

شیخ اشراق و مسئله وجود ذهنی

فاطمه حسینی مجرد*

رضا اکبریان**

چکیده

شیخ اشراق از موافقان نظریه وجود ذهنی است و برای اثبات آن برهان اقامه کرده است. او به تمایز عالم ذهن و عین و وجود صور معقوله در ذهن اذعان می‌کند، اما ملاک ادراک و تعقل از نظر وی صورت معقوله نیست. ادراک حقایق از نظر سهروردی با شهود مستقیم و بی واسطه نفس حاصل می‌شود که او آن را علم اشراقی می‌نامد. پس ملاک ادراک از نظر او علم اشراقی نفس است؛ و صورت معقوله که همراه با علم اشراقی در ذهن حاصل می‌شود و به عقیده شیخ اشراق وجودی مثالی دارد، تبعی و ثانوی به‌شمار می‌آید. نفس با علم اشراقی به درک اشیا نایل می‌شود و در این هنگام براساس برهان شیخ اشراق صورت شیء در ذهن وجود پیدا می‌کند. بنابراین اعتقاد سهروردی به وجود ذهنی با علم اشراقی ناسازگار نبوده، قابل جمع است.

کلیدواژه‌ها: وجود ذهنی، صورت معقوله، علم اشراقی، سهروردی.

مقدمه

مسئله وجود ذهنی که ناظر به چیستی ادراک و چگونگی علم بشری است، به ظاهر باید در مباحث معرفت‌شناختی فلسفی جای بگیرد؛ اما چرا فیلسوفان مسلمان آن را در قالب مباحث وجود و عدم نیز مطرح کرده‌اند؟ علت این است که ماهیت علم و ادراک عبارت است از حضور ماهیت معلوم نزد عالم؛ یا وجود یافتن ماهیت معلوم در ذهن و عبارت است از نوعی وجود پیدا کردن معلوم؛ وجودی که نحوه و سنخ دیگری از وجود است به نام «وجود ذهنی». پس مسئله وجود ذهنی به مباحث وجودشناسی پیوند می‌خورد و در بحث وجود، یکی از تقسیمات اولیه، تقسیم آن به وجود خارجی و وجود ذهنی است. البته باید یادآور شد که به بحث ماهیت علم در باب مقولات نیز پرداخته شده است که منافاتی با مسائل وجود ذهنی ندارد؛ چراکه در بحث مقولات از جنبه‌ای دیگر به مسئله نگاه می‌شود (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۰۸-۲۱۰). البته بین علم که امری نفسی است، و وجود ذهنی که امری قیاسی است امتیاز و تفاوت است، و به همین دلیل بحث هر یک از این دو امر، فصل و بخشی خاص از فلسفه را به خود اختصاص داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۱۸).

در میان فلاسفه جهان اسلام، برخی به‌طور مجزا بابی را با عنوان وجود ذهنی گشوده و به‌طور مستقل و تفصیلی بدان پرداخته‌اند؛ اما برخی دیگر که به ظاهر نامی از وجود ذهنی نبرده‌اند و اساساً در دوره‌ای می‌زیسته‌اند که مسئله وجود ذهنی هنوز در میان مباحث وجودشناختی جای نداشته، در عین حال در جای جای مباحث فلسفی خود و گاهی در خلال مباحث علم و ادراک، به مدعای اصلی مسئله وجود ذهنی اذعان کرده‌اند. برای مثال در کتب فارابی و ابن‌سینا لفظ «وجود ذهنی» به کار نرفته است، اما اصل مدعا در سخنان ایشان مطرح شده است (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۱۷). سهروردی بنیان‌گذار حکمت اشراق در فلسفه اسلامی نیز مسئله وجود ذهنی را به منزله فصلی مستقل در آثار خود نیاورده و به عنوان یک مسئله مجزای فلسفی به آن نپرداخته است؛ اما جای این پرسش هست که این حکیم مسلمان در مسئله وجود ذهنی چه موضعی دارد؟ آیا شیخ اشراق وجود ذهنی را همان انحفاظ ماهیت در ذهن و خارج می‌داند؟ با بازخوانی اصول

معرفت‌شناسی سهروردی باید دانست که آیا او در این باره با ابن‌سینا فیلسوف برجسته پیش از خود هم‌رای است؟

تبیین نظریه وجود ذهنی و اقوال مخالف آن

مدعای آن دسته از حکمای مسلمان که با مسئله وجود ذهنی موافق‌اند، دو مطلب است: یکی این است که علم صرفاً رابطه‌ای اضافی میان عالم و معلوم نیست، بلکه هنگام ادراک، پدیده‌ای در ذهن آدمی موجود می‌شود؛ دوم اینکه آنچه در ذهن موجود می‌شود، همان ذات و ماهیت شیء خارجی مدرک است (محقق داماد، ۱۳۷۹).

قسمت اول نظریه وجود ذهنی، در تقابل با دیدگاهی است که علم و ادراک را صرفاً اضافه و نسبتی خاص میان شخص مدرک و شیء مورد ادراک می‌داند: «العلم والادراک والشعور حالة اضافية وهي لا توجد الا عند وجود المضافين...» (فخررازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۱) و انکار می‌کند که علم صورتی حاصل و منطبع در ذهن باشد: «لو كان التعقل عبارة عن حصول صورة الشيء في العاقل لزم ان لا نعقل ذاتنا والتالي باطل فالمقدم مثله» (همان، ص ۳۲۳). فخررازی در این عبارت معتقد است که در برخی از ادراکات ما، مثل ادراک خویش، امکان ندارد که تعقل به واسطه حصول صورت‌های ذهنی نزد عقل محقق شود؛ پس اصلاً در هیچ ادراک و تعقلی، صورت شیء در ذهن حاصل نمی‌شود. او می‌افزاید حال که ثابت کردیم در فرایند علم، صورتی در ذهن منطبع نمی‌شود، ناچار باید گفت علم ما تنها نسبت و اضافه‌ای است که با اشیای مورد ادراک برقرار می‌کنیم (همان). این دیدگاه «قول اضافه» خوانده می‌شود. از دیدگاه قایلان به نظریه وجود ذهنی، با پذیرفتن چنین تبیینی از علم ما به اشیای خارجی، توضیح و توجیه دو مسئله دشوار می‌شود:

اول علم ما به چیزهایی که در خارج تحقق ندارند، مانند عدم و معدوم. اگر آنچه ما از اشیا تعقل می‌کنیم، عین وجود خارجی باشد - آن‌گونه که قایلان به اضافه می‌گویند - ادراک و تعقل چیزی که در خارج وجود ندارد ناممکن می‌شود؛

دومین مشکل نظریه اضافه، نارسایی آن در توضیح خطای علم ماست. اگر معلوم بالذات

همان شیء خارجی باشد، هرگز خطایی در علم رخ نخواهد داد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۷).
 دومین مدعا در بحث وجود ذهنی، یعنی اتحاد ماهوی میان وجود عینی و ذهنی شیء، «قول
 شبیح» را رد می‌کند. براساس این نظریه، که حصول صورت شیء را نزد عقل پذیرفته است، صورتی
 که از معلوم در ذهن حاصل می‌شود، انطباق دقیق با ماهیت آن در خارج ندارد، بلکه مانند شبیح آن
 شیء است. بنا بر نظریه اشباح، وقتی انسان علم پیدا می‌کند، شبیه آن اشیا در ذهن پیدا می‌شوند نه
 مثال و ماهیت آنها. این شبیح، عرض و کیفی است قائم به نفس که در ذات خود با معلوم خارجی
 مابین است؛ مانند مجسمه یک شخص که نوعی مشابهت با آن شخص دارد و از آن حکایت می‌کند.
 موافقان نظریه وجود ذهنی، این دیدگاه را چیزی جز سفسطه نمی‌دانند و معتقدند با پذیرش این
 نظر، باب علم به خارج از اساس بسته می‌شود؛ چراکه در این صورت عینیت و تطابق ماهوی میان
 ذهن و خارج از بین می‌رود و سفسطه لازم می‌آید؛ زیرا همه علوم ما جهل خواهند بود (همان).
 دسته‌ای دیگر گفته‌اند آنچه به ذهن می‌آید نه تنها ماهیت و حقیقت شیء را منعکس نمی‌کند،
 کاملاً با آن مابین است و هیچ‌گونه حکایتی از آن ندارد؛ حتی آن‌گونه حکایتی که عکس از
 صاحب عکس، و مجسمه از صاحب مجسمه دارد. بنا بر این نظریه، آنچه به ذهن می‌آید دسته‌ای
 از رموز و علایم است و در نتیجه انسان در خطا و اشتباه است؛ اما این خطا به‌طور منظم و
 همیشگی است و از این‌رو نظام زندگی انسان مختل نمی‌شود؛ مانند انسانی که همیشه رنگ قرمز
 را سبز می‌بیند. چنین انسانی همیشه آثار قرمزی را بر آنچه سبز می‌بیند مترتب می‌سازد و به همین
 صورت رابطه خود را با خارج تنظیم می‌کند؛ اگرچه ادراک او کاملاً مابین با خارج است و
 حکایت صحیحی از آن ندارد. این دیدگاه «قول به اشباح غیر محاکی» نامیده شده است.
 قایلان به نظریه وجود ذهنی این سخن را نیز منجر به سفسطه می‌دانند و معتقدند اگر همه علوم
 در کاشفیت خود خطا کنند، سفسطه لازم می‌آید و کار به تناقض می‌انجامد؛ زیرا اگر بپذیریم که همه
 علوم و ادراکات خطا هستند، خود این ادراک که «هر علمی خطاست» نیز به نحو کلی کاذب خواهد
 بود؛ پس نقیض آن صادق است؛ یعنی بعضی از علوم صحیح‌اند و مطابق با واقع (همان).
 برای رسیدن به تصویری روشن از دیدگاه سهروردی در بحث ادراک و به‌ویژه مسئله وجود

ذهنی، که هدف اصلی این نوشتار است، باید نظر قدمای او را در این باره بدانیم تا تفاوت‌های سخن شیخ اشراق را دریابیم. به اختصار این مسئله را در فلسفه ابن‌سینا دنبال می‌کنیم. اگرچه بحث وجود ذهنی به شکلی که بعدها شناخته شد در آثار ابن‌سینا مطرح نشده، او اصل مدعی آن را بیان کرده و به‌طور پراکنده بدان پرداخته است. وی در جایی می‌گوید: «فللأمر وجود فی الأعیان ووجود فی النفس یكون آثارا فی النفس» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۲). این عبارت گرچه در بستر بحث وجود ذهنی بیان نشده، حاکی از آن است که در فضای تفکر ابن‌سینا مدرک یا عاقل، نفس انسان است و وجود ذهنی که نزد نفس حاضر می‌شود، صورت ذهنی اموری است که وجودی در عالم عین دارند. ابن‌سینا تعبیرات گوناگون دیگری نیز در این باره دارد: «المعنی فی الاعیان غیر وجوده فی الذهن و مثال ذلك الفرح مثلاً فان وجوده فی الانسان غیر وجود صورته فی الذهن» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ج، ص ۳۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۷۳). هنگامی که انسان شادی را در خود می‌یابد، شادی در عالم خارج و در وجود انسان تحقق دارد؛ اما گاهی فرد شادی را تصور می‌کند. در این حالت صورت شادی در ذهنش حاصل می‌شود. پس این مطلب نیز دو نحوه وجود را برای شیء در اعیان و اذهان اثبات می‌کند.

ابن‌سینا در جای دیگری ضمن روشن ساختن مفهوم انتزاع صورت‌های ذهنی، از بروز شبهه‌ای در این باره جلوگیری می‌کند (همان، ص ۷۳). سخن ابن‌سینا حاکی از آن است که او صورت‌های ذهنی را از جهت وجودی عین ذات یا ماهیت خارجی - با همه آثار حقیقی‌اش - نمی‌داند (شبان، ۱۳۸۳)؛ چراکه این فرض با اشکالاتی واضح به چالش کشیده می‌شود؛ بلکه از نظر ابن‌سینا، وجود ذهنی، صورت و مثالی از ماهیت خارجی است: «درک الشیء هو أن تكون حقیقه متمثله عند المدرک یشاهدها» (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۸۲). به عبارت دیگر از کلمات ابن‌سینا برمی‌آید که او معتقد است هنگام علم به یک شیء، معنای ماهیت آن شیء نزد عقل حاضر می‌شود اما آثار وجود خارجی‌اش بر این صورت معقول مترتب نمی‌شود. با این حال عدم ترتب آثار، سبب نمی‌شود که حقیقت ماهیت معقول، چیزی غیر از حقیقت ماهیت شیء در اعیان باشد. وی با مثال حرکت، مقصودش را روشن‌تر می‌گوید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۴۱). از نظر

او، حرکت ماهیتی است که کمال شیء بالقوه است؛ اما نزد عقل همراه این صفت نیست؛ به گونه‌ای که (با تصور حرکت در ذهن) ماهیت (ذهنی) حرکت، کمال و محرک عقل باشد؛ زیرا حرکت ماهیتی است که در اعیان، کمال شیء بالقوه است و وقتی تعقل می‌شود، همچنان همین صفت را دارد؛ یعنی حرکت نزد عقل نیز ماهیتی است که در اعیان کمال شیء بالقوه است و وجودش در اعیان و در عقل تفاوتی ندارد و در هر دو به یک حکم است: «ماهیتی است که در اعیان کمال شیء بالقوه است».

در فلسفه ابن‌سینا، پذیرش اینکه عالمی داریم به نام عالم عین، و عالمی با عنوان عالم ذهن و اینکه هنگام ادراک یک شیء عینی، صورت ماهیتش به ذهن می‌آید، مبتنی بر پذیرش دو اصل وجودشناختی است: ۱. ثنویت عالم ذهن و عین؛ ۲. تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت یا زیادت وجود بر ماهیت.

از آنجاکه دستگاه فلسفی ابن‌سینا بر بنیان تمایز مابعدالطبیعی میان «وجود» و «ماهیت» استوار است، نگاه او به مسئله «وجود ذهنی» نیز در سایه همین اصل معنا می‌شود.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود ابن‌سینا معنایی از شیء را که نزد عقل حاضر می‌شود، عیناً و بدون اختلاف، همان ماهیت شیء خارجی می‌داند. به عبارت دیگر او قایل به انحفاظ ماهیت در عالم ذهن و عین است و روشن است که این تفسیر از وجود ذهنی، مبتنی است بر پذیرش زیادت وجود بر ماهیت، یعنی همان اصل اساسی فلسفه سینوی (ر.ک: اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۵۳). در عرصه گسترده‌شناخت‌شناسی در فلسفه شیخ اشراق و مباحث گوناگون او درباره علم و ادراک، در این نوشتار برآنیم تا جست‌وجوی خود را بر رأی سهروردی درباره مسئله وجود ذهنی محدود و متمرکز، و نظر او را درباره ثنویت عالم ذهن و عین و نیز دلیلش را بر اثبات وجود ذهنی بررسی کنیم.

جایگاه وجود ذهنی از دیدگاه سهروردی

پرسش مورد بحث این است که مسئله وجود ذهنی در فلسفه اشراقی سهروردی و در تبیین او از چگونگی ادراک بشری چه جایگاهی دارد؟ تعریفی که شیخ اشراق به طور کلی از علم و عقل

ارائه می‌دهد چنین است: «ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبة عنها» (سهروردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۲). سهروردی در بسیاری از آثار خود حقیقت علم و ادراک را حضور دانسته است. عقاید او درباره این مسئله در یک حالت خلسه و مکاشفه که ضمن آن با ارسطو به گفت‌وگو پرداخته ابراز شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۶). برای تعمق بیشتر در افکار معرفت‌شناسانه سهروردی شایسته است که نخست بدانیم سهروردی در این باره با کدام یک از تبیین‌های معرفتی مخالفت ورزیده است. به عبارتی باید با نظری سلبی روشن کنیم که او راه خود را از کدام یک از نظریه‌های معرفت‌شناسانه جدا کرده است؟ به طور کلی شیخ اشراق در توضیح چگونگی و ساختار معرفت، با دو نوع اتحادی که برخی اندیشمندان به آن معتقدند مخالف است. یکی اتحاد نفس ادراک‌کننده با شیء ادراک‌شده، و دیگر اتحاد نفس با عقل فعال در حین تعقل.

رد اتحاد مدرک با مدرک و اتحاد نفس با عقل فعال از نگاه سهروردی

شیخ اشراق در تبیین فرایند شناخت، این نظریه را که هنگام ادراک، نفس مدرک، با صورت مدرک یکی شود، با استدلال رد می‌کند، و در نتیجه برهان خود می‌گوید:

نفس تو شیء واحد و ثابتی است؛ قبل از ادراک صورت، هنگام ادراک صورت و بعد از آن؛ و صورت هم امری است که در عین بقای نفس حاصل می‌شود، پس تو، تو هستی؛ چه با ادراک و چه بدون ادراک؛ بنابراین اتحاد معنا ندارد (سهروردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۵).

سهروردی به معنا و تفسیری دیگر از فرایند ادراک نیز اشاره می‌کند و آن را با همان مبنای پیشین (رد اتحاد) کنار می‌گذارد:

گروهی گمان می‌کردند که نفس ما هنگامی که چیزی را ادراک می‌کند، ادراک کردنش، همان اتحاد نفس است با عقل فعال؛ به گونه‌ای که نفس، عقل فعال بشود و این باطل است (همان).

درباره نظریه اتحاد نفس با عقل فعال، سهروردی دو تالی فاسد دیگر را نیز بیان می‌کند. اول اینکه در فرض اتحاد نفس با عقل فعال، لازم می‌آید که عقل فعال دارای اجزایی باشد تا نفس با جزئی از آن متحد شود که در نتیجه اشیا را ادراک کرده و اشیا را ادراک نکرده باشد. در غیر این صورت، لازم می‌آید که وقتی نفس شیئی واحد را ادراک می‌کند، از آنجا که در این ادراک با عقل فعال متحد شده، پس همه اشیا را ادراک کرده؛ و هر دو قسم باطل است (همان).

استدلال سهروردی بر وجود ذهنی و اعتقاد به تمایز عالم ذهن و عین

در خلال مباحث سهروردی، عباراتی دیده می‌شود که نشان می‌دهد او مسئله «وجود ذهنی» را به رسمیت می‌شناسد. به عبارت دیگر او نخستین مدعای حکما را در این مسئله قبول دارد. وی بر اصل وجود ذهنی برهانی اقامه کرده است که به عقیده برخی متفکران می‌شود آن را برهانی تنبیهی دانست (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۵۶).

سهروردی از جمله نخستین اشخاصی است که با منکران وجود ذهنی به مخالفت برخاسته و در این باب اقامه برهان کرده است. به این ترتیب اصل وجود ذهنی در نظر سهروردی، محرز بوده، انکارپذیر نیست. آنچه در این باب بیشتر مورد اختلاف واقع شده و بحث‌های فراوانی را رقم زده است، همانا نحوه وجود ذهنی و کیفیت ارتباط آن با جهان خارج است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۸). وی در بخش منطق حکمة الاشراق آورده است:

انّ الشیء الغائب عنک اذا ادركته، فانما ادراکه - علی ما یلیق بهذا الموضوع هو
بحصول مثال حقیقته فیک فانّ الشیء الغائب ذات اذا علمته، ان لم یحصل منه أثر
فیک فاستوی حالتها ما قبل العلم وما بعده و إن حصل منه أثر فیک ولم یطابق فما
علمته كما هو، فلا بدّ من المطابقة من جهة ما علمت، فالأثر الذی فیک مثاله
(سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵).

تقریر این استدلال چنین است که یکی از حالاتی که انسان در خود احساس می‌کند، حالت ادراک است. در این حالت، انسان در خود تغییری را احساس می‌کند که آن هم بی‌شک از وجدانیات

است. این تغییر به یکی از دو صورت است: یا از شخص مدرک چیزی کم شده و یا به او چیزی افزوده شده؛ چراکه اگر ادراک شیء هیچ اثری بر مدرک نمی‌گذاشت، علم داشتن یا نداشتن برای شخص مساوی می‌بود؛ حال اگر هنگام علم، واقعیتی در ما حاصل شود ولی با خارج مطابقت نداشته باشد، باز هم علم و جهل مساوی خواهند شد. پس باید اثری که از شیء خارجی در نفس پدیدار می‌شود، مطابق با خارج باشد و این اثر مثال شیء است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۹، ص ۲۵۶-۲۵۷). البته ادراک حضوری را که به اضافه اشراقی حاصل شده و با حضور نفس معلوم نزد عالم قرین است، مجال غفلت یا غیبت در آن نیست و شرح این قسم خاص علم را شیخ اشراق نه در این موضع، بلکه در بخش فلسفی کتاب *حکمة الاشراق* و دیگر آثار خود بیان می‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۳۴۱).

صدرالمتألهین در شرح *حکمة الاشراق* برهان او را دایره بر دو منفصله حقیقیه می‌داند: اول اینکه چون چیزی ادراک شود یا تغییر حالتی برای نفس ادراک‌کننده رخ می‌دهد یا نه؛ و حصول علم بدون تفاوت حالت در انسان محال است. پس با پیدایش علم تغییر حالت واقع می‌شود، و تغییر حالتی که با علم حاصل می‌شود یا به پیدایش امری جدید است و یا به زوال امری قدیم؛ زیرا در غیر این صورت که امری جدید پدید نیامده و یا امری قدیم از بین نرفته باشد، تغییر حالتی رخ نخواهد داد، و این فرض پیش از این باطل دانسته شد.

اگر تغییر حالت به زوال امری باشد که برای نفس و یا در نفس وجود داشته است، علاوه بر اینکه خلاف وجدان یعنی خلاف علم شهودی نفس است، خلاف برهان نیز هست؛ زیرا به دلیل اینکه انسان استعداد فراگیری علوم غیرمتناهی و یا فراوانی را داراست، پس باید در ذهن او اشیایی فراوان و یا نامتناهی حضور داشته باشند؛ حال آنکه انسان دارای امور غیرمتناهی بالفعل نیست.

پس از آنکه همراه با علم، وجود امری جدید در ذهن اثبات شد از مسئله حکایت و واقع‌نمایی علم که ناظر به ارزش معلومات است برای اثبات عینیت صورت ذهنی با ماهیات خارجی کمک گرفته می‌شود (همان). صدرالمتألهین در هنگام تقریر این برهان، آن را غیر از برهان مشهور دانسته، می‌گوید:

یعنی در اثبات صور علمی در علم حصولی که عبارت از وجود ذهنی اشیاست دو مسلک مشهور است: اول، دلیلی است که منسوب به شیخ اشراق بوده و ما در کلام غیر او از آن اثری ندیده‌ایم و دوم، دلیلی است که شارح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی در شرح خود بیان داشته است (ر.ک: شهرزوری، بی‌تا، ص ۳۹-۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱-۴، ص ۳۴۱).

شیخ اشراق در لمحات نیز عبارتی آورده است که به صراحت تمایز و ثنویت عالم ذهن و عین را تأیید می‌کند: «أَنَّ لِلشَّيْءِ وَجُوداً فِي الْأَعْيَانِ وَوَجُوداً فِي الْأَذْهَانِ وَوَجُوداً فِي اللَّفْظِ وَوَجُوداً فِي الْكِتَابَةِ. وَالْآخِرَانِ يَخْتَلِفَانِ فِي الْأَعْصَارِ وَالْأَوَّلِينَ» (سهروردی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۲). براساس این گفته، شیخ اشراق چهار نحوه وجود را برای یک شیء برمی‌شمرد و از این طریق اعتقاد خود را به دوئیت عالم اعیان و اذهان نشان می‌دهد. از سوی دیگر اشاره دارد که دو نحو وجود عینی و ذهنی برای هر عصر و برای هر تفکری ثابت است. این حکیم متأله به صراحت معقول ذهنی را دارای وجود می‌داند. او وجود ذهنی را گونه‌ای از هستی دانسته، عالم ذهن را یکی از عوالم هستی به‌شمار می‌آورد و مخالفان خود را در این باب سخت نکوهش می‌کند. گروهی از اندیشمندان بین وجود و شیئیت تفاوت قایل شده و شیئیت را اعم از وجود دانسته‌اند. این اشخاص برای اثبات مدعای خود به استدلال می‌پردازند و می‌گویند: معقول و مدرک ذهنی اگر در جهان خارج دارای مابازا نباشد، موجود به‌شمار نمی‌آید؛ ولی آنچه در ذهن متحقق است از قلمرو عنوان شیئیت بیرون نیست. سهروردی سخن این اشخاص را مردود دانسته، می‌گوید آنچه در ظرف ذهن و عالم تعقل شیء به‌شمار می‌آید، مصداق عنوان موجود نیز هست؛ همان‌گونه که آنچه در خارج موجود نیست، شیء نیز به‌شمار نمی‌آید. به این ترتیب بین شیء و موجود بودن فاصله نیست و این دو عنوان همواره از یک مصداق حکایت می‌کنند. آنچه در ذهن یک شیء به‌شمار می‌آید، یک موجود ذهنی است؛ و آنچه در خارج موجود نیست، یک شیء خارجی نیز نخواهد بود (سهروردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۳۳۷-۳۳۸).

همچنین قرینه دیگر بر این مسئله در ذیل بحث کلی و جزئی آورده شده است. او قایل

می‌شود که جایگاه کلی در ذهن است و نه در اعیان: «وَأَمَّا الْمَعْنَى الْمَشْتَرِكُ فَهُوَ فِي الذَّهْنِ لَا غَيْرَ. وَالْكَلِمَةُ عَلَى الْأَصْطِلَاحِ الَّذِي مَعْنَاهُ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ الشَّرْكَةَ فِيهِ أَوْ لَا يَمْنَعُ الشَّرْكَةَ - لَا يَصِحُّ وَقُوعُهُ فِي الْأَعْيَانِ» (سهروردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۵).

نمونه دیگر اینکه وی درباره مجردات قایل است هر مجردی که تعقل می‌شود و ذاتی قائم به خود دارد، وجودش در خارج ذهن، همانند وجودش در ذهن، مجرد از ماده است (سهروردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۰). این سخن علاوه بر اشاره به تمایز دو عالم ذهن و عین، می‌تواند نشان از قبول اتحاد ماهوی وجود ذهنی و عینی داشته باشد. البته اتحاد ماهوی‌ای که در اینجا گفته می‌شود، به همان معنایی نیست که در سیاق تفکر سینوی مدنظر است؛ بلکه معنایی است که در مقابل نظریه شبح قرار می‌گیرد. او در جای دیگر می‌گوید: «فِي الْجُمْلَةِ لَا زَمَّ لَيْسَتْ أُنْجَحُ فِي مَوْرَدِ صَوْرَتِي كَمَا فِي الذَّهْنِ لَا صَحْتُ دَارِدُ، فِي مَوْرَدِ صَوْرَتِ خَارِجِي هَمَّ صَحِيحٌ بَاشِدُ» (همان، ص ۴۷۵).

از سخنان سهروردی درباره علم و ادراک در کتب گوناگونش، این نتیجه حاصل شد که تفکر معرفت‌شناختی شیخ اشراق مخالف نظریه «اضافه» است. به این معنا که او علم را صرف اضافه و نسبت بین مدرک و مدرک نمی‌داند. آنچه سهروردی در *مطارحات* درباره نحوه ادراک نفس خویش بیان کرده و آن را بدون واسطه صورت‌های ذهنی محقق دانسته (همان، ص ۴۸۴)، می‌تواند پاسخ روشنی باشد بر دلیلی که فیخرآزی با تمسک به آن، وجود ذهنی را نفی کرده است. از سوی دیگر سهروردی قول اشباح را نیز نمی‌پذیرد؛ بلکه از مجموع عباراتی که بیان شد و نیز از میان دیگر سخنان سهروردی می‌توان بخش دوم مدعای وجود ذهنی را نیز استنباط کرد؛ یعنی سهروردی پذیرفته است که صورت ذهنی اشیا عیناً از شیء خارجی حکایت و کاشفیت دارد؛ اما آثار هر یک مختص به خودشان است. با این همه باید گفت سهروردی نیز مانند دیگر فیلسوفان قایل به وجود ذهنی، استدلال روشن و صریحی بر وحدت ماهوی صورت ادراکی و شیء خارجی ارائه نکرده است. به‌طور کلی ادله مربوط به وجود ذهنی، تنها اثبات می‌کنند که هنگام علم، چیزی در موطن نفس تحقق می‌یابد که آثار خارجی آن بر آن مترتب نمی‌شود.

شبهه وجود ذهنی و پاسخ سهروردی

از نظر سهروردی صورت ادراکی اگرچه از تشخیص برخوردار است، هویت مثالی دارد:

الصورة الذهنية و ان كانت ذات هوية - وهي من حيث تعيينها في الذهن وانها عرض
متشخص ممتازة عن صور اخرى لنوعها تحصل في ذلك الذهن او ذهن آخر، فهي
جزئية من جملة الجزئيات - الا انها ذات مثالية ليست متأصلة في الوجود لتكون
ماهية بنفسها أصلية بل مثالية و لا كل مثال بل مثال ادراكي (همان، ص ۳۳۱).

وی بر همین اساس شبهه جوهر یا عرض بودن صور ادراکی را پاسخ می‌دهد. او نخست شبهه را این‌گونه طرح می‌کند که برخی گمان کرده‌اند صورت معقول جوهر یا علم به جوهر، باید جوهر باشد؛ چراکه اگر عرض باشد، لازم می‌آید که یک حقیقت واحد، تحت دو مقوله باشد. ضمن اینکه لازم می‌آید وقتی ما جوهری را تعقل می‌کنیم، در واقع یک عرض را ادراک کرده باشیم، نه جوهر را. سپس سهروردی منشأ این گمان را اعتقاد به این مطلب دانسته که حکم مثال یک شیء، عیناً باید حکم همان شیء در همه و جوه باشد. سهروردی با رد ضرورت چنین عینیتی میان شیء خارجی و صورت ادراکی و معقول آن (که مثال شیء است) این شبهه را حل شده می‌داند (همان، ص ۴۴۷): «ولیس من شرط مثال الشیء ان یماثل من جمیع الوجوه» (همان، ص ۲۵۷).

گفته شد که مسئله وجود ذهنی نزد ابن‌سینا با انحفاظ ماهیت تفسیر می‌شود و این تفسیر مبتنی است بر اصل تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت؛ اما در نظام فلسفی شیخ اشراق، برخی از مبانی فلسفی ابن‌سینا از جمله اصل مزبور پذیرفته نیست (شهرزوری، بی تا، ص ۱۸۷؛ اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۷۵). انتقال سهروردی از فلسفه متعارف به فلسفه اشراقی، هم بر بینش اشراقی او، و هم بر مخالفتش با نظریه ابن‌سینا و فارابی مبتنی است. درست است که سهروردی در بعضی از موارد، روش‌ها و مبانی مشائی را معتبر می‌داند، لکن در اصول بنیادی و سلوک فلسفی‌اش، راه خود را از آنها جدا می‌سازد (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹). حکمت اشراقی، علم‌الانوار است و در تفسیر واقعیت، چارچوب وجود و ماهیت را کنار گذاشته است. حال باید پرسید سهروردی بدون اتکا بر اصل تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت چگونه نظام

معرفت‌شناسی خود را سامان می‌دهد؟

نظریه اصلی شیخ اشراق در تبیین ادراک و معرفت، نظریه «علم اشراقی» است. سهروردی نخستین علم اشراقی را، ادراک انسان نسبت به نفس خویش می‌شمرد و معتقد است که ما ادراکاتی داریم که در آنها به صورت ذهنی دیگری غیر از حضور ذات مدبرک احتیاجی نیست. برای نمونه انسان در ادراک حس درد در اعضای بدن خود، به وساطت هیچ صورتی نیاز ندارد. پس در ادراک برخی از اشیا برای ما، حصول ذات آنها و تعلق حضوری‌شان برای نفس ما کفایت می‌کند و ادراک آنها چیزی جز التفات نفس هنگام مشاهده آنها نیست. بنابراین نفس ما دارای علمی اشراقی است که توسط صور حاصل نمی‌شود.

سهروردی علم اشراقی را در تبیین کیفیت ابصار نیز مطرح می‌کند و بدین ترتیب نظریه‌های دیگری چون انطباع شیخ و خروج شعاع را در این باره رد می‌کند و در پایان بحث چنین نتیجه می‌گیرد: «فاذن علی جمیع التقدیرات یجب الالتزام بعلم اشراقی حضوری للنفس» (سهروردی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۶). وی از این نظریه استفاده می‌کند و نحوه علم واجب تعالی را توضیح می‌دهد: «وإذا صحَّ العلم الاشراقی لا بصورة وأثر بل بمجرد اضافة خاصه هو حضورالشیء حضورا اشراقیا كما للنفس، ففی واجب الوجود اولی واتم» (همان).

برخی، نظریه اشراق نفس را که واپسین نظریه شیخ اشراق در باب علم انسان است، در تقابل کامل با نظریه وجود ذهنی می‌شمارند و به این ترتیب، در تحلیل و ارزیابی بیان او، رأی سهروردی را فاقد شرط سازگاری می‌دانند (حاج حسینی، ۱۳۸۱). با این همه نمی‌توان سخنان شیخ اشراق را ناسازگار خواند؛ زیرا علم اشراقی مورد نظر سهروردی، وجود ذهنی را نفی نمی‌کند. همان‌گونه که در آثار مختلف او بیانات صریحی در تأیید وجود ذهنی یافتیم؛ اما نکته کلیدی در حل پارادوکسی که شاید در آرای معرفت‌شناختی سهروردی مشاهده شود و شائبه ناسازگاری نظریه او را ایجاد کند، این است که در اصل، ملاک تعقل از دیدگاه شیخ اشراق، علم اشراقی است و صور معقوله و ذهنی، تبعی و ثانوی‌اند و در هر صورت او وجود صور را انکار نمی‌کند. اصالت دادن به علم اشراقی در کنار پذیرفتن علم حصولی به واسطه صور معقوله، به

نگاه فلسفی سهروردی باز می‌گردد. شیخ اشراق در باب رابطه ذهن و عین سخنی دارد که براساس آن، عالم یا فاعل شناسایی، بی‌واسطه و بدون کمک از صور ذهنیه و اندام‌های ادراکی، معلوم یا متعلق شناسایی را درک می‌کند. او در سراسر نوشته‌هایش حقیقت را به حقایق عینی‌ای که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند، نسبت می‌دهد، نه به آنچه که اعتبارات عقلی می‌خواند (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹). سهروردی عقیده دارد که مفاهیمی چون وجود، ماهیت، شیئیت، حقیقت، ذات، وحدت، امکان و جوهر اعتباراتی عقلی‌اند که واقعیتی جدا از خود شیء با آنها منطبق نیست. او به هیچ‌وجه این مفاهیم را فاقد محکی و مصداق خارجی نمی‌داند. پیش از او ابن‌سینا و فارابی بر این تصور عمل می‌کردند که ساختار واقعیت با ساختار اندیشه موافق است. آنها وجود و ماهیت را هم دو حیثیت متغایر ذهنی می‌دانستند و هم دو حیثیت متغایر خارجی. سهروردی این موضوع را جایز نمی‌دانست. او همانند ارسطو، موجود را حاکی از واقعیت می‌دانست و در تفسیر واقعیت، به اینجا منتهی می‌شد که آنچه در خارج واقعیت دارد، چیزی جز ماهیات انضمامی متحقق در خارج نیست. رنگ‌های خاص، اشیای واحد جزئی و موجودات متشخص البته وجود دارند؛ اما رنگ کلی، وحدت کلی و وجود کلی فقط اعتبارات عقلی و مفاهیمی ذهنی‌اند و بس. این دیدگاه، خود بر بنیادی اشراقی استوار است که در مباحث معرفت‌شناختی، وجهه نظر اصولی او را نسبت به واقعیت مشخص می‌کند و به نظر او درباره تمایز میان علم حصولی و حضوری ارتباط دارد.

سهروردی با استوار ساختن مابعدالطبیعه‌اش بر پایه آنچه «ظاهر» است، نه بر پایه مفاهیمی چون شیء، موجود، ضرورت، وحدت، ماده و صورت به بحث درباره ساختار حقیقت می‌پردازد. او فلسفه اشراقی خود را با بررسی نحوه ساختار علم مفهومی ما از واقعیت آغاز نمی‌کند؛ چنان‌که به نظر او ابن‌سینا و پیروان او در این راه رفته‌اند. او حقیقت را به حقایق نوری عینی‌ای که مستقیماً معلوم ما واقع می‌شوند نسبت می‌دهد و به طرح قضایایی می‌پردازد که جزء وجدانیات به‌شمار می‌روند و از تجربه اشراقی واقعیت حکایت دارند. نظر سهروردی درباره این قضایا که بر تجربه اشراقی مبتنی‌اند، در واقع بیشتر به ارسطو شباهت دارد تا به ابن‌سینا؛ هرچند نظر شیخ اشراق در

باب آنچه می‌تواند بی‌واسطه معلوم واقع شود با نظر ارسطو تفاوت دارد؛ چراکه ارسطو با تجربه حسی سروکار دارد و شیخ اشراق با تجربه اشراقی. این اختلاف نگرش، اساس عقاید خاص سهروردی را درباره مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی تشکیل می‌دهد (همان، ص ۱۹۰-۱۹۱).

نتیجه‌گیری

اگرچه سهروردی به بحث وجود ذهنی به‌طور مستقل و مجزا نپرداخته است، در آثار او نظریه وجود ذهنی با دو مدعای اصلی‌اش، یعنی حصول صورت شیء خارجی در ذهن و وحدت ماهوی آن صورت با شیء مدرک پذیرفته شده است. نظر شهاب‌الدین سهروردی در مباحث معرفت‌شناختی با نظریات فیلسوف پیش از او، ابن‌سینا و جوه اشتراک و افتراقی دارد: اولاً سهروردی مانند ابن‌سینا تمایز دو عالم ذهن و عین را قبول دارد و وجود صور معقوله را در فرایند ادراک می‌پذیرد؛ ثانیاً از نظر این دو فیلسوف، عاقل، نفس انسانی است و اندیشه، فعل مباشر نفس دانسته می‌شود.

تفاوت و اختلاف اساسی نظر سهروردی با ابن‌سینا در باب ادراک این است که سهروردی برای عقل فعال هیچ نقشی در تعقل نفس قایل نیست و نفس بدون دخالت هیچ عامل بیرونی‌ای تعقل می‌کند. از دیدگاه او، برخلاف رأی ابن‌سینا، صور معقوله را عقل فعال به نفس افاضه نمی‌کند.

نظریه علم اشراقی یا اعتقاد به اشراق مستقیم و بی‌واسطه نفس، واپسین تبیین شیخ اشراق از مسئله ادراک انسانی است. ممکن است در نگاه نخست این سخن سهروردی، نفی وجود ذهنی تلقی شود و با آرای که در اثبات وجود ذهنی دارد ناسازگار به‌شمار آید؛ اما حقیقت آن است که با علم اشراقی، وجود صور معقوله نفی نمی‌شود، بلکه از نظر شیخ اشراق، ملاک علم و تعقل، علم اشراقی نفس است و صور معقوله، تبعی و ثانوی به‌شمار می‌آیند. علم اشراقی یعنی شهود حقایق عقلی. وقتی شهود صورت می‌گیرد، صورت معقوله در ذهن حاصل می‌شود. بنابراین رأی او را در تبیین ادراک نمی‌توان ناسازگار خواند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۶، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چ دوم، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی تا، *الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغه.
- ، ۱۴۰۴ق الف، *الشفاء، الالهيات*، مقدمه و مراجعه ابراهیم مذکور، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- ، ۱۴۰۴ق ب، *المنطق من کتاب الشفاء*، تصدیق طه حسین پاشا، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- ، ۱۴۰۴ق ج، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم* (شرح حکمت متعالیه)، قم، اسراء.
- حاج حسینی، مرتضی، ۱۳۸۱، «بررسی و تحلیل آراء فیلسوفان مسلمان در مورد تعریف علم از ابن سینا تا صدرالمآلهین»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۱۶۴، ص ۷۹-۹۸.
- سهروردی، شهاب الدین، بی تا، *مجموعه مصنفات* (التلویحات، اللمحات، المقامات، المشارع و المطارحات)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- ، ۱۳۸۸، *مجموعه مصنفات* (الحکمة الاشراق)، مقدمه هانری کرین، چ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲.
- شبانی، مرتضی، ۱۳۸۳، «وجود ذهنی از منظر فلاسفه بزرگ اسلامی»، *فروع اندیشه*، ش ۸، ص ۸۶-۱۰۳.
- شهرزوری، شمس الدین، بی تا، *شرح حکمة الاشراق*، قم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- فخررازی، محمدبن عمر، بی تا، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار.
- محقق داماد، مصطفی، ۱۳۷۹، «وجود ذهنی از دیدگاه حکمای اسلامی»، *خردنامه صدرا*، ش ۲۰، ص ۳۱-۳۵.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار* (شرح مبسوط منظومه)، چ ششم، تهران، صدرا، ج ۹.