

حقیقت ادراک و مراتب آن از دیدگاه شیخ اشراق

محمد ملکی (جلال‌الدین)^۱

چکیده

مقاله پیش رو، حقیقت ادراک و مراتب آن را از دیدگاه شیخ اشراق بررسی کرده است. برای تبیین دیدگاه شیخ اشراق، نخست بررسی و تبیین نظریه مشاء لازم و ضروری است. از این رو، نخست نظر شیخ فلاسفه اسلام به اختصار بررسی، و سپس به تبیین دیدگاه شیخ اشراق پرداخته شده است. ساختار، مطالب، شواهد و مستندات به گونه‌ای تدوین شده که کاملاً جنبه مقایسه‌ای این دو نظریه، نمایان شده است. نکته مهم دیگری که در این نوشتار بر آن تکیه شده این است که تمام مطالب به طور مستقیم به مهم‌ترین آثار این دو حکیم مسلمان، مستند شده و از مراجعه به کتابهایی که آحیانا در این باره نوشته شده به جلد خودداری شده است. در نتیجه، تحلیلها صرفاً از نگارنده است و برخی از اشعار مولانا و شبستری و نیز مواردی از الأسفار الأربعة، به عنوان شاهد ذکر شده است.

کلید واژه ها: ادراک، شیخ اشراق، نظریه مشاء، ابن سینا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پیش درآمد

سرآغاز سخن، اشاره به تفاوت نظر جناب شیخ اشراق با دیگر فیلسوفان و عمدتاً با مکتب خردگرای مشاء و سرآمد آنان جناب شیخ الرئیس است. اما قبل از آن، برای پاک‌نمایی و تنقیح و در نهایت تعیین محل نزاع مطالبی در این باب تبیین می‌شود. البته این امر، نخست اندکی مشکل به نظر می‌رسد. این، بدان جهت است که مطالب این بزرگان در این موضوع بسیار پراکنده و به مناسبت موضوع در جاهای مختلف ذکر شده و گاه دو پهلوی و یا حتی چند پهلوی بودن آرای شریفشان مشکل‌زا بوده است. تا جایی که نگارنده بر آن دست یافته اقدام کمتری در زمینه تنقیح آرای آنان انجام شده است. شاید به دلایل ذکر شده و یا هر دلیل دیگر، گاه صاحب نظران درک و برداشت خود را به عنوان مستندات مسلمی به این بزرگان نسبت داده‌اند؛ چیزی که نگارنده می‌کوشد از آن پرهیز کند.

این مسئله به نوعی با شناخت‌شناسی حلولی یا صدوری بودن معلوم، ابزار و آلات شناخت، انواع معلومات از قبیل علم حصولی و اقسام آن، یعنی تصویری و تصدیقی و علوم حضوری و چگونگی و مصادیق آن، تقسیم مقولات به جوهر و عرض، اتخاذ قید عدمی در تعریف جوهر، بسیط دانستن فصول در ذاتیات و اعراض در عرضیات، که به جهل به شناخت اشیا منجر می‌گردد، ارتباط می‌یابد.^۱ این پراکندگی در کلام بزرگان هستی‌شناس، در طول تاریخ و حتی در تالیفات جناب صدرالدین شیرازی نیز به وفور مشاهده می‌شود. (ملاصدرا: ۱۹۸۱، ۳/ ۳۰۵، ۱/ ۳۵) بنابراین، تنقیح و تشخیص، تنها برای صاحب نظرانی ممکن است که بارها و بارها مکتب مشاء و اشراق و حکمت متعالیه را آن هم با حضور طلاب و دانشجویانی نکته‌سنج و نکته‌جو، تدریس کرده باشند. نگارنده در پی بیان تاریخچه این مسئله نیست، اما طرح مقدمه او را به این سمت و سو می‌کشاند و از طرفی عنوان کردن آن به ظرافت و اهمیت و درک بیشتر مسئله مورد گفت‌وگو نیز کمک می‌نماید.

آنچه از تاریخ هستی‌شناسی به دست می‌آید این است که مطلب، در امکان معرفت و

۱. و یکی از تکیه کلامهای جناب شیخ اشراق در معارضه و مخالفت با مشائیان همین مورد است.

شناخت، نسبت به حقیقت یا اصل وجود و پذیرش اساس آن، درک یکسان حقیقت است.^۱ حتی بر فرض امکان، شناخت دقیق و کامل و امکان انتقال آن به بشریت و در نتیجه پایان پذیرفتن جنگ و جدال و تکفیر و اگر نگوئیم خونریزی و جدال فیزیکی، از دیر زمان از مشغولیت‌های عمده ذهنی افرادی بوده است. تا جایی که گفته شده:

جنگِ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند

(دیوان حافظ، چاپ غنی، غزل ۱۸۴، ص ۱۸۷)

گاهی نیز اساس شناخت زیر سؤال رفته و سخن متفکران و اندیشمندان افسانه تلقی شده است.

آنان که محیط فضل و آداب شدند
در جمع علوم شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند برون
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

(رباعیات خیام، ویرایش میرجلال‌الدین کزازی، ص ۳۷)

این گونه رباعیات که در طول تاریخ سروده شده و در دیوانی به نام حکیم عمر خیام ریخته شده گویا قدمت تاریخی چندانی ندارد، اما دست کم مستند و طرح این گونه مباحث به حدود پنج یا چهار سال قبل از میلاد جناب مسیح برمی‌گردد. در این عرصه شخصیت‌هایی مانند گورکیاس (۴۸۳ تا ۳۷۵ ق. م) مطرحند که یا اساساً حقیقت را انکار می‌کردند و یا با فرض پذیرش امکان شناخت، آن را نمی‌پذیرفتند. (کاپلستون: ۱۳۷۵، ج ۱/ ۱۱۲ - ۱۱۵).

یکی از توجیهاتی که در این باب داشتند نیز این بود که تضمینی وجود ندارد اصل هستی، آفرینش، وجود و زندگی، یک خواب طولانی - نظیر خواب‌هایی که انسان می‌بیند و در مطابق واقع بودن آن تردید ندارد - نباشد.

۱. هستی ابتدا به هستی مجرد و مادی تقسیم می‌شود و ادراک همان هستی مجرد است که خودش نوع خاصی از وجود است و این سنخ از وجود موضوع برای تحقیق در هستی‌شناسی ادراک واقع می‌شود. با توجه به این تقسیم‌بندی، ادراک در قسم دوم قرار می‌گیرد و ارتباط نفس الامری با موضوع فلسفه پیدا می‌کند.

طرح نظر مشاء

چنان که می‌دانیم، ارسطو در این مکتب بنیادگذار به حساب می‌آید، ولی شخصیت برجسته این نظریه حکیمی دیگر است، تا آنجا که حتی با شنیدن نام مکتب مشاء نام او قبل از ارسطو به ذهن متبادر می‌شود. او نیز کسی جز حکیم شرقی، ایرانی و مسلمان، جناب شیخ رئیس ابن سینا نیست. می‌دانیم که این شخصیت عمدتاً خردگراست، گرچه تغییرات و اعترافات در اواخر عمر دارد که ذکر آن در گنجایش این مقاله نیست. او در مقطعی از عمر علمی خود که عقل‌گرای صرف است، حتی آنجا که در اثبات عقلی معاد جسمانی به معضل برخورد می‌کند، از ابراز آن پروایی ندارد، ولی از آن جهت که خرد دست او را در دست فراعقل، یعنی وحی که عمدتاً وسعت استدلال بدان نمی‌رسد قرار داده، معاد جسمانی را از وحی می‌پذیرد و صریحاً بدان اعتراف می‌کند، ولی باز می‌بینیم که در فرهنگ نخبه‌گش، به کفر و انکار اساس معاد، متهم می‌شود.

علم و ادراک از جمله مسائلی است که شیخ رئیس در آثار خود، از جمله در کتاب الشفا و نمط سوم و هفتم الاشارات و التنبیها، در حین بحث درباره نفس و کمالات آن، این موضوع را به تفصیل بررسی کرده است. او در تعریف ادراک می‌نویسد:

ادراک چیزی است که به نحوی از انحاء صورت ذهنی از مدرک خارجی گرفته شود؛ (ابن سینا: کتاب النفس، ۱۳۷۵، ۵۰) ادراک حاصل شدن صورت مدرک در ذات مدرک است؛ (همو: ۱۴۰۴، التعليقات، ۶۹) ادراک یک شیء، بودن صورت آن در نزد مدرک است. (همو: الاشارات، ۱۳۷۹، ۲ / ۳۶۱)

پس از تعریف ادراک، شایسته است اقسام و مراتب ادراک از دیدگاه ابوعلی سینا مشخص شود تا در مقایسه آن با نظر شیخ اشراق دیدگاه‌ها و محل نزاع به خوبی تبیین شود. در برخی از آثار شیخ رئیس اقسام و مراتب ادراک به سه و یا چهار مرحله، تقسیم شده است. وی در جایی از سه نوع ادراک، یعنی: حسی، خیالی و عقلی، یاد کرده و می‌نویسد:

گاهی چیزی محسوس است، و آن هنگامی است که دیده شود؛ سپس متخیل گردد، و آن موقعی است که خود آن چیز غایب و صورت آن در باطن حاضر باشد، مانند زید که او را دیده‌ای، ولی مثلاً هر گاه غایب گردد، او را تخیل کنی. گاهی نیز چیزی معقول است. مثلاً هنگامی که از زید معنای انسان را دریابی که

برای غیر او هم موجود است. (همو: الاشارات، ۱۳۷۹، ۸۳/۲، محقق طوسی، ۳۲۲،

کتاب النفس، ۱۳۷۵، ۳۵، النجاة، ۱۳۶۴، ۳۴۲ به بعد)

شیخ در این عبارت، انواع ادراک را نسبت به مفهوم و معلوم خاصی مانند وجود «زید» در نظر گرفته که به اعتباری «محسوس» و به اعتباری «معقول» و گاهی «متخیل» است، و در نتیجه به سه نوع ادراک اشاره کرده است. اما گاهی بحث ادراک روی مطلق مفهوم می‌رود نه مفهوم معین و خاص و در این صورت، مفهوم ادراک معانی جزئی نامحسوس نیز متصور است که شیخ از آن به ادراک «وهمی» تعبیر می‌کند. در نتیجه ادراک چهارمی هم به سه قسم پیشین اضافه می‌شود.^۱ (همو: کتاب النفس، ۵۱، المبدأ المعاد، ۱۰۳).

با این حال، او با همه خردگرایی از توجه به حواس و مطرح کردن آن غفلت نمی‌کند، بلکه حس را به نوعی کمک عقل می‌داند و بدیهیات محسوس و مجرب را پایه و اساس فهم هر مسئله‌ای قرار می‌دهد و بر همین اساس درباره بداهت وجود می‌نویسد:

هستی و شیء بدیهی به گونه‌ای است که در نفس انسان، اولین نقش و رسم را می‌بندند، حال آنکه ارتسام آنان هیچ نیازی به اشیایی که از آنها شناساتر باشد، ندارد. همچنان که در حیطه تصدیقات، مقدمات و دانسته‌های اولی و بدیهی وجود دارد، پذیرش و حکم و نسبت در آن، به صورت مستقیم و بدون نیاز به تصدیقات دیگر انجام می‌پذیرد، و هر گاه آنها به ذهن خطور نکنند و بی‌مقدمه وارد ذهن نشوند یا معنای لفظی که راهنمای بر معناست معلوم نگردد، ممکن نخواهد بود. حال اگر تعریف دربردارنده آنچه بداهتاً به ذهن می‌آید نباشد و یا لفظی را بفهماند که دربردارنده یک دانسته غریزی و بدیهی نیست، بلکه، آگاهی دهنده بر فهماندن مقصود گوینده و آنچه ذهن گوینده به سمت و سوی آن رفته است نباشد، و چه بسا چنین شناختی به خودی خود از مقصود و مراد گوینده پنهان‌تر باشد، ولی به

۱. در الاشارات و التنبیها، احساس را چنین تعریف می‌کنند: «فالاتحساس، ادراک الشیء الموجود فی

المادة الحاضرة عند المدرک...، نک: ص ۳۲۲، چاپ نشر کتاب.

سببی یا تعبیری اعرف و شناساتر از مجهول می‌گردد. همین طور است در تصورات اشیایی که مبادی و مقدمات تصویری هستند، و آنها ذاتاً و به خودی خود از قابلیت تصور برخوردارند و هر گاه اراده شناسایی و راهنمایی از آنها بشود، این گونه تعریف در حقیقت، تعریف و شناسایی مجهول نخواهد بود. بلکه آگاهی دادن و خطوط به ذهن دادن است به وسیله نامی و یا نشانه‌ای. چه بسا در اینجا شناساننده پنهان‌تر از شناخته شده باشد، ولی به سببی یا حالتی دلالتش روشن‌تر گردیده است. پس، هر گاه چنین علامتی یا مقدمه‌ای به کار برده شود، نفس بر ورود این معنا به ذهن آگاهی می‌یابد از آن جهت که مقصود این است نه غیر این؛ بدون اینکه این علامت در حقیقت تعلیم‌دهنده چنین معنایی باشد.^۱ (ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، چاپ سنگی، ص ۲۹۱ و چاپ حسن‌زاده، ص ۳۹)

حاصل سخن جناب شیخ الرئیس این است که در ذهن معلوماتی ارتسام می‌یابد که از نوع ارتسام و نقش‌بندی اولیه‌ای نیست که نیازمند دانستنیهایی شناساتر از آن معلومات باشد. شیخ آن اشیا را عبارت از وجود و شیء و سایر بدیهیات می‌داند و در ادامه می‌نویسد: در باب

۱. إنَّ الموجود والشیء، و الضروری معانیهما ترتسم فی النفس ارتساماً أولیاً لیس الارتسام ممّا یحتاج إلی أن یجلب بأشیاء أعرف منها، فإنّه کما أنّ فی باب التصدیقات مبادی أولیة یقع التصدیق بها لذواتها ویكون التصدیق بغيرها، بسببها، وإذا لم یخطر بالبال أو لم یفهم اللفظ الدال علیها لم یمكن التوصل إلی معرفة ما یعرف بها وإن لم یکن التعریف الذی یحاول إخطارها بالبال، أو تفهم ما یدلّ به علیها من الألفاظ محاولاً لإفادة علم لیس فی الغریزة؛ بل منبهاً علی تفهیم ما یریده القائل ویذهب إلیه. وربّما کان ذلك بأشیاء هی فی أنفسها أخفی من المراد تعریفه، لكنّها لعلّة ما عبارة ما صارت أعرف كذلك فی التصورات أشیاء هی مبادی للتصور، و هی متصورة لذواتها، وإذا أرید أن یدلّ علیها لم یکن ذلك بالحقیقة تعریفاً لمجهول؛ بل تنبهاً وإخطاراً بالبال بإسم أو بعلامة، وربّما كانت فی نفسها أخفی منه، لكنّها لعلّة ما و حال ما یكون أظهر دلالة. فإذا استعملت تلك العلامة نبّهت النفس علی إخطار ذلك المعنی بالبال، من حیث إنّه هو المراد لا غیره، من غیر أن یكون العلامة بالحقیقة معلّمة إیاءه.

تصدیقات و آنچه نیازمند نسبت محمول به موضوع، پس از تصور و نقش‌بندی روشن ذهنی آن دوست، نیازمند نسبت‌های واضح و روشن - که بدهاناً و بدون تفکر و اندیشه بدان می‌رسیم - هستیم و هر گاه آن بدیهیات^۱ به ذهن نیاید یا معنای لفظی را که بر آن دلالت کند ندانیم، امکان رسیدن بدان نیست، حتی اگر آن مبادی و مقدمات غریزی و فطری ما نباشد، بلکه همان اندازه که ما را بر مراد و مقصود گوینده راهنمایی کند، امکان فهم مجهولات ما پیدا می‌گردد، حتی اگر این درک مجهول تصدیقی به خودی خود، بر ما مجهول باشد، ولی به سببی و تعبیر ویزای از آن نزد ما نسبت به مجهول ما، شناساتر گردد.

حال قبل از اینکه مقصود دقیق‌تر این عبارات توضیح داده شود، باید به ادامه کلام شیخ توجه بیشتری مبذول گردد، تا نکات مهمی در این موضوع بیان شود و اشکالات شیخ اشراق در این زمینه روشن‌تر گردد. ابن سینا این گونه ادامه می‌دهد:

و اگر هر تصویری نیازمند تصویری قبل از خود باشد، یا به بی‌نهایت می‌رسد و یا به دور و جایگاه اول؛ و اولین اشیا^۲ که مستقلاً قابل تصورند اشیا^۳ هستند که فراگیر همه امورند. مانند: موجود، شیء واحد و نظیر آن، و برای همین امر است که ممکن نیست شیئی از اشیا، با بیان بدون دور شناخته گردد، و یا به وسیله چیزی که از آن شناخته‌تر باشد، شناخته گردد، و برای همین است که هر کسی در تعریف امور بدیهی سخنی بگوید در اضطراب خواهد افتاد. مانند اینکه کسی درباره موجود بگوید: حقیقت آن، این است که به دو قسم فاعل و منفعل تقسیم پذیر است، و این گرچه انقسامی حتمی است، ولی خود موجود از این شناخته‌تر است و عموم مردم حقیقت موجود را تصور می‌کنند و نمی‌دانند که لازم است موجود به فاعل و منفعل، تقسیم پذیرد، و برای من این مطلب تا این زمان به جز از راه قیاس ثابت نگردیده است. (همو: *الاهیات شفاء*، چاپ سنگی، ۲۹۲)

اگر هر تصور و برداشت ذهنی و درونی نیازمند درکی سابق بر آن باشد، یا به تسلسل می‌رسیم و یا به سر جای اول خود بازمی‌گردیم. در اینجا به پاره‌ای از گوشه و کنایه‌ها، بلکه

۱. از آن به مبادی تصدیقی نیز تعبیر می‌شود.

تصریحات اهل معرفت به حکمای خردگرا اشاره می‌شود،^۱ تا زمینه‌ای برای درک و فهم سخن اصحاب اشراق باشد. جناب شیخ محمود شبستری می‌گوید:

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان
گهی از دور دارد سیر معکوس	گهی اندر تسلسل گشته محبوس
چو عقلش کرد در هستی توغل	فرو پیچید پایش در تسلسل
کسی کو عقل دوراندیش دارد	بسی سرگشتگی در پیش دارد
ز دوراندیشی عقل فضولی	یکی شد فلسفی دیگر حلولی
خرد را نیست تاب نور آن روی	برو از بهر او چشم دگر جوی
دو چشم فلسفی چون بود آحول	ز وحدت دیدن حق شد مُعطل

(شیخ محمود شبستری، گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، ص ۱۸-۱۹)

اگر بر مبنای مشأ، موجود از راه تقسیم به اقسام آن، تعریف شود کار مشکل‌تر می‌گردد، زیرا معرفت از معرفت پوشیده‌تر است، در حالی که به تعبیر شیخ الرئیس مردم حقیقت موجود را تصور می‌کنند، ولی این گونه اقسام و تقسیم‌پذیری را نمی‌دانند. جالب توجه اینکه خود شیخ می‌گوید من این اقسام را از راه برهان فهمیدم و نه از راه بداهت و ضرورت؛ چه رسد به عامه مردم.

گرچه سخن شیخ در کتاب *الاهیات شفا* گه گاه مانند همین مورد، برخلاف کتاب *الاشارات و التنبيهات*، به درازا می‌کشد، اما جالب توجه اینجاست که جناب صدرا که خود در تطویل دستی دراز دارد، به اختصارگویی جناب شیخ ایرادی گرفته که نگارنده در اینجا بخش لازم آن را یادآور می‌شود:

آنگاه که این مطلب را درک کردی، پس بدان که در اینجا بسنده به این اندازه شایسته نیست. بلکه بر حکیم لازم است که در این جایگاه امور سه‌گانه‌ای را تبیین کند، یکی اینکه هستی و وجود اولین تصور است؛ دوم اینکه تعریف آن ممتنع

۱. مبنای شیخ اشراق در این مسئله، مبنایی برزخی است.

است؛ سوم اینکه وجود در مقایسه با سایر تصورات اولین اولی هاست، و این مباحث با یکدیگر فرق دارد، گرچه به هم نزدیک است. (الاهیات الشفا، حاشیه ملاصدرا، چاپ سنگی، ص ۲۳، سطر ۳۲)

همان گونه که ملاحظه می‌شود، جناب صدرا بر حکیم لازم می‌داند که در این جایگاه محل سخن را منقح‌تر کند، به اینکه اولاً وجود در ذات خود و فی نفسه اولین متصور است، و در ثانی، تعریف آن ممتنع است، و در نهایت اینکه وجود در مقایسه با سایر معلومات اولین است؛ اما با این همه، و با اهتمام به مبادی تصویری حسی، ابن سینا به محدودیت‌هایی در این زمینه قائل است:

اول: او حس را تنها مفید معرفت می‌داند و بس. او بین معرفت و علم تفاوت قائل است و ادراکات علم را از توان حس خارج می‌داند. او در جایی دیگر در این زمینه چنین می‌گوید: «والحواس هی الطرق الّتی تستفید منها النفس الانسانیة المعارف.» (همو: التعلیقات، ۲۳ و ۸۲). برخی اوقات از «معارف» معنای اعم از علم، اراده می‌گردد، ولی عبارت دیگری از وی همان اخصیت (از عبارت وی) را به دست می‌دهد، آنجا که می‌گوید: «الحس طریق إلی معرفة الشیء لا إلی علمه.» (همو: ۱۴۸).

تنها ابن سینا دانش و علم را حاصل فکر و قوه عقلی می‌داند که به وسیله اولیات به دست می‌آید.^۱ معلوم می‌شود که به نظر او کشف ثوانی و علم و مجهولات از تصورات تنها، محسوس نیست. نتیجه اینکه حس به ما معرفت، یعنی تصور و یا در نهایت تصدیق بدیهی می‌آموزد که می‌تواند در مواردی مبادی و مقدمات علم قرار گیرد. او درباره محدودیت حس می‌گوید: حس بر گنه امور دست نمی‌یابد. تنها حقایق اسباب از طریق شناخت اسباب آن معلوم می‌گردد. بنابراین، حس به حقایق اشیا دست نمی‌یازد. (همو: التعلیقات، ۸۸/۱۴۰۴).

ظاهر این عبارت اساس شناخت را دچار اشکال جدی می‌کند: «الإنسان لا یعرف حقیقة

۱. البته با توجه به توضیحاتی که از کتاب شفا نقل شد.

الشیء البتة، لأنَّ مبدأ معرفته للأشياء هو الحس.» (همو: ۸۲) آن چنان که جناب صدرا نیز معترف است که: «فإنَّ الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء وقوالب الماهيات دون حقائقها و بواطنها.» (ملاصدرا: ۳/ ۳۶۷).

البته از جناب صدرا این گونه عبارات بعید به نظر نمی‌رسد، زیرا او دست‌کم به مرحله جبرائیلی انسان، یعنی اتصال انسان به عقل فعال، اعتقاد وافر دارد؛ ولی این سخن از ابن سینا آن هم در اوایل کار به عنوان یک فیلسوف کاملاً خردگرا که حقیقت هستی را به پیروی از ارسطو با خرد جست‌وجو می‌کند، بسیار بعید به نظر می‌رسد، مگر اینکه مورد نظر او نیز همین باشد و گرنه به قول مولانا جلال‌الدین محمد بلخی:

عقلِ جُزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا مرد را بی‌کام کرد
(مثنوی، دفتر پنجم ص ۷۴۱، چاپ هرمس)

دوم: صرف محسوس بودن مشکل‌زاست، زیرا در ذات محسوس، ماده نیز نهفته است و حس کردن، یعنی به نوعی با ماده - البته به نظر نگارنده - ارتباط برقرار کردن، و گرنه به محض زوال ماده محسوس احساس نیز از بین می‌رود. از همین رو، اگر حواس باطنی همانند تخیل، که انسان بهره دائمی از حواس نبرده، از بین برود، به نوعی زیربنای تعقل و تفکر نیز از بین می‌رود؛ حتی به نظر می‌رسد درک کلی که کار عقل است - و از این رهگذر برخی انسان را حیوانی مدرک کلیات تعریف کرده‌اند - نیز دچار مشکل می‌شود. شیخ می‌گوید: «والاحساس بالحقیقة هو أن ندرک شيئاً حادثاً لم ندرکه قبله، وهو الإدراک بعد أن لم ندرک.» (ابن سینا: التعلیقات، ۱۴۰۴ / ۷۷).

سوم: محسوسات با همه ارزشی که در جای خود دارند، ویژگی اصلی انسان شمرده نمی‌شوند. حس و احساس در بعضی از حیوانات، به مراتب دقیق‌تر و زیادتر از انسان است. نیازی به توضیح و مثال در این زمینه نیست و مولانا جلال‌الدین بلخی چه نیکو در این باره گفته است:

راه حس، راه خران است ای سوار ای خران را تو مزاحم شرم دار
(همان، دفتر دوم، ص ۱۸۲، چاپ هرمس)

علاوه بر این، برخی از احساسات در جای خود بازدارنده انسان نیز هستند. یکی از این

بازدارنده‌های خطرناک که دامن عمده مردم را نیز می‌گیرد - البته مراد در اینجا فقط عموم بی‌سواد یا کم سواد تنها نیست - بلکه گریبانگیر بسیاری از دانشمندان که با حکمت و هستی‌شناسی در ارتباط نیستند نیز می‌شود و به ویژه هستی‌شناسانی را درگیر می‌کند که در شناخت آنان به نوعی عقده‌های شخصی و اجتماعی نیز دخالت دارد، ایجاد راه‌بندان برای درک عقلی است. البته آنجا که سخن از شیوه شناخت از دیدگاه شیخ اشراق خواهد رفت، وخامت این مطلب، در حد توان تبیین خواهد شد. ابن سینا در این زمینه می‌گوید:

گوهر و حقیقت نفس دو فعل دارد، فعلی در رابطه با بدن، و آن تدبیر بدن است؛ و فعلی در نسبت با خود و مبادی کار خود، و آن ادراک به وسیله عقل است، و این دو کار با هم در ستیز و ممانعت هستند، زیرا هر کسی به یکی مشغول گردد از دیگری باز ماند، و جمع بین هر دو، برای او سخت است. حال مشغولیات او در رابطه با بدن عبارت است از احساس، تخیل، خواسته‌ها، غضب، ترس، غم، شادی و ناراحتی؛ و تو می‌دانی که هر گاه اشتغال در امر معقولی را آغاز کنی، راه همه اینها را بر تو می‌بندد، مگر اینکه آنها بر نفس غلبه کنند و اجبارش کرده، او را از مسیرش منحرف سازند و می‌دانی که حس، نفس را از تعقل بازمی‌دارد. (ابن سینا، کتاب النفس، ص ۱۵۳، ۱۹۵، ۱۹۶ و ۲۱۰؛ النجاة، ص ۳۶۸ و ۳۸۰؛ المبدأ والمعاد، ص ۱۲۹)

البته باتوجه به توضیحات قبلی، شاید چندان نیازی به آوردن همه سخنان شیخ نباشد؛ ولی با این حال، در اینجا تأکید روی این نکته نیز لازم است که هر گاه نفس در بُعد معقولات غلبه یابد، ابعاد حسی چندان نمی‌تواند مانع درک عقلی گردد. تا اینجا به اختصار، حقیقت ادراک از دیدگاه مکتب مشأ برسیده شد که به نظر می‌رسد برای تبیین موضوع کافی باشد.

تبیین حقیقت ادراک از دیدگاه شیخ اشراق

نخست تعریف ادراک از دیدگاه سهروردی را ذکر می‌کنیم و سپس نظر وی را در اصل موضوع پی خواهیم گرفت. وی در آثاری که به سبک و سیاق مشأ نوشته، همان تعریف ابن سینا را پذیرفته و در تعریف حقیقت ادراک می‌نویسد:

حقیقت ادراک آن است که مُدرک، صورت مدرک به خویشتن پذیرد؛ (شیخ

اشراق: *یزدان شناخت*، ۴۰۶ و *بستان القلوب*، ۳۶۵) و نیز بدان، چون خواهی که چیزی ادراک کنی، باید که صورت آن چیز، چنان که هست در ذهن تو حاصل شود. (همو: *پرتونامه*، ۳)

اما پس از تحول فکری که در او پدید آمد و در کتاب *التلویحات اللوحیه و العرشیه* به این موضوع اشاره می‌کند،^۱ نگاه وی به فلسفه و بویژه به فلسفه مشأ عوض می‌شود و طبعاً مسائل را نیز به گونه‌ای دیگر برمی‌رسد. او پس از تحول فکری در تعریف ادراک می‌نویسد:

و إذا دَرِيتَ أَنَّهَا تُدْرِكُ لَا بِأَثَرٍ مُطَابِقٍ وَلَا بِصُورَةٍ، فَأَعْلَمُ أَنَّ التَّعْقِلَ هُوَ حُضُورُ الشَّيْءِ لِلذَّاتِ الْمَجْرَدَةِ عَنِ الْمَادَةِ وَ إِن شِئْتَ قُلْتَ: عَدَمُ غَيْبَتِهِ عَنْهَا وَ هَذَا أَسَمٌ لِأَنَّهُ يَعْصِمُ إِدْرَاكَ الشَّيْءِ لذَاتِهِ وَ لغيرِهِ. إِذَا الشَّيْءُ لَا يَحْضُرُ لِنَفْسِهِ وَ لَكِنْ لَا يَغِيبُ عَنْهَا. (همو: ۷۲).

در این عبارت، اساس تفکر شیخ، حضور یک شیء مدرك برای یک ذات مجرد از ماده است و پنهان بودن از ذات مدرك را اساس علم و ادراک دانسته و این تعریف را به تعاریف دیگر ترجیح داده است و در نتیجه آنچه معلوم و مدرك بوده، نفس ناطقه انسان آن را به گونه‌ای حضوری درمی‌یابد و علم و ادراک جز حضور شیء برای مدرك چیز دیگری نمی‌داند.^۲ وی در دیگر آثار اشراقی خود، حقیقت علم و ادراک را حضور دانسته و حضور را نیز چیزی جز وجود نمی‌داند و در رساله *المقاومات* نیز به این مسئله تصریح کرده است.^۳

۱. «كنت زمانا شدید الاشتغال كثير الفكر و الرياضة و كان يصعب عليّ مسألة العلم، فوَقَعْتُ لَيْلَةً مِنَ اللَّيَالِي خَلَسَتْ فِي شِبْهِ نَوْمٍ...» نك: مجموعه مصنفات، ج ۱، كتاب التلويحات، ص ۷۰.
۲. این مسئله یکی از مسائل بنیادی است و زیربنای بسیاری از مسائل از جمله حل مشکل علم خداوند به اشیاست.
۳. سهروردی در رساله *پرتونامه*، ص ۲۸ - ۳۲ و *هیاکل النوریه*، ص ۸۶ - ۸۸ و *الواح عمادی*، ص ۱۳۰ به بعد و *بستان القلوب*، این مسئله را به سبک و سیاق مشأ بررسیده است.

غیبت شیء مدرک از ذات مجرد از ماده، چنین بیان می‌کند: «فالادراک لیس إلا بالتفات النفس... فلا بد ان یكون للنفس علم اشراقی حضوری.»^۱ (همو: حکمة الاشراق، ۱۰۷) جناب صدرا هم در تبیین نظر شیخ می‌نویسد: «و اما الشیخ المقتول، صاحب حکمة الاشراق، فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور و الظهور نفس ذات التور.»^۲

اما مراتب و اقسام ادراک به آن گستردگی که در آثار ابن سینا آمده، در آثار شیخ اشراق نیامده است.^۳ تنها اثری که جناب شیخ اشراق به تفصیل به این مسئله پرداخته رساله یزدان شناخت، است. وی در این رساله نخست با تعبیری چون «حس بصر» به اولین قسم از ادراک اشاره کرده و سپس ادراک خیالی، وهمی و عقلی را مورد بحث قرار داده و بیشتر روی مسئله ابصار و رؤیت^۴ تکیه کرده است. (همو: یزدان شناخت، ۴۰۹ و حکمة الاشراق، ۱۰۰) وی نخست نظریه خروج شعاع از چشم و انطباع و نقش بستن صور اشیا در چشم را نقد کرده و آنگاه به تبیین نظریه خود پرداخته است. خلاصه نظر ایشان این است که ادراک حسی حاصل مشاهده صورتهای مثالی در عالم مثال است. (همو: حکمة الاشراق، ۹۹ و المشارع، ۴۸۶) او با نگاه درونی و عمیق خود درباره حقیقت ادراک می‌نویسد:

دانسته‌ها و شناخته‌های انسان به دو قسم فطری و غیر فطری تقسیم می‌شود. حال هر گاه برای یک امر نادانسته و مجهول، آگاهی دادن و به ذهن آوردن تنها، کفایت نکند و نیز مجهول از مواردی نباشد که حکیمان بزرگ از راه شهود واقعی به آن دست یافته باشند، برای وصول بدان، دانسته‌هایی که ما را با ترتیبی رسا و روشن به فطریات برساند نیاز داریم. در غیر این صورت، دستیابی به هر مجهولی برای

۱. عین همین عبارت در کتاب المشارع و المطارحات، ص ۴۸۵ نیز آمده است.

۲. الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۲۸۵. ملاصدرا، در ج سوم الأسفار الأربعة، ص ۳۶۰ به بعد به اقسام ادراک پرداخته است.

۳. البته این گونه نیست که هیچ بحثی در این باره در آثار شیخ اشراق نیامده است، بلکه مراد این است که به طور پراکنده و گاه به مناسبتی به این اقسام اشاره کرده است.

۴. ملاصدرا نظریه ابصار را در جلد هشتم، ص ۱۷۸ - ۱۸۲، بررسی کرده است.

انسان، بدین گونه است که قبل از آن به بی‌نهایت برسد و یا هرگز برای او اولین دانسته معلوم و پدیدار نگردد، و این امری محال است. (سهروردی، ۱۳۵۷، ج ۲: ۱۸)

در اینجا به خوبی مشاهده می‌شود که اشراق همانند مشأ برای دستیابی به علم، انسان را نیازمند معرفت حاصله و زیربنا می‌داند و گرنه همان محذورات را که در نهایت نرسیدن به دانش و علم است، در پی دارد؛ ولی در اینجا تعبیر اشراق با کلام عبارت مشأ متفاوت است، و باید آن را از کلام خود شیخ اشراق اصطیاد کرد که آیا منظور و مراد او از تقسیم معارف به «فطری و غیر فطری» همان انقسام پذیری در کلام مشأ به «بدیهی و غیر بدیهی» است که همان گونه که از کتاب *شفأ* نقل شد، یا به خودی خود ظاهر است و یا نیازمند کشف به اعانت و کمک گیری از حواس ظاهری است، و یا به خاطر آوردن، به وسیله پاره‌ای از مجهولات است؛ گرچه معلوماتی را به خاطر فرد می‌آورد، اما خود، همچنان نامعلوم و ناپیداست که بسط آن گذشت. با این همه تفصیلات، شارح - به تعبیر بعضی - مشایی مذهب *حکمة الاشراق*، فطری بودن در کلام اشراق را همان بدیهی در تعبیر مشأ می‌داند. (قطب‌الدین شیرازی: ۱۳۷۹ / ۵۰).

گاهی گفته می‌شود که در ریشه معرفت اشراق بین فطریات و بدیهیات مشائی، تفاوت وجود دارد. بنابراین، باید بین مدرکات ذهن از راه حواس، و معقولات خود ذهن، در نتیجه تفکر فرق گذاشت. برخی مفاهیم مانند عدد، مقدار، عینیت یا به تعبیری (این همانی)، مغایرت، تشابه و اختلاف، بد و خوب و درست و نادرست، از راه حواس وارد ذهن ما نشده‌اند، بلکه پیوسته در ذهن ما هستند. این گونه مفاهیم در انواع معرفتهای واقعی، نباید از راه حواس وارد شده باشند، بلکه از سنجشها و حکمهای عقل ما به عالم حواس تنزل کرده‌اند.

افلاطون براساس همین تفکر، استدلال می‌کند که از روز تولد، تعدادی صورت یا مثال فطری و جبلی مستقل از اشیا در عالم خارج از ذهن وجود دارد، و اشیای جهان خارج در حکم مواد اولیه‌ای هستند که پذیرای این صور شده‌اند، به قسمی که هر چیزی محل تلاقی تعدادی از این صورتهاست. از باب مثال می‌توان گفت که یک آجر قرمز مربع، قطعه‌ای از این مواد اولیه خارجی است که صورتهای مثالی و فطری قرمزی، مربعی و آجری را پذیرفته است. (جینز: ۱۳۸۱، ۴۲).

البته در کلمات پاره‌ای از شارحان بزرگ کتاب *حکمة الاشراق*، مترادف بودن این دو تعبیر، به وضوح دیده می‌شود. (قطب‌الدین شیرازی: ۱۳۷۹ / ۵۰).

تا اینجا می‌توان گفت که فطریات به هر معنا که فرض شود، در نظر شیخ اشراق از مدرکات حقیقی است. البته نباید اشکال شود که در اینجا به جای بررسی حقیقت ادراک به ابزار ادراک اشاره شده است، چرا که اولاً بخشی از سخن ما در این گفتار اشاره به مراتب ادراک است که حس و امور حسی و به تعبیر شیخ اشراق، امور فطری، خود علاوه بر ابزار بودن، به حقیقت بخشی از ادراک و مراتب آن اشاره می‌کند. هر چند در آغاز مقاله به این مطلب اشاره شد، در اینجا نیز از بحث در حقیقت علم و پذیرش اتحاد آن با معلوم و یا رد آن بی‌نیاز نیستیم.

اسباب و ابزار درک حقیقت

شیخ در کتاب حکمة الاشراق که، مبانی اشراقی خود را در آن تبیین کرده است، نوشته‌های خود را در این باب متوجه کسانی می‌داند که اولاً طالب تأله، و در مرتبه بعد طالب بحث و استدلالند هستند. وی برای کسانی که طالب استدلال‌اند و تاکنون در اندیشه تأله نبوده‌اند، و یا اساساً طالب آن نیستند، بهره‌ای از این کتاب قائل نیست و در بیان رموز آن به دو دسته توجه دارد: یکی مجتهد متأله، و دیگری طالب آن. حال با صرف‌نظر از اینکه در محافل تدریس دانشگاهی و حوزوی ما ممکن است این مطالب همانند سفره‌ای عام پهن و جمع گردد و در نهایت حتی خود مدرس هم از آن بهره‌ای جز اشتهار نبرده باشد، ولی شیخ اشراق برای خواننده این کتاب شرط بسیار استثنایی و مهمی را که یادآور می‌شویم ضروری می‌داند، و آن اینکه خواننده اولاً باید جرقه و بارقه الاهی بر او وارد شده باشد، و در ثانی این به تنهایی کافی نیست، بلکه باید به صورت ثابت و ملکه درآمده باشد. در غیر این صورت، ادراکات اشراقی حاصل از کلام او به هیچ وجهی از وجوه او را در بر نمی‌گیرد. از این رو، شیخ هر کس را که بخواهد غیر از این باشد، به روش بحث و استدلال مشائی حواله می‌دهد.

حال مطلبی که اینجا درصدد بیان آن هستیم این است که شکی نیست آنچه تاکنون در این زمینه، یعنی در رابطه با ابزار درک حقیقت به تصور بشر رسیده عبارت است از احساس، عقل، الهام یا اشراق و شهود. البته بحث دیگری در اینجا مطرح است که نگارنده از آن گه گاه به مجموعه‌ای از تمایلات و تنفرات و گاه از آن به مجموعه احساسات تعبیر می‌کند. اهل دانش اخلاق نیز از آن به شهوت و غضب یاد می‌کنند و سرمنشأ آن را دو نیروی باطنی به نام

قوه یا استعداد شهویه و غضبیه می‌دانند. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیز آن را مفاد حدیث^۱ می‌داند:

در حدیث آمد که یزدان مجید	خلق عالم را سه گونه آفرید
یک گُرّه را جمله عقل و علم و جود	آن فرشته است او نداند جز سجود
یک گروه دیگر از دانش تهی	همچو حیوان از علف در فربهی
این سوّم هست آدمیزاد و بشر	نیم او ز فرشته و نیمش زخر
نیم خرد خود مایل سُفلی بود	نیم دیگر مایل عقلی بود
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب	و این بشر با دو مخالف در عذاب

(مثنوی، ج دوم، دفتر چهارم، ص ۳۶۶، سطر ۱۶، بند ۱۴۹۷ - ۱۵۰۵. و ص ۶۱۶، چاپ هرمس)

مولوی در ادامه بشر را نیز به سه دسته تقسیم می‌کند که در جای خود بدان اشاره خواهیم کرد. تنها منظور و مراد ما در اینجا بیان این مطلب است که اگر شناخت کامل از این ناحیه مقدور بود، سایر حیوانات نیز شریک انسان بودند. آنچه در این زمینه در اختیار دارنده آن قرار می‌گیرد، تنها یک شناخت کور است،^۲ یعنی انسان آنچه را دوست دارد واقعاً دوست دارد، همین و بس. تنفر و انزجار نیز چنین است. این دو، در فرض نظارت عقل به انسان نفع می‌رساند و در غیر این صورت ضرری دارد که از سایر حیوانات ساخته نیست: «ظهر الفساد فی البرّ والبحر بما کسبت أیدی الناس». در این بین، مکتب مشأ تنها استفاده از حواس را برای درک بدیهیات می‌داند، ولی بعد از آن دیگر نوبت عقل است که از راه آنچه به برهان، قیاس و استدلال تعبیر می‌کنند، تنها برای حکیم کشف حقیقت کند.^۳

۱. إن الله تعالى خلق الملائكة و ركبَ فيهم العقل و خلقَ البهائم و ركبَ فيها الشهوة و خلقَ بنی آدم و

ركبَ فيهم العقل و الشهوة...؛ بحارالانوار، ج ۶۰، ص ۲۹۹.

۲. البته اگر بشود از آن به شناخت تعبیر کرد.

۳. حکیم، یعنی کسی که از مرحله عقل هیولانی نجات یافته و مراحل عقل بالملکه و بالمستفاد را طی کرده و به عقل فعال اتصال یافته است.

این نجوم و طبّ وحی انبیاست عقل و حس را سوی بی‌سوره کجاست
عقل جزوی، عقل استدلال نیست جز پذیرای فن و محتاج نیست^۱
حال این دو مرتبه از ادراک، یعنی آنچه از آن به ادراک حسی و از دیگری به ادراک عقلی
تعبیر شد، مورد پذیرش جناب شیخ اشراق است، اما عروج اشراق از همین جاست که اگر
حکیم به موازات عقل و استدلال و حتی قبل از آن به صفای درونی نرسد، قلب او آماده
کشفیات الهامی و اشراقی نمی‌گردد. یکی از نقدهای شیخ اشراق بر ارسطو این است که او
عالم مُثُل افلاطونی استاد خود را انکار کرده است و همین سبب گردیده است که اشیا را از
واجد بودن واقعیتهای در درجه عالی‌تری از وجود، محروم ساخته است، گرچه وی ارسطو را نیز
خالی از انوار اشراقی نمی‌داند!^۲

می‌توان گفت در کمتر جایی از خطر احساسات به عنوان ابزار فرضی شناخت سخن
رفته و یا در نفی و اثبات آن در این زمینه بحث و گفت‌وگو شده است. حواس گاهی در
تشخیص به خطا می‌رود و در بحثهای عقلی به مراتب مغالطه خود را به جای برهان و قیاس
صد درصد منطقی تلقی می‌کند تا جایی که تشخیص آن برای خود شخصی که به جای برهان
به مغالطه استدلال می‌کند، به طور جد مشکل می‌شود. شاید همین امر نیز سبب جنگ و جدال
و مخاصمه در بین برخی پیروان ادیان شده و در نهایت، هر چه بیشتر، موجب دوری از
حقیقت و ره افسانه زدن می‌گردد. البته احساس - به آن معنا که اشاره شد - در تشخیص هرگز
دروغ نگفته و نمی‌گوید، بلکه خطر بسیار مهم احساسات در شناخت، آنجاست که در موارد
متعدد و فراوانی خود را به جای «عقل» بگذارد و به صورت عمد و غیر عمد، دوری از
حقیقت را موجب شود.

عقل در مثنوی و طریقت مشائی حکم کیمیا را دارد و حرف اول و آخر می‌زند. اما جناب
شیخ الرئیس آنجا که پای عقل در اثبات معاد جسمانی قرآنی می‌لنگد، ابا و امتناعی ندارد که

۱. مثنوی، دفتر چهارم، ص ۶۰۷، چاپ هرمس. در بعضی نسخ به جای «استدلال» «استخراج» آمده است.

۲. در ادامه این مطلب اشاره خواهد شد.

فیلسوفانه به این مطلب اعتراف کند، ولی از آن جهت که عقل دست او را در دست وحی قرار داده، گرچه اهل کلام نیست، اینجا نیز متکلمانه باور خود را به آن، اعلام می‌کند:

شایسته است که در اینجا حالات نفسهای انسانی را آنگاه که از بدن جدا می‌شود بررسی نماییم، و اینکه نفوس چگونه خواهد شد، پس می‌گوییم: لازم است که بدانیم بخشی از معاد همان است که از ناحیه شرع نقل گردیده است، و در اینجا راهی به جز راه شریعت و پذیرش خبر پیامبر نیست، و این همان است که هنگام برانگیخته شدن برای بدن اتفاق می‌افتد، و خیرات و شرور بدن در این رابطه معلوم است و نیازمند فراگیری نیست. البته شریعت حقه که نبی و آقا و مولای ما محمد - که درود خدا بر او و آل او باد - آورده، حالت سعادت و شقاوتی را که مربوط به بدن است به صورت مبسوط توضیح فرموده است. اما بخش دیگر معاد که از مدرکات عقل و قیاس و برهان است و آن را نبوت نیز تصدیق کرده است، آن سعادت و شقاوت در رابطه با نفس است و اگر چه اوهام ما فعلاً به عللی که توضیح خواهیم داد، در تصور آن کوتاه و نارساست، و تمایل حکیمان الهی در رسیدن و برخورد با این سعادت، بزرگ‌تر و بالاتر از میل ایشان به سعادت بدنی است، بلکه مثل این است که آنان توجه و التفاتی بدان نمی‌کنند اگر چه به آنان داده شود، ولی در قبال این سعادت آن را بزرگ نمی‌شمارند. (ابن سینا: ۴۶۰/۱۳۷۵).

حاصل سخن اینکه معاد جسمانی در شرع مقدس مفروض است و خدشه‌بردار نیست، گرچه توجه حکیم عمدتاً و بالأصله به سعادت و التذاد نفس است.

جناب سهروردی برای علوم احساسی و حصولی محض به طور استقلالی ارزشی قائل نیست. بلکه برعکس مشأ از ذوق به عقل و احساس می‌رسد و زبان عقل را پس از ذوق، برای بیان برهان آنچه متأله با اشراق بدان می‌رسد، مناسب می‌داند. علاوه بر این، در بیان آنچه به ذوق می‌رسد، بیان تمثیلی را بدان گونه که خود در موارد متعدد همانند عقل سرخ به زیبایی تمثیل کرده است، بر بیان یافته‌های براهین عقلی مقدم می‌دارد و خود بدان همت می‌گمارد. او در این باره می‌نویسد:

ای جماعت همراهان من، که خداوند همه شما را نسبت بدانچه دوست دارد و

می‌پسندد موفق دارد، همواره از من درخواست نمودید که برای شما کتابی بنویسم که در آن آنچه را در تنهاییها و مراحل سیرم به ذوق و شهود به دست آوردم یادآور شوم، و برای هر نفس جوینده‌ای بهره‌ای کم یا زیاد از نور خداوند وجود دارد، بلکه دهنده دانش که در افقی روشن است در مورد غیب بخل ندارد، و من قبل از این کتاب، کتابهای متعددی برای شما مطابق طریقه مشائین نوشتم، ولی این سبک و سیاق دیگری است که از آن راه نزدیک‌تر، منظم‌تر، قاعده‌مندتر و در به دست آوردن حقیقت کم‌رنج‌تر است؛ و این از ابتدا با فکر برای من به دست نیامد، بلکه راهیابی به آن به امر دیگری بود. آنگاه برای آن، حجت جست‌وجو کردم، تا حتی با قطع نظر از حجت، مشککی نتواند مرا به شک اندازد. (شیخ اشراق: ۱۳۵۷، ۹/۲ - ۱۰).

حال آنچه در همین گفتار به وضوح مشاهده می‌کنیم عبارت است از:

۱. او حقیقت ادراک را ذوق تأله غیبی می‌داند؛ ۲. هر نفس طالب، بهره‌ای کم یا زیاد از نور حق دارد؛ ۳. شیخ به آیات کتاب الله استشهاد می‌کند که حضرت حق بر ارائه غیب بر اهلش - نعوذ بالله - بخل نمی‌ورزد؛ ۴. وی بالاترین و اولین رتبه را در ادراک برای اشراق قائل است، گرچه از کلامش به نوعی بوی انحصار می‌آید؛ ۵. همچنین رتبه دوم را به استدلال و برهان می‌دهد.

در نقد حد و تجزیه اشیا به روش مشا

علاوه بر این، شیخ اشراق آنچه را از راه تجزیه‌های عقلی مبتنی بر استدلال بیان کرده‌اند، زیر سؤال می‌برد و در بیان تجزیه‌های ذاتی اشیا که ابزار یا نتیجه شناخت اشیاست نقوضی وارد می‌کند و در باب تجزیه عقلی و تعریف انسان به ذاتی عام، یعنی جنس، که در اینجا همان حیوان است، و ذاتی ویژه و به تعبیر آنان خاص - که ناطق است - می‌نویسد:

اگر انسان را چیزی باشد که تحقق انسانیتش به آن است، یعنی حیوان ناطق، آن برای خاصه و عامه از مشائین ناشناخته است، چرا که استعداد نطق بر جنس عارض می‌گردد و آن خود حقیقتی یا تابع حقیقتی مجهول است، و نفس که خود مبدأ همه این اشیاست شناخته نمی‌شود مگر به وسیله لوازم و عوارض و هیچ چیز نسبت

به انسان نزدیک‌تر از خود او و نفس او نیست و حل آن از دیدگاه مشائیان این چنین است. پس چگونه است حال سایر اشیا! (همو: ۲/ ۲۰).

وی در کتاب *التلویحات اللوحیه العرشیه* که به گفته خود آن را بر مبنای مشائیان نوشته است، (همو) با انتساب به دیگران و نه از جانب خود، تمجیدی زیبا از برهان اهل حکمت می‌کند،^۱ سپس از تجرید خود سخن می‌گوید و مستفاد برهان اهل آن را با شهود خود ابطال می‌کند و می‌نویسد:

در اینجا سخنی هست و آن اینکه من خود به برون فکنی و تجرید ذاتی دست یافتم و در ذات خود نظر کردم آن را هستی و وجودی صرف و خالی از شائبه ترکب ماهیتی یافتم. علاوه بر این، یکی مستقل بود و به محل و موضوعی وابستگی نداشت و این را می‌توان همانند آنچه اهل تجزیه رسمی یا ماهوی در تعریف جوهر می‌آوردند، دانست،^۲ و نیز اضافات و انتساباتی در مورد آن به جرم و ماده بود که آن نیز همانند رسم در کلام اهل برهان برای نفس بود، حال در رابطه با اضافات خود را خارج از آن یافتم، اما اینکه او جایگاه ندارد، این نیز یک امر سلبی و نیستی است. حال اگر جوهریت، معنایی غیر از این دارد من آن را نیافتم، در حالی که خود را یافتم و از خود پنهان نبودم، و نیز فصلی بر آن نیافتم، در حالی که اگر نفس دارای فصل یا ویژگی غیر آن بود، البته آن را در هنگام تجرید می‌شناختم، زیرا کسی از من به من نزدیک‌تر نبود، و در نهایت هنگام تجرید و فاصله از ماده بدنی جز وجود و شعور و ادراک چیز دیگری نیافتم. (شیخ اشراق: *التلویحات*، ۱/ ۱۱۵).

همان گونه که از عبارت مفهوم است، جناب شیخ اشراق شهود شخصی خود را - که همان طور که قبلاً بدان اشاره شد برای همگان با شروط خود ممکن می‌داند - دلیل بر رد

۱. در حالی که در خود این کتاب، از اهل وجد و شهود و عظمت آنان، از دیدگاه مؤلف سخنها رفته است.

۲. یعنی جوهر موجودی بدون جایگاه و موضوع است.

دانش عقلی و تجزیه‌ای که صرفاً اهل برهان با منقش عقلی بدان رسیده‌اند، می‌داند. شیخ اشراق هم نظیر عرفا عقیده دارد که ادراکات از طریق اشراقات علویه است و هر گاه این اشراقات ادامه یابد، ماده عالم مطیع و پیرو حکیم اشراقی می‌گردد و دعایش در ملاً اعلیٰ شنیده می‌شود و دعای مستجاب را به قضای الاهی از همین ناحیه می‌داند. شیخ نور درخشنده از جهان بالا را که تنها برای اهل اشراق ساطع است، مانند اکسیر، تنها ادراک و علم نمی‌داند، گویا رابطه‌ای و پرتوی از اسم اعظم حضرت حق است که اکسیر اقتدار و قدرت شخص اشراقی در عالم که شاید منظورش عالم و جهان بالا نیز باشد، می‌گردد. از کلام شیخ اصطیاد می‌شود که در نفوس مجردة مثالی از نور حق تثبیت می‌گردد و روزنه‌ای به جهان ادراکات بی‌انتهای جناب حق می‌شود و همین سبب نور خلاق می‌گردد، چنان که نفوس فاصله گرفته از آن عالم به نوعی دارنده ویژگی مفسد در اشیای عالم می‌شود (همو: ۲/ ۲۵۲) و تنها اولی مصداق سخن خواجه می‌گردد:

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند آیا شود که گوشه چشمی به ما کنند
بر در میکده رندان قلندر باشند که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی

(دیوان حافظ، چاپ غنی، غزل ۴۸۸، ص ۳۶۳)

سهروردی در ذیل قاعده‌ای با عنوان «فی هدم قاعده مشائین» سخنانی دارد و می‌نویسد: مشائین مسلم دانسته‌اند که در ادراک و تعریف و بیان شیء، حد ذاتی رهگشاست و در حد اشیا، ذاتی عام و ذاتی خاص را یادآور شده‌اند. حال ذاتی عام که خود دیگر جزئی برای ذاتی دیگری نیز باشد به سبب حقیقت کلی که در جواب «ما هو» تغییر می‌کند جنس نامیده شده، و ذاتی ویژه و خاص معرف را فصل نامیده‌اند. سپس مسلم دانسته‌اند که به مجهول جز از راه معلوم نمی‌توان رسید. بنابراین، ذاتی خاص اشیا برای جاهل در جای دیگری معلوم نشده است، یا اگر معلوم شده باشد دیگر ذاتی ویژه نیست و هر گاه خاص شیء باشد، و برای حواس آشکار و معهود نباشد، پس اینجا با این فصل، مجهول نامعلوم است و هر گاه نادانسته ویژه ما نیز دانسته شد و حال آنکه دوباره به امور عامه دانسته گردید، این دیگر تعریف حد نخواهد بود. بنابراین، بازگشت ما باز هم به امور محسوسه و یا ظاهر از طریق دیگر شد، با اینکه این ویژگی کامل شیء فرض گردید. (همو: ۲/ ۲۱).

آنگاه می‌افزاید:

سپس آن کسی که پاره‌ای از ذاتیات را ذکر می‌کند، از اینکه ذاتی دیگری وجود داشته باشد و احیاناً از آن غفلت کرده باشد، ایمن نخواهد بود، و مستشرق و منازع می‌تواند این امر را مطالبه کند. او نمی‌تواند در جواب بگوید: اگر ویژگی دیگری بود البته من بر آن دست می‌یافتم، زیرا بسیاری از صفات، غیر ظاهر و پنهان هستند و نیز کافی نیست او را که بگوید: اگر برای شیء معرف ذاتی دیگری وجود داشت، ما، ماهیت شیء را بدون آن نمی‌شناختیم، زیرا در پاسخ گفته می‌شود: تنها یک حقیقت در صورتی شناخته می‌شود که همه ذاتیات آن به وضوح روشن گردد. پس هر گاه امکان ذاتی دیگری در میان باشد که درک نشده است، شناخت حقیقت، شیء قطعی و یقینی نیست. پس روشن شد که آوردن حد در شناخت اشیا به شکلی که مشائین بدان ملتزمند برای انسان غیر ممکن است^۱، و صاحب و رئیس آنان نیز به این امر اشاره کرده است. (همو: ۲ / ۲۱).

در نتیجه به نظر می‌رسد که شیخ اشراق جز ادراک اشراقی، روش دیگری را نمی‌پسندد.^۲ او برای خود اشراق و همچنین حکیم اشراقی و غیر اشراقی، به مراتب و مراحل قائل است. اما در مراتب حکما آنها را کثیر و دارای طبقاتی از این قبیل می‌داند:

۱. حکیم الاهی فرو رفته در تأله که اهل بحث و سخن نیست؛ ۲. حکیم اهل بحث و استدلال که با تأله کاری ندارد؛ ۳. حکیم الاهی فرو رفته در هر دو؛ ۴. حکیم الاهی متأله که در بحث متوسط یا ضعیف است. ۵. حکیم فرو رفته در بحث و متوسط یا ضعیف در تأله.

دانشجویان را نیز در این رابطه به طالب هر دو، طالب تأله تنها و طالب بحث تنها تقسیم

۱. اشاره است به کلام شیخ الرئیس در جای دیگر، نک: ابن سینا، حدود یا تعریفات، ص ۱۷.

۲. البته جناب شیخ فلاسفه اسلام نیز در مباحث معرفت و شناخت، علاوه بر اینکه ادراک حسی و عقلی را اساس شناخت می‌داند، از طرفی می‌گوید نفس با تجرید معانی محسوس از ماده کلیاتی را انتزاع و تعقل می‌کند و در نتیجه تعقل کلیات بی‌آنکه بین ماده و نفس واسطه‌ای تصور شود حاصل می‌گردد.

می‌کند و در رتبه‌بندی آنان نیز به همین ترتیب یادشده عمل می‌کند. البته وی هرگز جهان را خالی از حکیم متوغل در اشراقیات نمی‌داند. حال اهل بحث و ظاهر و آشکار باشد یا نباشد. او در ادامه می‌گوید: این همان قطب است که هر گاه سیاست و تدبیر مردم به دست چنین کسی افتد، زمان نیز نوری می‌شود و هر گاه غیر از این باشد، تاریکی غالب می‌گردد. (همو: ۱۲/۲).

شیخ در مراتب و انوار اشراقی که تجرید و مشاهده نفس، جدای از غواسق مادی و ظلمات جسمانی ممکن شود، سخنان و توصیه‌هایی زیبا برای اهل ذوق دارد که در این جایگاه به چکیده‌ای از آن بر حسب نیاز اشاره می‌شود:

عمرت را ضایع مگردان، زیرا پس از فنا آن را نخواهی یافت، بردبار باش، همانند بردباری مردان، و این را بدان که حکمت تا خطایی بود، و برهانی نشده بود، حکما نیز همانند افلاطون دارای قدر و عظمت بودند و شأن آنان از حکمای مبرز در جهان بالاتر بود، اینان گرچه اهل دقت بودند، ولی بر بسیاری از اسرار پنهان حکمای گذشته بویژه انبیای آنان اطلاع و دست نیافتند، و بیشتر اختلافات در تفصیلات است، در حالی که همگی درباره آخرت بر علم واحد حق از عقول و نفوس و معاد برای اهل سعادت دارای اتفاق هستند. (همو: التلویحات، ۱/۱۱۲).

سپس به ریاضت و انقطاع سفارش می‌کند تا شاید طالب به آنجا برسد که خود و سایر اهل اشراق رسیده‌اند. در نهایت دو تمجید دیگر را یادآوری می‌کند که یکی از افلاطون و تعدادی دیگر و عجیب اینکه دومی از معلم اول است. نخست در باب تجرید و اشراق شهودی افلاطون جملاتی را از او بدین بیان نقل به معنا می‌کند و می‌گوید:

حکیم الاهی، یعنی افلاطون درباره خویش می‌گوید: من گه گاه با خویشتن خلوت می‌کنم و بدن خود را به جانبی می‌گذارم و به گونه‌ای می‌گردم همانند اینکه مجرد و خالی از بدن و پوششهای مادی و طبیعی خالی، و از هیولا برکنارم، آنگاه داخل در خودم، و از سایر اشیا خارج هستم، پس در ذات خود حُسن، بها، سنا، ضیا و محاسن عجیب مشاهده می‌کنم آنگاه درمی‌یابم که خود جزئی از اجزای جهان والا و شریف هستم. (همو، ۱/۱۱۲).

شیخ اشراق درباره ارسطو می‌گوید او نیز این انوار بزرگ را از خود مشاهده کرده است. البته در این باره توضیح بیشتری نمی‌دهد. اساساً شیخ اشراق انسان را حکیم نمی‌داند، مگر

آنکه خلع بدن و موت اختیاری به یک معنا، و پرواز به عالم بالا نه اینکه برای او اتفاق بیفتد، بلکه برایش ملکه شود. او صوفیه و اهل تجرید از مسلمانان را نیز از سالکان طریق حکمت و کسانی که به ادراک شهودی و چشمه‌های نور رسیده‌اند، می‌داند. (همو: ۱۱۳).

تأیید عرفای شامخین از مشی اشراقیین - البته فی الجمله - بر کسی پوشیده نیست. در این زمینه باز هم به اشعاری از جناب مولانا جلال‌الدین محمد بلخی اشاره می‌شود:

فلسفی گوید زمعقولات دون	عقل از دهلیز می‌ناید برون
فلسفی مُنکر شود در فکر و ظن	گو برو سر را بر این دیوار زن
نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل
فلسفی کاو منکر حنانه است	از حواس اولیا بیگانه است
فلسفی مر دیو را منکر شود	در همان دم سخره دیوی بود

(مثنوی، دفتر اول، ص ۱۴۶، چاپ هرمس)

زین قدم وین عقل رو بیزار شو	چشم غیبی جوی و برخوردار شو
زین نظر وین عقل ناید جز دوار	پس نظر بگذار و بگزین انتظار

(همان، ص ۶۹۴)

در اینجا سخن را با اشاره‌ای به پاره‌ای از اشعار جناب شیخ محمود شبستری به پایان می‌رسانیم. سؤال کننده از او درباره تفکر و تعریف آن پرسش می‌نماید و شیخ پاسخ می‌دهد:

تفکر رفتن از باطل سوی حق	به جزو اندر بدیدن کل مطلق
حکیمان کاندین کردند تصنیف	چنین گفتند در هنگام تعریف
که چون در دل شود حاصل تصور	نخستین نام او باشد تذکر
وزو چون بگذری هنگام فکرت	بود نام وی اندر عرف عبرت
تصور کان بود بهر تدبیر	به نزد اهل عقل آمد تفکر
زرتیب تصوره‌های معلوم	شود تصدیق نامفهوم، مفهوم
مقدم چون پدر، تالی چو مادر	نتیجه هست فرزندی برادر
ولی ترتیب مذکور از چه و چون	بود محتاج استعمال قانون

دگرباره در او گر نیست تأیید هر آینه که باشد محض تقلید
(شیخ محمود شبستری، گلشن راز، به اهتمام: صابری کرمانی، ص ۱۷)
وی پس از توضیح تفکر، زیباترین و رساترین سخنی را که تاکنون در این باب دیده‌ام -
و به نوعی به مشرب اشراقی اشاره دارد - بیان می‌کند:

محقق را که وحدت در شهود است نخستین نظره برنور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید
بود فکر نکو را شرط تجربید پس آنکه لمعه‌ای از برق تأیید
(همان، ص ۱۸)

در جمع‌بندی نهایی به این نتیجه می‌رسیم که نظر جناب شیخ اشراق در مسئله ادراک و علم، همان نور و ظهور است و لازمه آن حضور و شهود خواهد بود. او برای تحقق آن، دو شرط اساسی قائل است: مدرک باید موجود مجرد و نورانی باشد و در عین حال سلطه اشراقی نسبت به غیر خود داشته باشد. در این صورت، او تعریفی از ادراک به دست می‌دهد که بین تعریف ادراک حسی ابن سینا و ادراک شهودی محض عرفاست. تعریف شیخ را می‌توان ادراک حسی و شهودی نامید.

منابع و ماخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ ۱۳۷۹. *الاشارات و التنبيهات*، تهران، دفتر نشر،
۲. _____ ۱۴۰۴ ق.؛ *التعليقات*، تحقیق: عبدالرحمان بدوی، قاهره (افست دفتر تبلیغات اسلامی)،
۳. _____ ۱۳۶۳.؛ *المبدأ و المعاد*، تهران، به اهتمام: عبدالله نورانی، انتشارات: دانشگاه تهران و مک گیل،
۴. _____ ۱۳۷۵.؛ *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی،
۵. _____ ۱۳۶۴.؛ *کتاب النجاة*، قاهره، افست مکتبه المرتضوی،
۶. جینز، سرجیمز؛ ۱۳۶۱. *فیزیک و فلسفه*، ترجمه علیقلی بیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی،

۷. سه‌روردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش؛ ۱۳۵۷. مجموعه مصنفات، (رسائل فارسی) تحقیق: سید حسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۳.
۸. _____ ۱۳۵۷. ؛ مجموعه مصنفات، تحقیق و تصحیح: هانری کرین، حکمة الاشراق، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۲.
۹. _____ ۱۳۵۷. ؛ مجموعه مصنفات، تحقیق و تصحیح: هانری کرین، کتاب التلویحات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۱.
۱۰. شیرازی، قطب‌الدین؛ ۱۳۷۹. شرح حکمة الاشراق، تصحیح: عبدالله نورانی، مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مک گیل،
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (ملاصدرا)؛ ۱۹۸۱/الأسفار الأربعة، بیروت،
۱۲. کاپلستون، فردریک؛ ۱۳۷۵. تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی