در حکمة الاشراق شاهد آن هستیم عبارت است از استفاده گسترده و صریح شیخ اشراق از منابع متعددی مانند شهود، قرآن، حدیث، اساطیر و... حال بر این اساس آیا می‌توان به واقع حکمت اشراق را "فلسفه" نام نهاد؟ و آیا درست است که آن را یک "نظام فلسفی" قلمداد کرد؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت که ملاک فلسفی بودن یک دستگاه متابعت آن از شیوه‌های صوری و مادی منطقی می‌باشد، هر چند که منابع تغذیه آن مختلف و متعدد و خارج از این چارچوب منطقی باشند. محصول تلاش معرفتی شیخ اشراق با این ملاک سازگار می‌باشد. چرا که شیخ اشراق در آثار خود و حتی کتاب حکمة الاشراق در راستای همین ملاک قدم برداشته است و از اینرو کوشش معرفتی او کاملاً صبغۀ فلسفی دارد و می‌توان آن را به عنوان یک دستگاه فلسفی تلقی کرد و نیز آن را همانند دیگر نظام‌های فلسفی در افق فلسفه فهم کرد.

فلسفه اشراق، فلسفه مستقل ایرانی

هر چند سهروردی در تدوین فلسفه خویش، حکمت اشراق، از منابع متعددی سود برده است و از طرف دیگر این فلسفه یک فلسفه سازمان یافته نمی‌باشد و از نظم و استحکام آثار فیلسوفانی چون ابن سینا برخوردار نیست، لیکن نمی‌توان و نباید این فلسفه را نوعی فلسفه التقاطی قلمداد نمود. سهروردی با طرح روش ویژه در پژوهش‌های فلسفی، طرح اصول موضوعه خاص خود، بیان براهین جدید، ارائه مسائل نو و... در حکمت اشراقی خود، حداقل، خمیرمایه و زمینه یک فلسفه مستقل را تحقق بخشیده است و گام‌های مؤثری در

این وادی برداشته است و اگر دچار مرگ زودرس نمی‌شد، دستگاه فلسفی خود را به کمال می‌رساند و وجوه مستقل آن را گسترده‌تر و آشکارتر می‌ساخت.

سهروردی و ایران‌دوستی

ایران‌دوستی و مهر این سرزمین کهن آیین مانع از آن نبوده است تا عقیده سهروردی دربارهٔ یگانگی و وحدت ذاتی فلسفه سست گردد. او بین حکمای ایرانی و حکمای غیر ایرانی تفاوت نمی‌بیند و به همان اندازه که برای حکمای ایران قدیم احترام قائل است، برای حکمای یونان قدیم نیز احترام قائل می‌باشد. بسیاری از حکما و فلاسفه‌ای که نام آنان در آثار سهروردی به احترام ذکر شده اهل یونان قدیم بوده و برخی از آنان نیز به سرزمین مخصوصی وابسته نمی‌باشند. تأکید و تکیه کلام سهروردی به هیچ وجه روی نژاد و قومیت نیست و صرف آنها را ملاک فضیلت و برتری به شمار نمی‌آورد. تجلیل سهروردی از حکمای سابق از این روی است که آنان را سالک طریق حقیقت می‌داند. سهروردی داستان‌های ایران‌باستان و حکمت و عرفان قدیم را در لوای معنی باطنی قرآن مجید تفسیر می‌کند. وی داستان‌های حکیمانۀ قدیم و سخنان مرموز و رازانگیز فلاسفه سابق را تعبیری از سرشت و سرنوشت حیرت‌انگیز انسانی دانسته است که حکمت و عرفان اسلامی نیز آن را مورد تأیید قرار داده است.^{۲۷} حکمت اشراق و آثار سهروردی بطور کلی، به لحاظ بنیادی، می‌تواند مبنایی باشد برای احیای میراث کهن ایران اعم از فلسفه یا لاهوت یا حکمت یا اساطیر، و چونان بخشی از میراث اسلامی که چندگانگی شیوه‌های متنوع تفکر و وحدت آنها را مطرح می‌کند.

علم، علم حصولی و علم حضوری

تعریف سهروردی از علم چنین است: تعقل یا علم همان حضور شیئی برای ذات مجرد از ماده است یا به عبارت دیگر عدم غیبت شیء برای ذات مجرد از ماده می‌باشد و این تعریف اتم است چراکه هم شامل ادراک ذات است و هم ادراک غیر.^{۲۸} علم مثالی یا حصولی قسمی از علم است که در آن مدرک صورتِ مدرک را بخویشتن می‌پذیرد.^{۲۹} قسم دوم از علم، علم حضوری است. علم حضوری عبارت از درک غیرمثالی یک شیء. آنگاه که چیزی نه از راه مفهوم بلکه تنها با ذات و واقعیت خود نزد عالم مجرد حاضر باشد، دانش ما حضوری خواهد بود.^{۳۰}

اثبات علم حضوری انسان به ذات خود

از جمله علوم حضوری، علم حضوری به ذات خود و نفس خود است. مهمترین مسئله‌ای که در این مقام مطرح است همین است که از کجا که این علم به ذات یک علم مفهومی و تصویری و حصولی نباشد؟ در پاسخ به این پرسش و نظایر آن سهروردی دلایل متعددی را بیان می‌کند. یکی از ادله او چنین است: هر صورت و مفهومی که فی‌نفسه در نظر گرفته شود از جهت ذات خود بگونه‌ای است که قابل صدق برکثیرین است و به اصطلاح کلی است و هیچگاه از جهت ذات خود مانع شرکت مصادیق متعدد نیست. از طرف دیگر مادر ادراک فراست و نفس خود، خود را به گونه‌ای می‌یابیم که به هیچ وجه قابل صدق برکثیرین و کلی نیست، بلکه یک واحد شخصی و فردی است. آن صورت و مفهوم "من" نیز که درک می‌کنیم، اوصاف مفاهیم را دارد و از این رو کلی است. لیکن ادراک ذات و خود نفس چنین حالتی ندارد. پس انسان واجد علمی غیرمثالی و غیرمفهومی است که همان علم حضوری به ذات خود است.^{۳۱}

علم حضوری به خود محور علم و آگاهی

در نزد سهروردی آنجا که انسان خود را می‌یابد و با عنوان "من" به خویشتن خویش اشاره می‌کند، هر چیز دیگر جز من بیگانه بشمار می‌آید. هر چیزی که با من بیگانه است ناچار باید "او" یا "آن" باشد. در مشهد من حتی صورت ادراکی من نیز او یا آن بشمار می‌آید. به همین جهت است که خودآگاهی، محصول علم حصولی و مفهومی نبوده و صور ادراکی و... توانایی وصول به این مقام را دارا نمی‌باشند. پس از آنکه علم حضوری انسان محقق شد باید افزود که این خودآگاهی حضوری کانون هرگونه معرفت به شمار می‌آید بدین معنا که ادراک و آگاهی اساساً حضور مدرک، اصم از ذات شیء یا مثال شیء، برای نفس است. سهروردی می‌گوید آنچه در ادراک کفایت می‌کند همانا حصول ذات اشیا برای نفس و یا حصول امری است که نفس نسبت به آن تعلق حضوری خاصی دارد.^{۳۲} به عبارت دیگر تا ادراکات و صور مفاهیم در مشهد "من" قرار نگرفته و تحت التفات و توجه او درنیابند، ادراکی برای انسان حاصل نتواند شد. به نظر می‌رسد بتوان گفت که محور دانش و آگاهی، خود نفس انسانی است و آگاهی هنگامی حاصل می‌شود که اولاً معلوم در نزد نفس حضور داشته باشد و ثانیاً نفس نسبت به آن التفات و توجه کرده باشد.^{۳۳}

شدت و ضعف علم حضوری

از نظر شیخ اشراق علم حضوری دارای شدت و ضعف است و هر نفس و ذات مجرد به اندازه تجرد خویش به ادراک ذات و آنچه از او غایب است نایل می‌شود. درک ذات و آنچه از او غایب است دارای شدت و ضعف می‌باشد و هر مقدار بر درجه تجرد موجودی افزوده گردد، آگاهی حضوری او نیز افزون می‌گردد.^{۳۴}

ملاک و اقسام علم حضوری

سهروردی امور متعددی را به عنوان ملاک علم حضوری بیان داشته است که عبارتند از: ظهور برای عالم، احاطه و تسلط عالم بر معلوم، اضافه اشراقیه معلوم نسبت به عالم، عدم حجاب مادیت بین عالم و معلوم (در مورد انسان). با توجه به این مقالها و ضوابط، او به اقسام مختلفی از علم حضوری اشاره کرده است که عبارتند از: علم حضوری به خود یا من، به قوای خود، به بدن، به صور مثالی یا علمی، علم حضوری علت به معلول و مجردات نسبت به همدیگر.^{۳۵}

تفاوت علم حصولی و حضوری

در باب تفاوت این دو علم باید گفت: نخست این که از نظر شیخ سهروردی دانش حصولی ظهور مثال یا صورت شی نزد عالم مجرد است ولی علم حضوری ظهور و حضور ذات و خودش نزد آن است. دوم اینکه علم حصولی به علم حضوری برمی‌گردد و نه بالعکس. بدین معنی که برای تحقق دانش حصولی و مفهومی نیز باید این صور و مفاهیم در نزد نفس حاضر و حاصل باشند تا علم حصولی به واقعیات اشیای خارج از نفس تحقق یابد. خلاصه برای درک اشیاء، نفس باید یک فعالیت حضوری انجام دهد. سوم این که در دانش حصولی و مثالی مسأله مطابقت و انطباق با اشیاء مطرح است ولی در علم حضوری مسأله مطابقت معنا ندارد و تحقق پیدا نمی‌کند.^{۳۶}

اقسام علم حصولی

علم حصولی به دو قسم تصدیق و تصور تقسیم می‌شود. قضیه قولی است که امکان صدق و کذب در آن باشد. هر قضیه (حملی) از سه جزء تشکیل می‌شود. موضوع، محمول و نسبت بین آن دو (رابطه). تصور علمی است که در آن نسبتی موجود نباشد و صدق و کذب‌پذیری

در آن مطرح نباشد.^{۳۷} از طرف دیگر معارف حصولی در تقسیم دیگر دو دسته می‌باشند: نخست معارف فطری، آنچه از طریق تنبیه یا خطور در دل و یا کشف و شهود معلوم گردد. دوم غیر فطری که معلوم بودن آنها منوط است به متهمی شدن آنها به فطریات.^{۳۸}

اقسام تصور

معنایی که فی‌نفسه و در ذات خود صلاحیت مطابقت بر کثیرین را دارد آن را معنای عام (کلی) می‌نامیم و لفظی را که بر این معنا دلالت کند لفظ هام است. مفهومی که در ذات آن شرکت‌پذیری متصور نباشد (بر کثیرین مطابقت نکند) آن را معنای شاخص (یا جزئی) می‌گویند و لفظی که بر این معنا دلالت کند لفظ شاخص نامیده می‌شود.^{۳۹}

ادراکات حواسی ظاهری و باطنی و تفاوت بامشاء

حواس ظاهری پنج حس می‌باشند: لامسه، ذائقه، شامه، سامعه، باصره.^{۴۰} حواس باطنی نیز بدین ترتیب است: حس مشترک، خیال، وهم، متخیله، حافظه. حامل این قوا روح حیوانی است که جسمی لطیف است و نور اسفهد یا روح و نفس ناطقه نیز بواسطه این روح لطیف حیوانی در برزخ‌ها یا اجسام تصرف می‌کند و آنها را درمی‌یابد. ادراکات حواس ظاهری و باطنی جزئی هستند.

تفاوت شیخ اشراق با مشاء در این است که او اولاً معتقد به انحصار حواس باطنی در پنج مورد نیست و امکان حواس باطنی دیگری را منتفی نمی‌داند. ثانیاً مشاین معتقدند که متخیله قوه دراک نیست بلکه وظیفه او از قبیل فعل است که همان ترکیب و تفصیل می‌باشد نه انفعال که همان انطباق صور و ادراک است. در مقابل سهروردی معتقد است که متخیله مدرک نیز هست چرا که خود مشاین ادراک را حصول صورت نزد مدرک می‌دانند و این تعریف در مورد متخیله نیز صادق است. از طرف دیگر تا متخیله صورتی را درک نکنند چگونه می‌تواند عمل ترکیب یا تفصیل را انجام دهد؟ ثالثاً برخلاف مشاین، وهم و خیال و متخیله در واقع و نفس‌الامر شیء واحدی بشمار می‌آیند و اختلاف میان آنها جز یک امر اعتباری چیز دیگری نیست، این شیء یا قوه واحد به اعتبارات مختلف دارای نام‌های متفاوت است.^{۴۱}

اقسام تصورات عقلی یا کلی

اوصاف یا تصورات کلی یا عقلی بر دو دسته کلی تقسیم می‌شوند که عبارتند از عینی و ذهنی.^{۲۲} صفات عینی معمولاتی هستند که علاوه بر صورتی در عقل وجود خارجی دارند مانند سیاهی، سفیدی، حرکت. و صفات ذهنی، معمولاتی هستند که وجود آنها در خارج نباشد مگر همان وجود آنها در ذهن و آنها را بجز در ذهن وجودی نباشد [مانند صفت امکان].^{۲۳} سهروردی این مفاهیم را با عنوان معقولات ثانی نامیده است. وی در آثار متعدد خود اوصافی را برای معقولات ثانی یا اعتباریات ذهنی برشمرده است که می‌تواند به عنوان ملاک تمایز بین این نوع معقولات با معقولات عینی یا صفات عینی به شمار آید، این ویژگی‌ها را در اینجا ما بطور اختصار ذکر می‌کنیم:

۱. معقولات ثانی. تنها در ذهن، زاید بر ماهیت بوده و بر آنها اضافه می‌شوند.^{۲۴}
 ۲. حدی ندارند جز همان حقایق عینی که بر آنها مترتب می‌شوند.^{۲۵}
 ۳. فقط در ذهن موجودند.^{۲۶}
 ۴. در خارج دارای ذوات عینی نیستند.^{۲۷}
 ۵. اجزاء ماهیت عینی نیستند.^{۲۸}
 ۶. اموری هستند که از وقوع آنها و تحقق آنها در خارج، تکرار نوع آنها لازم می‌آید.^{۲۹}
 ۷. مفاهیم اعتباری عقلی، اعم از مفاهیم دیگر هستند.^{۵۰}
 ۸. قابل حمل بر امور متعدد می‌باشند.^{۵۱}
 ۹. بطور مستقل در خارج وجود ندارند.^{۵۲}
 ۱۰. قابل اشاره حسی نمی‌باشند.^{۵۳}
 ۱۱. هر صفتی که انفکاکش از موضوعش ممتنع باشد، اعتباری است یعنی موضوع این صفات ممکن نیست بدون این صفات موجود باشد.^{۵۴}
- به یقین صفات یا مفاهیم عینی، ویژگی‌هایی مقابل اوصاف فوق را خواهند داشت.
- سهروردی در آثار متعدد خود با تحلیل مفاهیم، به بخشی از اعتباریات عقلی یا معقولات ثانی اشاره کرده است. این مفاهیم عبارتند از: وجود، وحدت، شیئیت، حقیقت، امکان، مقدار، وجوب، نهایت، لانهایت، ماهیت، صورت، عرضیت، کلی، جزئی، عموم و خصوص، جنس و فصل، جوهریت، امور بسیط، عدد، اضافات، سکون، هیولی و....^{۵۵}
- این فیلسوف در باب این مفاهیم می‌نویسد: اعتبارات و جهات عقلی بسیاری از مردم را دچار تشویش و سردرگمی ساخته است. دسته‌ای این مفاهیم اعتباری را اموری زاید بر اشیا

دانسته و آنها را در عالم خارج موجود می‌دانند. گروه دیگر معتقدند که این دسته از مفاهیم از جهت مفهوم خود زاید بر ماهیات می‌باشند ولی برای آنها صورت و ذاتی در عالم خارج وجود ندارد. دسته‌ای از عوام نیز وجود دارند که می‌گویند این مفاهیم اعتباری عقلی نه در ذهن و نه در عین زائد بر ماهیتی که بر آن ماهیات اضافه می‌شوند، نیستند. آنگاه شیخ اضافه می‌کند که نظر گروه دوم معتبر است.^{۵۶}

نمودار دیدگاه معرفت‌شناسی شیخ اشراق

به نظر می‌رسد می‌توان با توجه به مجموعه سخنان شیخ در مورد اقسام ادراکات و معارف انسان، نظری را چنین به تصویر کشید:



نحوه و کیفیت تحقق اقسام ادراکات در انسان

الف - ادراک حسی

شهاب‌الدین سهروردی در مبحث ادراک حسی بیشتر در مسئله رؤیت و ابصار تأمل نموده است. وی در ابتدا نظریه خروج شعاع از چشم و نظریه انطباق و نقش بستن صور اشیا در چشم را نقد و آنگاه نظر خود را بیان داشته است.^{۵۷} حاصل سخن او را می‌توان چنین تقریر کرد: صورت‌هایی که در چشم، آینه و تخیل وارد می‌شوند (به ویژه صور بزرگ) با هم وضیعت مشابهی دارند بدین معنی که هیچ کدام از آن صورت‌ها در خود چشم یا آینه و یا تخیل منطبق نمی‌گردند (به علت عدم انطباق کبیر بر صغیر). از طرف دیگر شیخ معتقد است که این صور در مغز و هوا و... نیز تحقق ندارند. به علاوه صور آینه‌ای و تخیلی نزد او همان کالبدها و صور عینی مثالی هستند. از این رو باید نتیجه گرفت صور بینائی نیز که در چشم و مغز و هوا و... تحقق نداشته و همانند صور آینه‌ای و خیالی هستند، چیزی جز همین صور معلق عینی مثالی نمی‌باشند. در تعریف ابصار از نظر شیخ باید گفت ابصار، اشراق حضوری نفس به قوه باصره است که از مجرای این قوه به رؤیت صور عینی مثالی نائل می‌آید. بیننده واقعی در عمل ابصار نور اسفهد یا نفس انسانی است. در عین ابصار علاوه بر اشراق حضوری نفس که عامل اساسی عمل ابصار است، شرایطی نیز برای حصول آن لازم است از قبیل رؤیاری و مقابله با شیئ، عدم حجاب بین بیننده و شیئ و وجود نور و روشنایی و... پس می‌توان گفت از نظر شیخ شهاب‌الدین، ابصار یعنی رؤیت صورت‌های مثالی با اعداد و زمینه‌سازی شرایط ابصار. این فرایند را می‌توان در مورد دیگر ادراکات حسی نیز تعمیم داد و گفت، از نظر سهروردی ادراک حسی حاصل مشاهده صورت‌های مثالی در عالم مثال است.^{۵۸}

ب - ادراک خیالی

صور خیالی منطبق در خیال نمی‌باشند بلکه این صور در واقع عبارت از کالبدها و ابدان معلق در عالم مثال می‌باشند که آنها را محل جسمانی نمی‌باشد. این ابدان و صور معلق عینی مثالی مظاهری دارند، هر چند که در خود آن مظاهر واقع نمی‌باشند. مظهر صورت‌های خیالی، تخیل انسان می‌باشد. در واقع خیال آینه نفس است که به وسیله آن صورت‌های مثالی مورد مشاهده قرار می‌گیرند.^{۵۹} پس تخیل انسان جز

مشاهده و درک حضوری صور خیالی در عالم مثال چیز دیگری نمی‌باشد. به طور خلاصه باید گفت ادراک خیالی همان اشراق حضوری نفس با قوه خیال است که از طریق آن به مشاهده صور عینی مثالی نائل می‌آید، هنگامی که خود شی در برابر حواس انسان قرار نگرفته باشد و از حواس انسان غایب باشد. این نکته را نیز باید افزود که قوای انسان و از جمله قوه خیال، عوامل زمینه‌ساز و مستعدکننده برای ظهور صور مثالی هستند.

دلایلی بر نحوه ادراک خیالی

شیخ برای این نحوه از ادراک خیالی دلیلی اقامه کرده است که بدین ترتیب قابل تقریر است:

۱. ما دارای صورت‌های خیالی بسیار بزرگی (مانند آسمان، کوه و...) هستیم.
۲. این صور خیالی از چند حالت نتوانند خارج بود: یا منطبع در چشم‌اند یا منطبع در جرم مغز هستند و یا منطبع در خیال هستند که در مغز جای دارد (در بطن اوسط مغز). همه سه حالت مذکور باطل است. چرا که لازمه آن یعنی انطباع کبیر بر صغیر امری محال است.
۳. این صور خیالی در عالم حسی و جسمانی هم نیستند چرا که در این صورت باید همه بتوانند این صور را ادراک و حس نمایند کنند. در حالی که چنین نیست.
۴. این صور عدم محض نیز نمی‌باشند چرا که دارای آثار عینی از قبیل شکل، رنگ، مقدار و غیره هستند و علاوه بر آن قابل درک هستند و ادراک می‌شوند. پس موجودند نه معدوم.
۵. صور خیالی در عالم عقل نیز نمی‌باشند (اعم از عقول طولی یا عرضی) چرا که عقول و انوار عاری از ویژگی‌های جسمانی هستند.

پس این صور در عالم خاصی به نام عالم مثال موجود هستند.^{۶۰}

لازم به ذکر است که این استدلال از طرفی کیفیت ادراک خیالی را روشن می‌سازد و از طرف دیگر وجود عالم خاصی به نام عالم مثال را به اثبات می‌رساند. نیز باید افزود همین استدلال را می‌توان در مدرکات حسی دیگر به کار برد (با این شرط که از نظر شیخ رؤیت و مشاهده برای "نفس" حاصل می‌شود و صورتی که نزدیک نفس است هیچ‌گاه مشهود نفوس دیگر نبوده و یا در عالم جسمانی و طبیعی وجود پیدا نمی‌کند) صور حسی تنها در حوزه نوراسفهدی حضور می‌یابند.

ج - ادراک عقلی

از نظر سهروردی ادراک عقلی با تکیه و استناد بر مثل نوری یا ارباب اصنام و عقول مجرد حاصل تواند شد. موضوع شناخت در ادراک عقلی، امور محسوس نیست که عقل از آنها صورت‌هایی را تجرید کند بلکه تأمل در محسوسات و... سبب آمادگی نفس برای اشراق حضوری نسبت به ارباب انواع است. ادراکات عقلی انسان با مدد نفس و حضور اشراقی نفس نسبت به آنها حاصل می‌گردد.^{۶۱}

حقیقت و خطا، وصف مفاهیم یا احکام

از نظر شیخ اشراق تا زمانی که ما معقول یا معقولاتی را بدون حکم در نظر بگیریم هرگز نمی‌توان در این مقام به اثبات یا نفی پرداخت و نمی‌توان گفت که این مفاهیم مثبت هستند یا منفی. به عبارت دیگر اثبات محمول برای موضوع یا نفی آن و حقیقت و خطا بودن معقولات هنگامی محقق خواهد شد و معنی خواهد داشت که در مقام "حکم" قرار بگیریم. پس باید گفت که حقیقت و خطا بودن ادراکات مربوط به احکام است نه مفاهیم.^{۶۲}

ملاک صدق و کذب قضایا و احکام

با توجه به تقسیم‌بندی صفات و محمولات از نظر سهروردی می‌توان گفت که دارای دو دسته از قضایا خواهیم بود. این قضایا را می‌توان "قضایای متعارف" و "قضایای اعتباری" نامید. قضایای متعارف قضایایی هستند که موضوع و محمول آنها امری موجود در خارج و محسوس باشند. مانند این دو قضیه که: "انسان یکی شهروند است"، "انسان کلی است". نحوه صدق این دو دسته از قضایا متفاوت است. در قضایای متعارف پس از آن که موضوع محسوس را واجد محمول یافتیم، نسبت و رابطه را میان آنها اعتبار می‌کنیم و حکم می‌کنیم به این که موضوع، محمول است. در قضایای اعتباری که محمول قضیه نامحسوس می‌باشد چنین نیست که چون راجع به امور متعین و مستقل و محسوس نیستند پس می‌توان آن محمولات را به هر ماهیتی که بخواهیم حمل کرد و آنگاه آن قضیه‌ها را صادق دانست. بلکه این محمولات تنها بر موضوعاتی حمل می‌گردد که صلاحیت حمل این نوع از محمولات را داشته باشد. صلاحیت موضوعات نیز با تحلیلات عقلی روشن می‌گردد، پس وجود صلاحیت در موضوع نسبت به محمول ملاک صدق این نوع از قضایا است. برای مثال در قضیه "انسان ممکن‌الوجود است" عقل با تحلیل مفهوم و ماهیت انسان به این نکته می‌رسد

که انسان از حیث ذات خود نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. پس انسان بماهوانسان، هم امکان وجود دارد و هم امکان عدم و بنابراین می‌توان گفت انسان ممکن‌الوجود است. از آنجا که موضوع صلاحیت عقلی برای حمل محمول بر آن را دارد چنین قضیه‌ای صادق است.^{۶۳}

حدود معرفت بشری

سهروردی معتقد است اصولاً ذاتیات و اجزاء ذاتی چیزها و آنچه در ماهیت و یا خارج از آن می‌باشد و امتیاز هر یک از دیگری، قابل شناختن نمی‌باشد و به طور کلی هیچ امری به‌کنه شناخته نمی‌شود تا اجزاء داخلی و یا خارجی آن از یکدیگر ممتاز گردد و آدمی بدان حد از دانش نمی‌رسد که دریابد چه چیزی داخل در ذات است و چه چیزی خارج از ذات و از همین جهت است که در دانش‌های آدمی شکوک و نقوض و ایرادات بسیار است. به این ترتیب تعریف به ذاتی چگونه ممکن است؟ آنچه را از تعریفات به عنوان تعریف حدی آورده‌اند درست نیست و تعریف و شناساندن و شناسایی چیزها تنها به لوازم و عوارض محسوس از آنها است که موجب ویژگی و امتیاز هر یک از چیزها از جز آن دگر می‌گردد و بس. بدین ترتیب شیخ خود تعریف به حد را مردود می‌داند و همه جا نام رسم را می‌برد نه حد را.^{۶۴}

منطق‌شناسی

سهروردی دریاب منطق نیز نکته‌ها و مطالب قابل توجهی را مطرح ساخته است. در اینجا به برخی از آراء وی در این باب اشاره می‌شود.

تحلیل مسأله تناقض

سهروردی در باب اصل تناقض که بنیاد و اصل اساسی منطق می‌باشد معتقد است که شاخص نفسی تقابل ایجاب و سلب است که این خود نشأت گرفته از تقابل وجود و عدم در عالم خارج است. تقابل ایجاب و سلب هم در مورد مفردات جاری است مثلاً وقتی که می‌گوییم سفید بودن و لا سفید بودن، و هم در مورد قضا یا صادق است. سهروردی می‌گوید دو قضیه متقابل از آنجهت که قضیه به شمار می‌آیند متقابل نمی‌باشند، تقابل میان دو قضیه به موضوع آنها نیز منسوب نمی‌باشد بلکه آنچه موجب تقابل میان دو قضیه می‌گردد جز

ایجاب و سلب نسبت آن، نسبت به شی واحد، نمی باشد. مانند وقتی که می گوئیم زید سفید است و زید سفید نیست. در این دو قضیه بین ثبوت نسبت سفیدی به زید و عدم ثبوت نسبت سفیدی به زید (ایجاب و سلب نسبت) تقابل وجود دارد و متناقضین هستند.^{۶۵}

نقد قاعده مشایین در باب تعریفات

مشایین در تعریف هر چیزی دو امر را مسلم دانسته اند یکی جنس است و دیگری فصل یا ذاتی اعم و ذاتی اخص. سهروردی طی دلایلی اثبات می کند که به دست آوردن ذاتیات و تعریف حدی اشیا ممکن نیست. بدین دلیل که:

الف. مشایین معتقدند کشف مجهول با معلومات پیشین میسر است و از این رو ماهیتی که مجهول است با رجوع به دانسته های روشن پیشین قابل تعریف است. حال باید گفت در برخورد با مجهول چند حالت متصور است: یا ذاتیات مجهول قبل از مواجهه با ماهیت مجهول برای ما ناشناخته است که در این صورت امر مجهول ناشناخته خواهد ماند. یا ذاتیات را در چیز دیگری شناخته ایم در اینصورت این ذاتیات مانند فصل از آن شی دیگر بوده و ناظر به ذاتی خاص این حقیقت نخواهد بود. و بالاخره یا ذاتیات را از راه حس درک می کنیم که این حالت نیز ممکن نیست چرا که ذاتیات قابل درک حسی نیست.

ب. به فرض تعریف چیزی با ذاتیات هیچ گاه نمی توان مطمئن شد که تمام ذاتیات شی گفته شده است و ذاتی دیگری قابل احصا نیست.^{۶۶}

لازم به ذکر است که نقد سهروردی در این مبحث، ناظر به مقام اثبات و شناخت جنس و فصل و ذاتیات اشیا است و با دلایل خود امکان شناخت ذاتیات را منتفی می داند. لیکن باید این نکته را نیز افزود که از آنجا که مشایین ریشه جنس و فصل را عبارت از ماده و صورت خارجی می دانند (به نحو لابشرط)، و سهروردی در بحث مقولات، معقوله بودن ماده و صورت را نمی پذیرد از این رو باید نتیجه گرفت که سهروردی جنس و فصل را در مقام ثبوت نیز نمی پذیرد و جایگاهی نفس الامری و عینی برای آنها قائل نیست.

تقسیم قضایا

یکی از تقسیماتی که در باب قضایا در منطق مطرح می شود، تقسیم قضایا براساس موضوع آنها می باشد. در این حالت قضایا را به چهار قسم شخصی، طبیعی، مهمله و محصوره تقسیم می کنند. سهروردی در بیان اقسام قضایا تنها به سه قسم آنها یعنی شخصی، مهمله و

محصوره پرداخته و این سه قضیه را پذیرفته است.^{۶۷}

اعتبار صرف قضیه محصوره کلیه (محیطه)

سهروردی تنها قضیه معتبر را قضیه محصوره کلیه می‌داند. چرا که قضیه شخصی (شاخصه) و مهمله (مهمله مُغَلَطَه) را نمی‌توان در علوم حقیقی بکار برد. قضیه جزئی (مهمله جزئیه) نیز دارای نوعی اجمال و ابهام است. مثلاً در جزئی «بعض حیوان سخن‌گر است»، موضوع یعنی «بعض حیوان» دارای بعض‌های بسیاری است و دارای ابهام است و اجمال. و از این رو این دسته از قضایا نیز در علوم کاربردی نخواهند داشت. از طرف دیگر اگر چنان‌که بخواهیم از چنین قضایایی رفع ابهام و اجمال نماییم به قضایای کلیه تبدیل خواهند شد. برای مثال برای رفع ابهام از «بعض حیوان» می‌توان «هر انسان» را به جای آن قرارداد چرا که «بعض حیوان» در قضیه مذکور شامل تمام انسان‌ها می‌گردد نه بعض انسان‌ها. پس می‌توان گفت: «هر انسانی سخن‌گو است» و این عیناً یک قضیه کلیه است. سهروردی منکر کاربرد مطلق قضایای جزئی نیست بلکه آنها را در باب عکس و نقیض دارای کاربرد می‌داند.^{۶۸}

بازگشت قضایای سالبه به قضایای موجبه

سهروردی معتقد است که هرگاه حرف سلب از معنی اصلی خود تهی گشته و جزء موضوع یا محمول واقع شود صورت قضیه نیز تغییر پذیرفته و از حالت سلب به حالت ایجاب مبدل می‌گردد. برای مثال قضیه «انسان سنگ نیست» قابل تبدیل به قضیه «انسان ناسنگ است» می‌باشد. پس می‌توان گفت که اساساً قضایای سالبه قابل برگشت به قضایای موجبه است.^{۶۹}

«احتمال» در قضایا

در منطق می‌خوانیم که ماده قضیه (کیفیت نسبت میان محمول با موضوع در واقع و نفس الامر) بیش از سه صورت وجوب و امکان و امتناع را ندارد اما جهات قضایا (کیفیت نسبت میان محمول و موضوع در خود قضیه و یا در مرتبه تلقی و فهم انسان از قضیه) بیش از این‌ها است چرا که رابطه نفس‌الامری بین موضوع و محمول را می‌توان به صورت‌های مختلف دیگر از قبیل دوام، فعلیت و... نیز فهم و بیان کرد مثلاً می‌توان گفت «زمین در حال حرکت است دائماً» یا «انسان به کرة ماه می‌رود بالفعل» (تحقق محمول برای موضوع خواه در گذشته یا حال یا آینده).

سهروردی از جمله جهات به "احتمال" اشاره می‌کند و احتمال را نیز از اقسام جهات در قضایا به شمار می‌آورد. وی معنی درست احتمال را امکان ترددی می‌داند. امکان ترددی در مواردی می‌تواند صادق باشد که وجوب یا امکان و یا امتناع در مورد یک شیء برای انسان معلوم نباشد.

تفاوت احتمال با امکان خاص این است که پذیرفتن امکان خاص بدون برهان و بینه غیر معقول و ناروا می‌باشد به عبارت دیگر آنگاه که قضیه‌ای با جهت امکان خاص وصف می‌شود بدین معنی است که ما دلیل و شاهدهی برای امکان ذاتی آن داریم. مثلاً وقتی می‌گوییم "انسان ریاضیدان است بالامکان"، ما از طریق دلیل یا بینه می‌دانیم و حکم می‌کنیم به امکان ذاتی که انسان برای ریاضیدان شدن دارد. ولی احتمال یا امکان ترددی در مقابل اعتقاد جازم قرار می‌گیرد نه وجوب و امتناع. در مورد این امکان ترددی می‌توان به عدم وجود برهان برخلاف آن اکتفا نمود ولی پذیرفتن آنچه در مقابل وجوب و امتناع قرار گرفته خود نیازمند برهان می‌باشد. به عبارت دیگر هرگاه ما در قضایایی علاوه بر آن که دلیلی بر اثبات آنها نداشته باشیم، دلیلی نیز بر رد آنها و برخلاف آنها نداشته باشیم، این نوع قضایا، قضایای احتمالی هستند و می‌توانند با جهت امکان ترددی یا امکان احتمالی وصف شوند. برای مثال وقتی گفته می‌شود موجودات زنده‌ای در جهان وجود دارند که با امکان احتمالی شرایط تشکیل حیات آنها با موجودات زنده روی زمین متفاوت است این قضیه‌ای ترددی است. البته باید افزود که این نسبت از نظر فلاسفه حاکی از کیفیت واقعی نسبت در جهان خارج نمی‌باشد زیرا مقام ثبوت با تردد و احتمال سازگار نمی‌باشد و آنچه در خارج واقعیت دارد ضرورت است و بس.^{۷۰}

ارجاع تمام قضایای موجهه بر یک قضیه ضروریه

سهروردی با جزو محمول قراردادن جهات قضایا، همه آنها را به یک قضیه ضروریه که آن را قضیه بتانه (قطعیه) می‌نامند، ارجاع می‌دهد. مراحل این ارجاع را طی مثالی می‌توان چنین برشمرد:

۱. قضیه موجهه: انسان موجود است بالامکان.

۲. ادغام جهات قضایا در خود قضیه یا جزو محمول قراردادن آن: انسان ممکن‌الوجود است.

۳. بررسی کیفیت نسبت محمولات جدید به موضوعات و وصول به کیفیت نسبت

ضرورت: انسان ممکن الوجود است بالضروره.

این سه گام در مورد ضرورت و امتناع نیز تکرار می شود.^{۷۱}

مسأله استقراء

از نظر شیخ اشراق استقراء عبارت از حکم کلی است که از طریق آنچه در بررسی جزئیات زیاد یافت می شود، حاصل می گردد. به بیان دیگر حکم استقرایی حکمی کلی است که حاصل بررسی در جزئیات بسیار یک کلی است. بنابراین تعریف هر استقراء عینی و خارجی که در حیطة دانش و تلاش بشری روی می دهد، حاصل بررسی جزئیات بسیار است و نه تمام جزئیات و از این رو باید گفت بر این اساس استقراء تنها در قالب ناقص آن مورد قبول سهروردی است و استقراء تام خودبخود، بنا به تأکید وی بر این تعریف، منتفی است. استقراء در حالت ناقص خود دارای دو قسم است. نخست استقرایی که متوجه و مربوط به جزئیات یک نوع واحد باشد. به عبارت دیگر استقرایی که در حیطة افراد یک نوع صورت بگیرد مانند وقتی که می گوئیم، "هرگاه سر انسانی قطع گردد حیات او از بین می رود". این یک حکم استقرایی کلی در مورد نوع واحد انسان است که از بررسی جزئیات آن مانند حسن و حسین و... حاصل آمده است. دوم استقرایی است که در مورد انواع مختلف صورت می گیرد مانند این حکم که "هر جانوری و حیوانی در هنگام غذا خوردن، فک زیرین او حرکت می کند" این یک حکم استقرایی کلی است که در مورد انواع مختلف می باشد از قبیل: اسب، انسان و....

در باب چگونگی و کیفیت استقراء نیز باید گفت که ابتدا ما جزئیات و موارد بسیاری را مشاهده می کنیم و آنگاه حکم کلی را به استناد آنها صادر می کنیم. خلاصه اینکه استقراء صرفاً در صورتی مفید یقین است که افراد و جزئیات مورد بررسی از یک نوع باشند. نه اینکه همه افراد یک نوع به طور کامل و تمام به استقراء در آیند.^{۷۲}

همانگونه که ملاحظه شد، در نظر سهروردی احتمال صرفاً یک امر ذهنی است و جهان خارج جهان قطعیت و ضرورت است. در برابر قول سهروردی سخنان برخی از فیزیکدانان معاصر است که عدم قطعیت و احتمال یا عدم تعیین خصیصه عینی طبیعت است و صرفاً یک امر ذهنی و یا ناشی از محدودیت های علم بشری نیست. ایشان معتقدند که هیچ پیوند و ربط علی دقیق و ضروری بین رویدادهای مشاهده پذیر، مشهود و محقق نیست. گذشته و حوادث آن، صرفاً مجموعه ای از احتمالات را به آینده فرا می فرستد و فقط یکی از این بالقوه های

متعدد و احتمالات عینی می‌تواند متحقق شود. شاید چنین ربطی را بین رویدادها بتوان نوع ضعیفی از علیت نامید تا از ربط الزامی که نوع شدید علیت است متمایز باشد.^{۷۳}

هستی‌شناسی

محور و موضوع هستی‌شناسی شیخ‌اشراق "نور" می‌باشد و آراء و نظرات او در باب هستی‌شناسی، حول محور "نور" می‌باشد. هستی‌شناسی شیخ‌اشراق را می‌توان در یک ترتیب منظم بدین صورت مورد بحث و بررسی قرار داد: مفهوم نور، حقیقت نور، مراتب حقیقت نور یعنی نورالانوار، انوار قاهره، عالم مثال.

مفهوم نور

شیخ‌اشراق در توصیف مفهوم نور نخست به ملاک بدهات از نظر خود می‌پردازد و آنگاه مفهوم نور را واجد این ملاک می‌داند. وی چنین می‌نویسد: "اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد آنگاه باید خود آن، ظاهر و آشکار باشد. و در عالم چیزی اظهر و آشکارتر از نور نیست پس بنابراین چیزی از نور، بی‌نیازتر نسبت به تعریف نیست."^{۷۴} نیز می‌افزاید: "هرگاه بخواهی برای مطلق نور ضابطه‌ای بیابی آن ضابطه این است که نور امری است که در حقیقت نفس خود ظاهر و ظاهرکننده موجودات دیگر بوده و آن فی‌نفسه ظاهرتر از هر چیزی است که ظهور زاید بر حقیقتش می‌باشد."^{۷۵}

در توضیح نظر سهروردی می‌توان گفت نور چیزی جز ظهور نیست همان‌گونه که ظهور نیز چیزی جز نور نمی‌باشد. ظهور چیزی نیست که بتوان آن را یک نوع حقیقت زاید بر ذات نور به شمار آورد زیرا اگر ظهور را صفت زائد بر ذات نور بشمار آوریم لازمه آن این خواهد بود که نور در مرحله ذات خود و با قطع نظر از صفت ظهور فاقد هرگونه ظهور بوده باشد. در حالی که نور به هیچ وجه و در هیچ مرحله فاقد ظهور نبوده و پیوسته هم خود روشن است و هم غیرخود را روشن می‌کند. مفهوم نور مانند مفهوم وجود یک مفهوم بدیهی است و بی‌نیاز از تعریف است چرا که اولاً وقتی چیزی ظاهر بالذات و مظهر للغير بوده باشد، ظاهرکننده‌ای برای آن نمی‌توان در نظر گرفت زیرا خودبخود ظاهر است. ثانیاً مسلم است که اگر چیزی از همه اشیا ظاهرتر باشد معرف و ظاهرکننده‌ای نخواهد داشت زیرا یکی از شرایط عمده و اساسی معرف این است که از شی مورد تعریف ظاهرتر و آشکارتر باشد و

می‌دانیم که ظاهرتر از مفهوم نور، نداریم.^{۷۶} اساساً برای درک دقیق مفهوم نور باید متوجه "ظهور" بود و نیز به خطا نباید ذهن ما در به کار بردن این مفهوم سراغ نور حسی برود. ظهور، مفهومی است بدیهی که عرض عریضی دارد و حتی شامل نور حسی نیز می‌گردد. برای مثال ظهور ذات یک موجود با شعور مانند انسان برای خود او یا ظهور و آشکارگی مفاهیم و صور علمی انسان برای او... از این قبیل است و در ذیل مفهوم ظهور قرار می‌گیرند. نیز در مورد نور حسی یا عارضی سهروردی می‌گوید ظهور انوار عارضی و حسی نیز به امری زائد بر آنها نمی‌باشد تا لازم آید فی‌نفسه خفی باشد و بلکه ظهور آنها نیز از ناحیه حقیقت ذات آنها می‌باشد و چنین نیست که نخست نوری حاصل گردد و سپس آن را ظهور و روشنایی عارض و ملازم شود تا این که لازم آید در حد خود، نور نباشد و در نتیجه چیزی دیگر او را ظاهر کند چرا که این امر محال است. و بلکه هر نور عارضی نیز خود ظاهر است و ظهور او عبارت از نوریت او می‌باشد و نه آن چنان است که توهم شده و گفته شده که نور آفتاب را بینایی ما ظاهر و روشن می‌کند، بلکه ظهور نور آفتاب عبارت از نوریت اوست. و حتی هرگاه همه مردمان و صاحبان حس نابود گردند نیز نوریت نور آفتاب تباه و محو و معدوم نخواهد شد.^{۷۷} بدین ترتیب نور حسی نیز از مصادیق مطلق نور و مطلق ظهور است. پس باید گفت که مفهوم نور و ظهور شامل گستره وسیعی از قبیل ظهور ادراکی (شهودی، ذهنی) و عینی می‌گردد. لازم به ذکر است که وصف ظهور برای نور حسی یک وصف تجربی در ردیف سرعت، انکسار، انعکاس و... نمی‌باشد و به تعبیر دیگر یک وصف محسوس نیست بلکه وصفی عقلی به شمار می‌آید^{۷۸} و در ردیف مفاهیمی از قبیل علت، معلول، ممکن و... می‌باشد.

نور و ظلمت

مقابل مفهوم نور، ظلمت است. پرسشی که در مورد این دو مفهوم اهمیت دارد این است که اساساً تقابل نور و ظلمت چه قسم تقابلی است؟ با توجه به نکاتی که پس از این عنوان خواهد شد می‌توان گفت تقابل این دو مفهوم نه از نوع تناقض است و نه از نوع عدم و بلکه تقابل نور و ظهور با ظلمت و عدم‌الظهور در زمره تقابل شیء با مرز خود می‌باشد یا به طور تشبیهی تقابل محتوا با شکل و قالب که مرز آن است. نور محتوای هستی است و ظلمت حد و مرز آن و قالب آن. پس این تقابل، تقابل جدیدی خواهد بود.

منشاء انتزاع مفهوم ظهور یا نور و عدم ظهور یا ظلمت

سهروردی در مورد منشاء انتزاع مفهوم ظهور بحث مستقلی را مطرح نساخته است لیکن از مفاد برخی از آراء او می‌توان به پاسخ این پرسش نائل آمد. می‌دانیم که سهروردی تأکید زیادی بر مسئله علم حضوری انسان به خود دارد و آغازگاه معرفت‌شناسی خود را چنین دانشی قرار داده است. و نیز سهروردی این نوع معرفت را مطمئن‌ترین و نزدیکترین نوع معرفت به انسان می‌انگارد. از طرف دیگر سهروردی در مورد علم حضوری نفس بخود تعبیر "ظهور" را به کار می‌برد و می‌گوید انسان از خود غافل نبوده و برای خود ظهور دارد. و بلکه ذات خود انسان عین ظهور است.^{۷۹} از این رو می‌توان منشأ انتزاع مفهوم ظهور را علم حضوری نفس به خود داشت. به بیان دیگر ظهور مفهومی نیست که از عالم محسوسات به ذهن برسد بلکه ذهن این مفهوم را در سایه علم حضوری نفس به خود که عین ظهور و آشکارگی است، بدست می‌آورد. ظلمت یا عدم ظهور نیز در حیطه علم حضوری قابل درک است. سهروردی می‌گوید که واقعیات زیادی هستند که برای ما همانند ذات ما، ظاهر نیستند و از ما پوشیده می‌باشند و این امر به نحو شهود درونی درک می‌شود. مانند برازخ یا اجسام که به هیچ وجه مانند ذات ما برای ما ظهور ندارند.^{۸۰}

مفهوم ظهور، عینی یا ذهنی

پیش از این در مبحث معرفت‌شناسی روشن شد که سهروردی مفاهیم را یا عینی می‌داند و یا ذهنی و معقول ثانی. حال باید دید مفهوم ظهور در کدام دسته از این مفاهیم جای می‌گیرد. این مفهوم را باید در زمره مفاهیم ذهنی یا معقولات ثانی و یا اعتباری عقلی قلمداد کرد. برای اثبات این مدعا برخی از اوصاف و ملاک‌هایی را که سهروردی در باب مفاهیم ذهنی برشمرده، در مورد مفهوم "ظهور" تطبیق می‌دهیم:

۱. محمول یا وصف ظهور امری زاید بر ماهیت خارجی نیست. همان‌گونه که خود شیخ می‌گوید "ظهور انوار عارضه به امری زائد بر آنها نباشد" یا می‌گوید: "تورا نرسد که بگویی ائیت یا ذات من چیزی است که ظهور لازمه آن است بلکه ائیت تو عبارت از نفس ظهور و نوریت است."^{۸۱} و این تنها ذهن است که در موطن خود بین شیئی و ظهور، تفکیک نموده و ظهور را زائد و غیر آن قلمداد می‌کند و بر آن حمل می‌کند مانند این که می‌گوییم: "وجود نفس من ظاهر است" یا "وجود انوار عارضه ظهور دارند". پس در عالم خارج ظهور عین وجود خارجی است و غیریت و زیادت آن تنها در ذهن حاصل می‌گردد.

۲. وصف ظهور دارای حد و جنس و فصل نیست. چنانکه خود شیخ نیز این مفهوم را روشن‌ترین و آشکارترین مفاهیم می‌خواند و چنین مفهومی فاقد تعریف حقیقی و جنس و فصل است.^{۸۲} این مفهوم ناظر به حد شیئی نیست تا جنس و فصل داشته باشد بلکه ناظر به صرف حقیقت شیئی است. تعریف و مفاد مفهوم ظهور همان شیئی خارجی و تمامیت وجود آن شیئی است. برای مثال وقتی می‌گوییم الف ظهور دارد. ظهور یعنی خود حقیقت عینی الف.

۳. در ازاء مفهوم ظهور ذات معینی وجود ندارد، به همان صورتی که در ازاء مفهوم انسان، درخت و... چنین افراد و ذواتی به طور عینی و معین تحقق دارند. وقتی می‌گوییم الف ظاهر است، چنین نیست که همان‌گونه که در ازاء مفهوم "الف"، ذات عینی مشخصی وجود دارد در ازاء مفهوم "ظهور" نیز، چنین ذاتی در کنار الف، محقق و موجود باشد همانند دو ذات عینی میز و سفیدی.

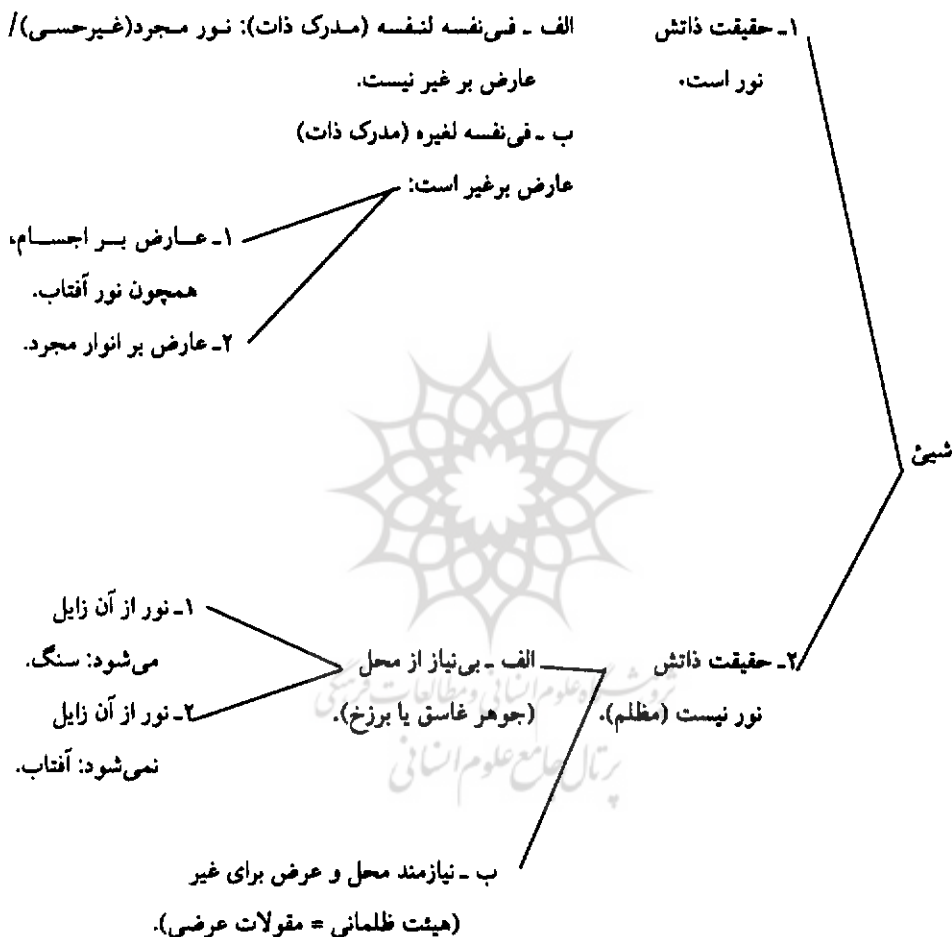
۴. مفهوم ظهور به گونه‌ای است که اگر برای آن وجودی معین و عینی فرض شود، دچار تسلسل خواهیم شد و باید وقوع واقعیات بی‌نهایتی را با فرض وجود عینی آن بپذیریم. بدین ترتیب که اگر ظهور در این قضیه "الف ظهور دارد" یا "الف ظاهر است"، وصفی عینی و ذاتی معین و موجود در کنار الف و زاید بر آن باشد آنگاه خود این وصف عینی یکی از موجودات و اشیا خواهد بود و از این رواز دو حال خارج نمی‌باشد یعنی یا نور است و ظاهر و یا ظلمت است و بدون ظهور. از آنجا که خود این امر ظاهر است و از طرف دیگر ظهور نیز یک شیئی عینی است می‌توان از این ظهور موجود ثانوی سؤال کرد که ظاهر است یا ظاهر نیست. و چون ظاهری باشد برای بار دیگر همین پرسش تکرار خواهد شد و همین طور سلسله‌وار این حالت تکرار خواهد شد.

۵. عمومیت و شمول مفهوم ظهور بیش از مفاهیمی از قبیل انسان و... است. ظهور مفهومی است که شامل ذات انسان، عقول طولی، عقول عرضی، انوار عارض، واجب‌الوجود و... می‌شود ولی مفهومی مانند انسان تنها شامل حسن و حسین... می‌گردد و نه اموری مانند عقول و... پس مفهوم ظهور علاوه بر این که شامل افراد انسان می‌شود، شامل غیر آنها از قبیل نورالانوار و... نیز می‌باشد.

۶. وصف ظهور را می‌توان بر امور متعددی حمل کرد. برای مثال بر واجب‌الوجود، عقول، ذات انسان و... چنان که می‌گوییم، نورالانوار ظاهر است. ذات انسان دارای ظهور است و....

تقسیمات نور

سهروردی تقسیمات متعددی برای نور انجام داده است. عمده تقسیمات وی را می توان در نمودار زیر نشان داد:^{۸۳}



مفهوم نور، متواطی یا مُشکک

متواطی مفهومی کلی یا عام است که صدق آن بر امور کثیر یکسان و یکنواخت می‌باشد، مانند مفهوم "چهار" که بر تمام موارد خاص خود به گونه‌ای یکسان و یکنواخت صادق می‌باشد. سهروردی این معنی را "عام متساوق" و هر یک از موارد جزئی و خاص آن را "شاخصه" نام گذاشته است. مشکک مفهومی کلی است که صدق آن بر موارد خاص خود یکسان نبوده و با تفاوتی که حاکی از نوعی نقص و کمال است، صورت می‌پذیرد، مانند مفهوم سفیدی که در مورد برف و دندان فیل و قند و... به گونه‌ای یکسان و متساوی صادق نمی‌باشد، سهروردی این معنی را عام "متفاوت" نام گذاشته است.^{۸۴}

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

حقیقت نور

پس از بیان مباحثی در مورد مفهوم نور و ظهور، به نکاتی در باب حقیقت نور پرداخته می‌شود.

اصالت نور یا ظلمت

مراد از اصالت در عنوان فوق به معنای "مبدئیت برای وجودات و هستی‌ها" است. پس می‌توان پرسش اصلی را چنین طرح کرد که آیا در دارهستی و عوالم وجود آنچه که مبدا پیدایش و تحقق موجودات می‌باشد و هستی آنها در گرو و امدار آن است، نور است یا ظلمت؟ به بیان دیگر نقش اصلی در دارهستی و در تمام مراتب وجود از آن نور است یا ظلمت؟ هستی داری چه به صورت بی‌واسطه یا با واسطه در گرو نور است یا ظلمت؟ از نظر سهروردی از آنجا که نور عین کمال و دارایی و فعلیت است و در مقابل، ظلمت عین نقص، نداشتن و فقدان می‌باشد، پس نور است که "مبداء و نظم بخش سراسر عالم وجود است و

این نور است که مبدئی وجودی است،^{۸۵} با توجه به این مسئله می‌توان به این نکته نیز توجه توجه داشت که نظام فلسفی سهروردی بیش از آنکه در بند پاسخ به پرسش از اصالت وجود یا ماهیت باشد، در صدد حل مسئله اصالت نور یا ظلمت می‌باشد و این پرسش است که باید در بررسی نظام فلسفی سهروردی مورد توجه قرار گیرد.

نفی ثنویت فلسفی

می‌توان دو معنا از ثنویت را در نظر گرفته و نظام فلسفی سهروردی را از موضع این دو معنا مورد پرسش قرار داد. نخست ثنویت فلسفی عام است که شامل تمام موجودات اهم از واجب و ممکن و تمام مراتب هستی می‌شود. یعنی در مورد تمام موجودات و حتی نورالانوار این پرسش قابل طرح است که اصالت در آنها با نور است یا با ظلمت؟ در پاسخ به این معنا از ثنویت باید گفت با توجه به اینکه سهروردی مبدا اثر و تحقق را در هستی فقط نور می‌داند، کاملاً آشکار است که وی قایل به این قسم از ثنویت نیست. پدیده‌ها و موجودات هستی از نظر سهروردی تنها از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و امدار یک حقیقت هستند و آن فقط نور است. از آنجا که "نور" هست، موجودیت انسان، درخت و... محقق است.

دوم ثنویت فلسفی خاص است که فقط در مورد ممکنات و معلولات مطرح می‌شود و پرسش در این مقام بدین ترتیب است که آیا ممکنات دارای یک مبدا وجود هستند یا دارای دو مبدا و دو علت می‌باشند. سهروردی این قسم از ثنویت را نیز به شدت منکر است و دو خدایی را اعتقادی فاسد می‌داند.^{۸۶}

نور حقیقت واحد دارای شدت و ضعف

هستی و واقعیت چیزی جز نور و آثار آن نیست. لیکن خود نور و ظهور دارای مراتب بوده‌اند و از جنبه‌های شدید و ضعیف و کامل و ناقص برخوردار. بدین معنی که خواه در بین مراتب عالی واقعیت و مراتب مادون آن و خواه در بین واقعیات نوری هم عرض و در کنار هم، تفاوت‌هایی در شدت و ضعف و کمال و نقص نورانیت وجود دارد. در عین حال که در اصل نوریت و ظهور اشتراک دارند. به نظر می‌رسد سهروردی در هستی‌شناسی خود در نهایت در صدد ترسیم هستی به صورت یک حقیقت نوری واحدی است که ایسن حقیقت در بطن خود دارای شدت و ضعف و غلظت و رقت و کمال و نقص

طولی و عرضی است.^{۸۷}

حقیقت نور و انحاء و اقسام مختلف حقایق

از نظر سهروردی، چنان که گذشت، اصالت با نور است. حال باید دید که جنبه‌های مختلف حقیقت نور چیست و چه انحاء از حقایق وجود دارند. بایستی گفت از نظر سهروردی مرتبه‌ای از حقیقت نور، وجود نورالانوار است، مرتبه دیگر انوار مجرد یعنی عقول و نفوس می‌باشد. بخش دیگر از حقیقت مربوط به موجودات مثالی است. دیگر از محصولات نور عالم مظلم یا جواهر غاسق و هیأت ظلمانی است. نحوه دیگری از واقعیت نیز در پرتو نور عینیت دارد که آن را می‌توان واقعیت اعتباری نام نهاد. (چنان که پیش از این ذکر شد دسته‌ای از مفاهیم را سهروردی ذهنی یا اعتباری عقلی می‌نامد. وی برای این امور منکر وجود مستقل و زائد بر موضوعشان می‌باشد و آنها را ذوات عینی معین نمی‌داند نه آنکه این امور را عدم محض و معدوم مطلق قلمداد کند. پس می‌توان گفت این امور نیز به نحوی از انحاء در حوزه واقعیت قرار گرفته و به واسطه حقیقت نور محقق شده‌اند.)

رابطه حقیقت نور و ظلمت

عالم ظلمت عالم جواهر غاسق و هیأت ظلمانیه است. سهروردی در باب این عالم می‌گوید بنیاد جواهر غاسق و هیأت ظلمانیه همانا غسق (پوشیدگی) و خفا است و این امور خفی بالذات هستند.^{۸۸} از طرف دیگر شیخ غسق را امری عدمی می‌داند و نه عدم و نیز می‌افزاید ظلمت فقر نور است.^{۸۹} حال با توجه به این اطلاعات می‌توان گفت ظلمت مرز نور است چرا که مرز یک شیئی عدم محض نیست و نیز وجود متعین وزارت عینی مشخصی نیز ندارد بلکه عدمی است. پس باید گفت جواهر غاسق و هیأت ظلمانی و عوالم مظالم مرزهای حقیقت نور می‌باشند. بعلاوه چون مفهوم ظلمت یک مفهوم اعتباری است^{۹۰} و نمی‌تواند دلالت بر وجود متعین یا عدم محض داشته باشد پس می‌تواند از واقعیتی مرزگونه برخوردار باشد. خلاصه جوهر غاسق و هیأت ظلمانی که مورد ادراک ذهن قرار می‌گیرد در واقع مستتر از مرزها و حدود حقیقت نور است و ناظر به همان حدود و مرزها می‌باشد نه نفس حقیقت نور و محتوای آن. در واقع این حقیقت نور است که می‌پوید و آنگاه مرزدار می‌شود و قالب‌ها و مرزهایی را تشکیل می‌دهد و همین حدود هستند که جواهر غاسق و هیأت ظلمانی را به نمایش می‌گذارند. شاید بتوان گفت عالم طبیعت واقعیتی سایه‌گون دارد.

مسئله سنخیت بین عالم انوار و عالم ظلمات

با توجه به این که بین عالم نور و ظلمت سنخیتی وجود ندارد چگونه می‌توان پذیرفت که عالم انوار موجد عالم مظلّم باشد. در پاسخ باید گفت که از آنجا که رابطه این دو مانند رابطه شیء با مرز خود می‌باشد بنابراین سنخیت مرسوم و متداول علی و معلولی عیناً در این مقام منطبق نمی‌باشد. در این نوع خاص از رابطه نور با امری خارج از حوزه نوریت هماهنگ و هم سنخ نمی‌شود و لزومی برای این امر نیست. نور می‌پوید و آنگاه مرزدار می‌شود و به حد ظلمت و عدم‌النور می‌رسد و قالب‌دار می‌شود. لیکن چنین نیست که از در توافق و هماهنگی با مرز و قالب خود برآید، که کاملاً یک امر عدمی است. بین نور و هویت مرزی و قالبی و ظلمانی که چیزی جز بی‌هویتی نیست، سنخیتی نتواند بود. بلکه تنها باید به این بسنده کرد که نور در پویش خود مراتبی را با شدت و ضعف و کمال و نقص و روابط خاص محقق می‌سازد و متناسب با آن مراتب و تعینات، مرزهای خاصی را احراز می‌کند و بدین ترتیب جهان مظلّم را محقق می‌سازد. بر این اساس به نظر می‌رسد مسئله عدم سنخیت نور و ظلمت نمی‌تواند مانع از پذیرش حصول جهان مظلّم از طریق نور باشد.

مراتب نور یا هستی

نورالانوار

عالی‌ترین و برترین مرتبه هستی نورالانوار است. سهروردی نورالانوار را در قالب اوصافی خاص چنین توصیف می‌کند که نورالانوار نور محیط، قیوم، مقدس، نوراظم و اعلی است. او نور قهار و غنی مطلق است و ورای آن چیز دیگری نمی‌باشد.^{۹۱}

اثبات وجود نورالانوار

در بیان استدلال سهروردی نخست باید به اصول موضوعه وی اشاره داشت که بدین ترتیب‌اند:

۱. این نور است که اصالت دارد.

۲. نور حقیقت واحد و دارای مراتب و شؤون مختلف است.

۳. مراتب مادون نور نیازمند مراتب مافوق نورند.

۴. مراتب نور از انوار مجرد و غیرمجرد است.

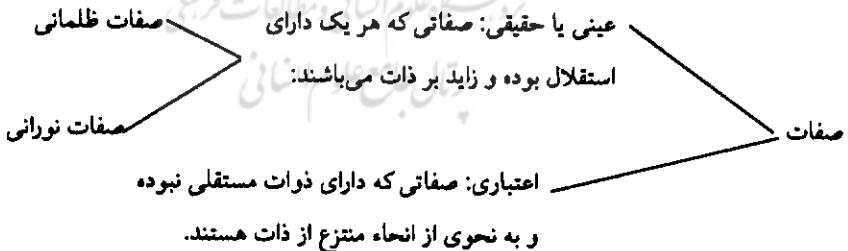
استدلال: نور مجردی را فرض می‌کنیم. این نور مجرد یا بی‌نیاز از غیر است که همان

نورالانوار می‌شود و یا نیازمند به غیر است که در این حالت یا نیازمند مادون خود است یا نیازمند مافوق و اشرف از خود. شق اول محال است چرا که مراتب مادون اخس از مافوق هستند و تقدم و علیت آنها ممکن نیست. شق دوم صحیح می‌تواند باشد. در این حالت نیز یا تسلسل انوار مافوق را باید پذیرفت که آن هم محال است. و یا نوری نهایی را باید قبول داشت که سرسلسله هستی است. پس مبداء هستی نورالانوار است.^{۹۲} شیخ در استدلال دیگری چنین می‌گوید:

نفس انسان یک امر مجرد است. و می‌دانیم که نفس امری حادث می‌باشد یعنی با تحقق بدن و با حدوث بدن ایجاد می‌گردد. پس می‌توان نتیجه گرفت که نفس مجرد انسان ممکن‌الوجود است و آنگاه محتاج مرجح و علتی است تا آن را موجود کند. مرجح نفس جسم نتواند بود چرا که جسم اخس از نفس مجرد است و یک چیز نمی‌تواند اشرف از خود را ایجاد کند. علت و مرجح نفس امری غیرجسم و مجرد خواهد بود و اگر آن مرجح واجب‌الوجود باشد، مطلوب حاصل است و اگر ممکن‌الوجود باشد ناچار بنا به محال بودن تسلسل علل، باید به واجب‌الوجود منتهی گردد.^{۹۳}

صفات نورالانوار

سهروردی نخست تقسیم‌بندی کل صفات را بیان می‌دارد و آنگاه نوع صفات نورالانوار را مشخص می‌سازد و تقسیم‌بندی کلی صفات از نظر وی چنین است:



از نظر شیخ نورالانوار فاقد صفات عینی یا حقیقی است، ولی دارای صفات اعتباری و اضافی زیادی است. از قبیل رزاقیت، مبدئیت، عالمیت و... همه اضافات نیز به اضافه مبدئیت قابل ارجاع است. به علاوه شیخ صفات سلبی زیادی را باور دارد مانند عدم جسمانیت، عدم غاسق بودن، عدم امکان، عدم جهت و... که همه این صفات سلبی را نیز بر

یک صفت سلبی یعنی عدم امکان برمی گرداند. تمام صفات اضافی و سلبی جزو صفات اعتباری هستند و هیچ کدام امور عینی و مستقلی نمی باشند که زائد بر ذات باشند و ترکیبی در ذات پدید آورند.^{۹۴}

علم نورالانوار

نورالانوار از آنجا که برای خود ظاهر است پس به ذات خود علم دارد.^{۹۵} در باب علم نورالانوار به غیر نیز باید گفت چون نورالانوار محیط بر معلولات بوده و هیچ مانع و حجابی بر بین او و آنها وجود ندارد پس تمام معلولات نزد او حضور و ظهور دارند و از این رو علم خداوند به غیر نیز علم حضوری است.^{۹۶}

رابطه نورالانوار و موجودات هستی

از نظر سهروردی هر موجودی که در مراتب هستی عالی تر و برتر باشد سیطره و احاطه و قرب او به موجودات مادون بیشتر می گردد. و این به خاطر شدت ظهور و نورانیت و قوت نوری آن موجود است. و نیز می دانیم که نورالانوار شدیدترین و عالی ترین انوار است. پس قرب او و پیوند او با موجودات مادون فزون تر و برتر از همه خواهد بود. پس نورالانوار در عین حال که ابعداست، اقرب است و در عین حال که ارفع است، ادنی است. نورالانوار در مقام تأثیر و اعمال قدرت نیز اولی و برتر است.^{۹۷} علاوه بر این سهروردی معتقد است نورالانوار غیر از اشراق و فیض با واسطه، فیض بی واسطه ای نیز نسبت به موجودات دارد.^{۹۸} و این خود رابطه بی واسطه او را با موجودات نشان می دهد.

انوار قاهره (عالیه و سافله)

سهروردی در سلسله مراتب هستی پس از نورالانوار معتقد به موجودات نوری محضی است که آنها را انوار قاهره می نامد. انوار قاهره موجودات مجرد تامی بشمار می آیند که در دو حالت طولی (عالیه) و عرضی (سافله) شکل گرفته اند. به تعبیر دیگری این انوار را عقول طولی و عرضی می توان نامید. این موجودات نوری از تمام ویژگی ها و شوائب مادی و جسمانی بری هستند و در مجرد کامل بسر می برند. سهروردی را می توان بدین ترتیب بیان داشت:^{۹۹}

اگر ما نفوس ناطقه مجرد خود را در نظر بگیریم که موجوداتی اخس می باشند علت آنها

از چند حالت خارج نیست:

۱. علت نورالانوار است. این حالت محال است چرا که مستلزم آن است که نفوس انسانی که متکثرند از واحد من جمیع الجهات صادر شوند.
۲. علت، اجسام هستند. این وجه نیز ممکن نیست چرا که اولاً اخس امکان ایجاد اشرف را ندارد. ثانیاً اجسام توان ایجاد اجسام دیگر را ندارند پس قطعاً اجسام توان ایجاد نفوس را نخواهند داشت.^{۱۰۰}
۳. علت، نفوس دیگر انسانی می‌باشند. این حالت نیز صادق نیست چرا که اولاً اموری که طبیعت نوعی مشترک و واحد دارند از آنجا که اولویت و اشرفیتی بین آنها نیست نمی‌توانند نسبت به همدیگر علیت داشته باشند. ثانیاً اگر نفوس انسانی توان ایجاد اجسام را نداشته باشند چگونه می‌توانند چیزی را که اشرف از جسم است ایجاد کنند.
۴. عالم مثال نیز چون هم سنخ با نفوس مجرد انسانی نمی‌باشد نمی‌تواند علت آنها باشد عالم مثال عالمی نیمه مجرد است. پس در نهایت باید پذیرفت که این موجودات اخس دارای علتی اشرف هستند که مقدم بر آنها و هم سنخ آنها در هستی تحقق دارد و دارای تجرد کامل است. این علت یک جوهر مفارق است و بدین ترتیب عالم جوهر مفارق یا عالم عقل یا نورقاهره اثبات می‌شود.

عالم مثال

یکی از عوالم هستی از نظر سهروردی عالم مثال است که بین عالم انوار قاهره و عالم برازخ قرار گرفته است. این عالم برای سهروردی دارای اهمیت بسیاری می‌باشد. برخی از جهات اهمیت این عالم را می‌توان چنین برشمرد: از جنبه هستی‌شناسی عالم مثال حلقه اتصال عالم کاملاً مجرد عقول و انوار قاهره با عالم کاملاً مادی طبیعت یا برازخ می‌باشد. یکی از مشکلات مهم در بحث مراتب هستی مسئله عدم سنخیت عالم مجردات محض با عالم مادی محض است. بدین معنی که چگونه از موجودات کاملاً مجرد می‌تواند موجودات مادی محض ایجاد گردد، در حالی که سنخیتی بین آنها وجود ندارد. عالم مثال به عنوان عالم واسطه می‌تواند این مشکل را حل کند. چرا که این عالم دارای خاصیت نیمه مجرد است و با هر دو عالم مجرد و مادی دارای سنخیت است. پس جریان و پویای انوار یا فیض و صدور و... با تحقق این مرتبه، امکان می‌یابد تا عالم طبیعت وجود داشته باشد.

از جنبه معرفت‌شناسی، عالم مثال منبع الهام حقایق و افاضه معارف به قوه خیال است و

سبب می‌شود تا حقایق انبوهی که در این عالم مکتون است برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت، آشکار گردد. بعلاوه عالم مثال سرچشمه ادراک حسی و خیالی برای انسان‌ها می‌باشد.

از جنبه دین‌شناسی نیز باید گفت عالم مثال با اوصافی که از طرف سهروردی بیان می‌شود، زمینه پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را آماده و مهیا می‌سازد. مانند آنکه سهروردی منبع الهام نبی و فیلسوف سالک و عارف را عالم مثال می‌داند. علاوه بر این مسئله وحی انبیاء، معاد انسان‌ها، جایگاه پس از مرگ آدمیان و... به توسط وجود همین عالم توجیه و تفسیر می‌شود.

ویژگی‌های عالم مثال

شیخ اشراق اوصاف زیادی را برای عالم مثال برشمرده است که به سبب اهمیت این عالم در نظام فکری وی در ذیل به اکثر این اوصاف اشاره می‌شود.^{۱۰۱}

۱. عالم مثال بین عالم انوار قاهره و عالم جسمانی است. علت موجدۀ این عالم برخی عقول عرضی یا انوار سافله است و این عالم به نوبه خود علت عالم جسمانی است.

۲. عالم مثال عالم مستقلی است.

۳. عالمی نیمه مجرد است یعنی بعضی ویژگی‌های مادی از قبیل کم و کیف و وضع را داراست.

۴. محل و مکانی ندارد بلکه دارای مظاهری چند است. مانند برازخ علوی (افلاک)، آینه‌ها، خیال، اشیای صیقلی.

۵. جواهر عالم مثال بسیط هستند و از ماده و ثقل آن مجرد می‌باشند به همین جهت است که در عالم مثال تراحم نبوده و اجتماع موجودات مثالی در محل واحد ممتنع بشمار نمی‌آید. فی‌العقل شخصی که در عالم رؤیا موجودات مثالی را مشاهده می‌کند به مجرد این که از خواب بیدار می‌شود بدون هیچ‌گونه حرکت و قطع مسافت از عالم مثال دور شده و آن عالم را در هیچ یک از جهات اطراف خود نمی‌یابد.

۶. عوالم مقداری به هشت عالم تقسیم می‌شود و مقادیر و اندازه‌های حسی، اقلیم‌های هفتگانه را تشکیل می‌دهد و عالم هشتم عالم مقادیر مثالی است.

۷. طبقات عالم مثال اگرچه برای غیر مبادی عالی غیر قابل شمارش است ولی در عین حال این طبقات محدود است. اشخاصی که در هر یک از طبقات عالم مثال قرار گرفته‌اند،

انواع غیرمتناهی موجودات را تشکیل می‌دهند.

۸. این عالم دارای اصوات و نغمات موزون و متنوعی است که با شرایط اصوات این عالم فرق دارد. از جمله این که صوت در عالم مثال تموج هوا نیست و سمع و بصر و شامه در این عالم نیازمند ابزار نیست.

۹. موجوداتی مانند جن و شیاطین یا کالبدهای زره‌دار غیرملموس نیز مربوط به عالم مثال است.

۱۰. منبع وحی و الهام انبیا و سرچشمه رویاها و کشف و شهود سالکین و عرفا و کرامات و کارهای خارق‌العاده به واسطه این عالم است.

۱۱. ادراک عالم مثال یا از دور است مانند ادراک حسی و خیالی و... و یا از نزدیک مانند مشاهده سالکین و عرفا که در اصل مشاهده خود صور است از نزدیک و با شدت.

۱۲. عوالم برازخ مظاهر و مجالس عالم مثال‌اند.

۱۳. موجودات جهان برازخ بسی ناقص‌تر از موجودات مثالی می‌باشد. (سهروردی بین مثال نزولی و صعودی تفکیک ننموده است و به نظر می‌رسد تنها به مثال نزولی قائل بوده است.^{۱۰۲})

اثبات وجود عالم مثال

در باب اثبات وجود عالم مثال می‌توان به دو استدلال از شیخ اشراق اشاره داشت. یکی از استدلال‌ها با تکیه بر صورت‌های خیالی می‌باشد که پیش از این در مباحث معرفت‌شناسی فیلسوف بدان اشاره شد و گفته شد که این استدلال هم نحوه ادراک خیالی را تفسیر می‌کند و هم وجود عالم مثال را اثبات می‌کند.

دلیل دوم سهروردی را که مبتنی بر قاعده امکان اشرف است می‌توان چنین ترتیب داد:^{۱۰۳}

۱. در عالم مظلم، موجودات جسمانی واجد اوصافی مانند ثقل، تراحم، ترکیب، محجوبیت، مکانمندی و... هستند. بعلاوه موجودات زنده این عالم نیز مانند انسان در ادراکات خود نیازمند ابزار و آلات، مانند چشم و گوش و... می‌باشند.

۲. موجودات عالم طبیعت موجوداتی اخس هستند. جهان مظلم، جهان اخس است. چرا که می‌توان عالمی را لحاظ کرد که در عین غیر مقداری یا مقداری بودن واجد این اوصاف نقص نبوده و از این محدودیت‌ها و کمبودها برخوردار نباشد.

۳. علت این عالم اخس باید موجودی اشرف و از سنخ آن بوده و مقدم بر آن محقق باشد. چراکه موجود اخس معلول است و نیز علت باید اشرف و اعلی از معلول باشد.
۴. علت اشرف، نورالانوار نتواند بود. چراکه اولاً این فرض خلاف قاعده الواحد است و ثانیاً نورالانوار نور محض و مجرد محض است و با عالم اخس جسمانی سنخیتی ندارد. انوار قاهره نیز علت اشرف نخواهند بود چراکه بین عالم انوار محض و مجرد تام و جهان مادی مظلم سنخیتی موجود نیست.

پی نوشتها:

- ۱- سیدحسین نصر. سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام، امیرکبیر، سال ۶۱، صص ۶۱ تا ۶۸. زین پس به اختصار سه حکیم مسلمان خواهد آمد.
۲. هانری کربن. تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه اسدا... مبشری، امیرکبیر، سال ۶۱، صص ۲۷۳.
۳. سه حکیم مسلمان، صص ۶۸ تا ۶۹.
۴. مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، ج ۳، بکوشش سیدحسین نصر، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۷۲، صص ۱۹ تا ۲۰.
۵. همان، ج ۲، ص ۱۰.
۶. قطب‌الدین شیرازی. شرح حکمة الاشراق. بیدار، سال ۲، ص ۱۶.
۷. سه حکیم مسلمان، صص ۷۰-۷۱.
۸. ابراهیمی دینانی. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. حکمت، سال ۶۴، صص ۱۸، ۲۳، ۲۴.
۹. سه حکیم مسلمان، صص ۷۱ تا ۷۳.
۱۰. رک. به: مجموعه مصنفات، ج ۱، المشارع والمطارحات، ص ۴۹۴.
۱۱. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، صص ۱۸، ۳۶، ۳۸.
۱۲. کارل یاسپرس. افلاطون. ترجمه محمدحسن لطیفی، خوارزمی، ص ۱۸۷.
۱۳. دکتر مریم مجتهدی. درباره هگل و فلسفه او، امیرکبیر، سال ۷۰، صص ۱۱۱ تا ۱۱۴.
۱۴. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۰.
۱۵. دکتر سیدجعفر سجادی. شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق. نشر فلسفه، سال ۶۳، ص ۱۹.
۱۶. مجموعه مصنفات، ج ۱، المشارع والمطارحات، ص ۱۹۴.
۱۷. همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۲.
۱۸. محمد اقبال لاهوری. سیر فلسفه در ایران. ترجمه آریان‌پور، پامداد، سال ۵۴، صص ۹۴، ۹۵، ۱۰۴.
۱۹. مجموعه مصنفات، ج ۱، صص ۱۹۴ تا ۱۹۵.
۲۰. محمدشریف هروی. انواریه. امیرکبیر، سال ۶۳، صص ۲ تا ۳.
۲۱. حکمة الاشراق، به ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، دانشگاه تهران، سال ۶۷، ص ۲۰.
۲۲. محمدعلی ابوریان. مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی. ترجمه محمدعلی شیخ، دانشگاه شهید

- بهشتی، سال ۷۲، ص ۳۲۰.
۲۳. دکتر عبدالحسین زرین کوب. دنباله جستجو در تصوف ایران. امیرکبیر، سال ۶۹، صص ۲۹۹ تا ۳۰۴.
۲۴. همان، صص ۳۰۷ تا ۳۰۸. و آن ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، سال ۷۴، ص ۴۳۱.
۲۵. میگوئیل سرانو. با یونگ و هسه. ترجمه دکتر سیروس شمیسا، فردوسی، سال ۶۲، ص ۶۰.
۲۶. جری گلن. نگاهی دیگر بر آثار برجسته هرمان هسه. ترجمه سپیده عندلیب، دفتر مطالعات ادبیات داستانی، سال ۷۳، صص ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۰.
۲۷. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، صص ۴۸۰ تا ۴۸۳.
۲۸. مجموعه مصنفات، ج ۱، التلویحات، ص ۷۲.
۲۹. همان، ج ۲، ص ۱۵.
۳۰. همان، ج ۲، صص ۷۰ تا ۷۱، ۱۱۱، ۴۸۴.
۳۱. همان، ج ۲، صص ۷۰ تا ۷۱، ۴۸۴.
۳۲. همان، ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۴۸۵.
۳۳. همان.
۳۴. همان، ج ۱، التلویحات، ص ۷۲.
۳۵. همان، ج ۱، المشارع و المطارحات، صص ۴۸۵، ۴۸۸ تا ۴۸۹ و التلویحات، صص ۷۲ تا ۷۳، و همان، ج ۲، حکمة الاشراف، صص ۱۴۰، ۱۵۲ تا ۱۵۳ و قطب الدین شیرازی. شرح حکمة الاشراف. ص ۳۵۵ و ملاصدرای شیرازی. الاسفار الاربعه. ج ۶، مصطفوی، سال ۶۸، ص ۲۵۱ و محمد فناپی. "علم حضوری" در رشد معارف اسلامی، سال سوم، شماره‌های ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰.
۳۶. همان، صص ۴۸۸ تا ۴۸۹.
۳۷. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراف، صص ۲۲، ۲۵.
۳۸. همان، ص ۱۸ و شرح حکمة الاشراف، صص ۵۰ تا ۵۱.
۳۹. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراف، ص ۱۵ و شرح حکمة الاشراف، ص ۴۳.
۴۰. همان، ج ۲، حکمة الاشراف، صص ۲۰۳ تا ۲۰۴.
۴۱. همان، ج ۱، صص ۱۰۰، ۴۹۵ و ج ۲، صص ۲۰۶ تا ۲۱۱ و ج ۳، صص ۲۹ تا ۳۱.
۴۲. همان، ج ۱، التلویحات، ص ۲۱ و المشارع و المطارحات، ص ۳۶۱ و ج ۲، حکمة الاشراف، صص ۶۴ تا ۷۱.
۴۳. همان، ج ۲، ص ۷۱.
۴۴. همان، ج ۱، التلویحات، ص ۲۱.
۴۵. همان، ص ۲۵.
۴۶. همان، ص ۲۵.

۲۷. همان، ص ۳۶۴.
۲۸. همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۶۴.
۲۹. همان، ص ۶۴.
۵۰. همان، ص ۷۱.
۵۱. همان، ص ۷۲.
۵۲. همان، ص ۷۲.
۵۳. همان، ج ۳، بستان القلوب، ص ۳۵۸.
۵۴. دکتر ابراهیمی دینانی. قواعد کلی فلسفی. ج ۲، مؤسسه مطالعات علمی و فرهنگی، قاعده ۹۸.
۵۵. همان، ج ۱، التلویحات، صص ۱۸، ۲۲، ۲۵ و المشارع و المطارحات، صص ۳۴۳، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۰، ۴۱۳. و همان، ج ۲، حکمة الاشراق، صص ۶۲ تا ۷۴، ۱۰۹ تا ۱۱۰، و شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹۸.
۵۶. مجموعه مصنفات، ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۳۴۳.
۵۷. همان، ج ۲، حکمة الاشراق، صص ۹۹ تا ۱۰۱. و شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، صص ۳۵۷ تا ۳۵۸.
۵۸. مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۱۵۳، ۲۱۱ تا ۲۱۶. و محمدتقی مصباح یزدی. آموزش فلسفه. ج ۲، سازمان تبلیغات اسلامی، سال ۶۵، ص ۱۶۵.
۵۹. مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۲۱۲ تا ۲۱۵.
۶۰. شرح حکمة الاشراق، ص ۴۷۰.
۶۱. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۶۳۱. و مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ص ۳۰۶.
۶۲. مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۳۰.
۶۳. همان، ص ۷۲.
۶۴. همان، صص ۱۹ تا ۲۰. و ترجمه حکمة الاشراق، صص سی و شش - سی و هفت.
۶۵. مجموعه مصنفات، ج ۱، المشارع و المطارحات، صص ۳۱۲ تا ۳۱۴.
۶۶. همان، ج ۲، حکمة الاشراق، صص ۲۰ تا ۲۱.
۶۷. همان، صص ۲۴ تا ۲۵.
۶۸. همان.
۶۹. همان، ص ۲۶.
۷۰. شهاب الدین سهروردی. التلویحات. تهران، سال ۱۳۴۴، ص ۹۰.
۷۱. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۹.
۷۲. همان، ص ۴۱.
۷۳. ایان باریور. علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، سال ۶۲، صص ۳۳۹ تا ۳۴۰. منابع دیگری که در بحث منطق شناسی سهروردی مورد استفاده بوده است: شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی و شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق

۷۴. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۰۶.
۷۵. همان، ص ۱۱۳.
۷۶. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، صص ۷۳ تا ۷۴.
- نظام‌الدین هروی. انواریه. ص ۲۰.
۷۷. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱۴.
۷۸. انواریه، ص ۲۰.
۷۹. مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۱۱۰ تا ۱۱۴.
۸۰. همان، ص ۱۱۲.
۸۱. همان، صص ۱۱۳ تا ۱۱۴.
۸۲. همان، ص ۱۰۶.
۸۳. همان، صص ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۸.
۸۴. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۲۷۴.
۸۵. مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ص ۱۲۶.
۸۶. مجموعه مصنفات، ج ۳، الواح عمادی، ص ۱۸۵.
۸۷. همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۷۳ و شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، صص ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۷ و شرح حکمة الاشراق، ص ۲۳۷.
۸۸. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ۱۰۸.
۸۹. همان، صص ۱۱۰ تا ۲۳۵.
۹۰. شرح حکمة الاشراق، ص ۲۰۱.
۹۱. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۲۱.
۹۲. همان، ص ۱۲۱.
۹۳. نجفقلی حبیبی. سه رساله از شیخ الاشراق (الالواح العمادیه). انجمن حکمت و فلسفه، سال ۱۳۵۶، ص ۳۰.
۹۴. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۲۳ و انواریه، ص ۲۹.
۹۵. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۵۰.
۹۶. همان، ص ۱۵۳.
۹۷. همان، ص ۱۵۳ و انواریه، صص ۳۰ تا ۳۱.
۹۸. مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ص ۱۳۹.
۹۹. مجموعه مصنفات، ج ۱، التلویحات، ص ۵۱ و المشارع و المطارحات، ص ۴۳۴ و قواعد کلی فلسفی، ج ۱، دکتر ابراهیمی دینانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فلسفی، سال ۶۵، صص ۱۸، ۲۷ تا ۲۸.
۱۰۰. مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۱۹.
۱۰۱. همان، صص ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۴۰ و ج ۱، المشارع و المطارحات، صص ۴۹۴ تا ۴۹۶ و

- شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، صص ۳۴۱، ۴۷۰، ۵۱۲، ۵۲۳، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۵۶ و
 شماع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، بخش عالم هورقلیا و صص ۳۶۳، ۳۶۷، ۴۱۵.
 ۱۰۲. حکیم لاهیجی. رساله نوریه در عالم مثال. مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، دفتر مطالعات
 دینی هنر، سال ۷۲، ص ۱۲ (مقدمه).
 ۱۰۳. مجموعه مصنفات، ج ۱، المشارع والمطارحات، ص ۴۳ و ج ۲، ص ۲۴۲ و
 شرح حکمة الاشراق، صص ۳۶۷ تا ۳۶۸ و
 قواعد کلی فلسفی، ج ۱، صص ۱۸ تا ۲۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی