

حقیقت ابصار از منظر سهروردی و ملاصدرا

Mulla Sadra and Suhrawardi on the Nature of Vision (*Ibṣār*)

Mahdie Nezakati Ali Asghari *

Sayyed Morteza Hosseyni Shahrudi **

مهديه نزاكتي علي اصغري *

سيد مرتضي حسيني شاهرودي **

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱/۳۰

Abstract

Suhrawardi believes that the visual perception is the greatest perception. He begins the illuminative epistemology with the vision (*Ibṣār*) and develops the illuminative principle of vision to the extent that it includes the higher-order perceptions. So, in order to understand the nature of intuitive knowledge in the illuminative epistemology, one should begin by exploring the notion of vision. On the other hand, Mulla Sadra, whose philosophy is based on the notion of principality and simplicity of existence, traces the soul vision back to its simplicity, detachment and existential encompassment. According to Mulla Sadra, what soul perceives is immaterial and of its natural affairs which is emanated by divine power. So, what soul perceives is its essential object of perception. In other words, self-knowledge is in fact the manifestation of soul's internal objects of perception which manifests in the material world in the form of faculty perception which prepares soul perception. Thus, self-knowledge stems from its unity in the ascending arc and its creativity in the descending one.

Keywords: Vision, Soul, Illuminative Science, Suhrawardi, Mulla Sadra.

چکیده

سهروردی ادراک بصری را اشرف ادراکات حسی می‌داند. وی معرفت‌شناسی اشراقی را با ابصار آغاز می‌کند و قاعده اشراقی ابصار را چنان بسط می‌دهد که ادراکات مراتب بالاتر را نیز دربر می‌گیرد؛ بنابراین در معرفت‌شناسی اشراقی نخست باید فعل ابصار را از دیدگاه فلسفی تحلیل و بررسی کرد تا بتوان در نهایت به درک حقیقت علم حضوری اشراقی نائل آمد، اما ملاصدرا که بحث‌های فلسفی خود را بر اساس اصالت و بساطت وجود مطرح می‌کند، مبحث ابصار نفس را هم ناشی از بساطت و مجرد و احاطه وجودی نفس می‌داند. در نظر وی آنچه نفس دریافت می‌کند غیرمادی و از شئونات و تصرفات بالطبع نفس با افاضه قدرت الهی و در نتیجه مدرکات بالذات نفس است و به تعبیر دیگر، معرفت نفس در حقیقت کشف و نمود مدرکات باطنی نفس است که در جهان مادی، به صورت ادراک قوا نمود می‌کنند که در حقیقت آلات و معدنات ادراک نفس‌اند. پس معرفت نفس ناشی از اتحاد آن در قوس صعود و خلاقیت در قوس نزول است. واژگان کلیدی: ابصار، نفس، علم اشراقی، سهروردی، ملاصدرا.

* PhD. Student in Transcendental Philosophy University of Mashhad-International Campus.
mahdienezakati@yahoo.com

** Professor, Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad. m_shahrudi@yahoo.com

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد،

پردیس بین‌الملل (نویسنده مسئول)

** استاد دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

یکی از مسائل مطرح شده در فلسفه اسلامی در باب نفس و انوار اسپهبدیه انسانیه مسئله کیفیت ابصار و رؤیت اشیاست و با این سؤال که دیدن برای انسان چگونه رخ می‌دهد؟ آغاز می‌شود. فلاسفه اسلامی درباره مسئله چگونگی رؤیت اشیا از سوی انسان به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای از جنبه فیزیکی و گروهی از جنبه متافیزیکی آن را بررسی می‌کنند. فلاسفه‌ای مانند افلاطون، ارسطو، ابن سینا و ابن هیثم معتقدند ابصار امری مادی است که البته در کیفیت آن، با یکدیگر اختلاف دارند و برخی مانند سهروردی معتقدند ابصار هم جنبه فیزیکی مقابله شیء مستتیر با جلیدیه دارد و هم جنبه متافیزیکی اشراق حضوری نفس را واجد است.

۱- نظر فلاسفه در مورد ابصار

نظریات مختلفی در کیفیت ابصار و بینایی وجود دارد. یکی از آن نظریات عقیده طبیعیون است که گویند ابصار یعنی انطباق و نقش و شبح مرئی و دیده‌شونده در جزئی از رطوبت جلیدی که شبیه یخ و تگرگ است. چشم مانند آینه‌ای است که صورت شیء، هنگام مقابله‌اش با شیء رنگ‌دار روشن، در آن منطبق و منقش می‌شود، بدون آن‌که چیزی از شیء رنگ‌دار جدا شده و به سوی چشم آید که البته استعداد حصول صورت به سبب مقابله مخصوص و با واسطه هوای شفاف انجام می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۸/۱۵۶). دو اشکال وارد بر این نظریه چنین است: الف) ما یقین داریم خود شیء رنگ‌دار را مشاهده می‌کنیم، نه صورت و شبح آن را، در حالی که طبق گفته ایشان آنچه مرئی ماست صورت و شبح شیء است (همان؛ ب) از طرفی شبحی مطابق با واقع است که در مقدار و اندازه با شیء برابر باشد و از طرفی هم، چون انطباق بزرگ در کوچک ممتنع است پس باید آنچه بزرگ‌تر از جلیدیه است دیده

نشود (همان). نظر دیگر، نظر صاحبان علم ریاضی است که معتقدند ابصار با خروج شعاع مخروطی از چشم انجام می‌گیرد، به نحوی که سر آن مخروط ثابت است نزد چشم و قاعده مضطرب و جنبنده‌اش به شکل استوا و برابری نزد مرئی و دیده‌شونده جای دارد. آن‌ها کیفیت دیدن را چنین تبیین می‌کنند که شعاع در چشم، هوا را به کیفیت خود مکیف می‌کند و تمام این‌ها برای دیدن آلت‌اند (همو، ۱۳۷۸: ۱/۶۹؛ همو، ۱۳۹۰: ۸/۱۵۶).

فلوطين معتقد است که احساس مادی هم مقوم ادراک است و هم یک بازتاب و احساس صرف خارجی مناسب نفس که موضوع ادراکش صورتی درونی است. فلوطين ماهیت ارتسام را چه در عضو جسمانی و چه به منزله واسطه ارگان جسمانی قبول دارد و می‌گوید: نفس این تأثرات را چه ناشی از جسم باشد و یا از طریق جسم وارد شده باشد، دریافت می‌کند. می‌توان بین نظر فلوطين و نظر ملاصدرا در مورد ادراک نفس شباهتی برقرار کرد، از این جهت که هیچ امر مادی آن‌چنان که در خارج است موضوع مناسبی برای شناخت نیست که نشئه‌ای علمی از هستی است (همو، ۱۴۱۰: ۸/۲۰)، زیرا صدرا هم معتقد است به: ۱- شناخت یعنی حضور شیء نزد فاعل شناسا که نفس است (همان: ۸/۲۰، ۶۰، ۶۹)؛ ۲- امر مادی نزد خود و غیر خود نمی‌تواند ظهور و حضور پیدا کند؛ چون اجزایش نسبت به یکدیگر در حجاب غیبت‌اند (همان: ۸/۶۹)؛ ۳- چون اشیای خارجی و ارگان‌های حسی مادی‌اند، پس این دو نزد یکدیگر حضور پیدا نمی‌کنند (همان). البته باید متذکر شد که نظریه تکوین نفس ملاصدرا نظریه غیرمادی نوافلاطونی را دربر می‌گیرد، به این دلیل که ملاصدرا نه تنها مانند فلوطين نفس را جوهری فراتجربی نمی‌داند که پیش از بدن وجود داشته و سپس متعاقباً بر بدن وارد شده است، همچنین مانند ارسطو و ابن سینا

معلوم و متعلق ادراک در چشم است و بیننده اصلی، خود نفس است که به موطن چشم می‌آید و در جای آن می‌نشیند و آن شیء را می‌بیند و در این عمل چشم تنها دریچه و کانال این ارتباط است و چون دیگر صورتی به منزله واسطه در کار نیست، بنابراین شیء مادی خارجی مبصر بالذات است و همچنین است اشراق نور اسپهبد بر مشهودات مثالی در عالم خیال و شهود صور معلقه در عالم مثال منفصل که ارتباطی حضوری و وجودی دارند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱۵-۲۱۳). البته بر قول وی ایرادات بسیاری مطرح کرده‌اند از جمله اشکالی که بر قائلان به خروج شعاع گرفته بودند - رؤیت در رأس مخروط نوری حاصل می‌شود یا در قاعده آن؟ - نیز بر شیخ اشراق هم ایراد کرده‌اند (عبدالغنی، ۱۳۸۱: ۶۰۶/۲)، زیرا آن‌ها هم که گویند رؤیت در قاعده محقق می‌شود همین سخن را قصد کرده‌اند و همان اشکالی که بر آن‌ها وارد است - باید کوبی که چندین هزار مرتبه از زمین بزرگ‌تر است مثل نقطه دیده نشود، بلکه به اندازه بزرگی قاعده دیده شود - بر سهروردی هم گرفته شده است (همان). چون بنابر قول وی نفس که به علم اشراقی خارج را می‌بیند، باید همه خارج را ببیند، همچنین اشکال دیگری هم کرده‌اند که بنابر قول او باید وجود مدرک برای مدرک باشد و گرنه راهی برای ادراک نخواهد داشت (همان).

سهروردی در حصول ابصار به وجوب وجود دو نور چشم و مبصر معتقد است که حجاب میان نفس و مبصر خارجی را فقط به حائل‌های خارجی همچون دیوار منوط نمی‌داند که مانع دیده شدن اشیای پشت آن می‌شود، و نیز وی در حصول اشراق، ویژه ابصار شیء مادی نه هر مشاهده‌ای به طور مطلق، شرایطی مثل سلامت چشم، منیر یا مستنیر بودن شیء مادی، مقابله بیننده با شیء مادی یا عدم حجاب بین بیننده و شیء مادی از قبیل دوری بسیار را که موجب نبود

آن را جسمانی هم نمی‌داند، بلکه نفس را برتر از ماده و حدوث آن را به صورتی جذاب و نموداری از حرکت جوهری جلوه می‌دهد (همان: ۲۴۵). او همچنین حتی نفوس نباتی را غیرجسمانی می‌داند که ابزارهای مادی را به خدمت می‌گیرند (همان: ۴۸).

۲- ابصار از نظر سهروردی

سهروردی در مورد ابصار نظریه تازه‌ای را به جهان فلسفه ارائه کرده است که این مسئله قوت فکری و شهودی این فیلسوف گران‌قدر را نشان می‌دهد. وی ابصار را به معنای فیزیکی آن یعنی انطباق صورت مبصر در رطوبت جلیدیه چشم و خروج شعاع از چشم نمی‌داند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶۳)، بلکه آن را بر مبنای متافیزیکی و علم اشراقی مطرح می‌کند و علم تمامی انوار از نورالانوار، نور اقرب و غیره را به ابصار برمی‌گرداند. در نگاه او از سوی نور اسپهبد ناطق، بر اشیای خارجی که در مقابل جلیدیه چشم قرار دارند اشراق که از آن به ابصار تعبیر می‌کند، انجام می‌گیرد. «من لم یلتزم بانطباع الشیخ و لا بخروج الشعاع و بالجمله لا بدخول شیء من البصر و لا بخروجه عنه و لا بتکیف من البصر فانه یلزمه ان یعترف بان الابصار مجرد مقابلها المستنیر للعضو الباصر فیقع به اشراق حضوری للنفس» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱/ ۴۸۷).

پس حقیقت ابصار، اشراق نفس به قوه باصره بر امر مرئی است و اضافه اشراقیه مشاهده حضوری اشراقی نفس است که همان پرتوافکنی بر حقایق مادی و خارجی و شیء مستنیر در سایه قوت تجردی و اقتدار نورانی‌اش از دریچه چشم است و همین امر، شرط اصلی رفع حجاب و رؤیت حقیقی هم هست (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۸۹). همین ارتباط بی‌واسطه و شهودی نفس با حقایق خارجی به وسیله اشراق نفس است که باعث نبود صورت منطبق حکایت‌گر به منزله

می‌کند، شاید بتوان به وجود علم حضوری اشراقی در حواس دیگر گمان برد که البته چندان گویا نیست.

با توجه به این‌که سهروردی رؤیت را عبارت از نوریت و نبود حجاب بین رایی و مرئی می‌داند، بنابراین در تکمیل بحث و انتساب آن به نور مدبر اسپهبدی به رؤیت بین سایر انوار می‌پردازد و چنین تبیین می‌کند که انوار مجرد اسپهبدیه، انوار قاهره را با واسطه و بی‌واسطه و انوار قاهره نیز یکدیگر را مشاهده می‌کنند که در نتیجه همین مشاهده و ابصار به یکدیگر علم پیدا می‌کنند (همان: ۱۴۰). طبق این بیان سهروردی چنین باید نتیجه گرفت که همه انوار مجرد علمشان به بصرشان بازمی‌گردد، نه بصرشان به علمشان (همان: ۲۱۴). وی که حتی علم حق تعالی را اشراق می‌داند و به ابصار بازمی‌گرداند، مطلق ابصار را نوعی اضافه و نبود حجاب را امری سلبی می‌شمارد و می‌گوید: «... اذ لا یحجبه شیء عن شیء فعلمه و بصره واحد...» (همان: ۱۵۰) فاذن الحق فی العلم قاعده الاشراق و هو ان علمه بذاته هو کونه نورا لذاته و ظاهرا لذاته و علمه بالاشیاء کونها ظاهره له ... و ذلك اضافه و عدم الحجاب سلبی . والذی یدل علی ان هذا القدر کاف هو ان الابصار انما کان بمجرد اضافه ظهور الشیء للبصر مع عدم الحجاب فاضافته الی کل ظاهر له ابصار و ادراک له» (همان: ۱۵۳-۱۵۲). سهروردی از این رو که علم نورالانوار و انوار مجرد به اشیا دیگر و علم نور اسپهبد به سایر اشیا را - اعم از اشیا مادی و اشیا نوری - هویت اضافی می‌داند، مؤلفه «اضافه» را در تعریف مطلق ابصار و مشاهده و علم به کار می‌برد. در نظر وی اضافه یعنی حضور و اضافه اشراقی شیء مبصر نزد حقیقت مجرد مدرک یا نور مجرد که فقط به دارنده اشراق تکیه دارد. به بیان دیگر، اضافه اشراقی از ناحیه نور مجرد به اشیا مادی که نزد آن حضور پیدا می‌کنند، حاصل می‌شود که از آن به «علم

مقابله میان نفس و شیء خارجی می‌شود و یا نزدیکی بیش از حد را که باعث مستی نبودن شیء می‌شود، مهم و لازم می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۴۹-۳۴۸؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۳۴)، چراکه شیء مبصر در اثر نزدیکی بیش از حد چشم، نمی‌تواند از اشیا نور بگیرد و با فقدان این شرط، ابصار نیز منتفی می‌شود؛ مانند هنگام بسته‌بودن پلک چشم که امکان استتار به وسیله انوار خارجی نیست و نور چشم هم قدرت روشن کردن آن را ندارد؛ بنابراین چیزی دیده نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۳۵). آنچه در سخنان وی در مورد اشراق پررنگ به نظر می‌رسد ارتفاع حجب و موانع وجودی است که در هنگام ابصار مادی با مقابله و در مشاهده انوار مجرد و صور برزخی تجردی با مواجهه، این شرط محقق می‌شود (همان: ۲۳۴).

شیخ اشراق در اثبات این مطلب که ابصار هر چند مشروط به مقابله بصر با شیء مرئی است، اما باصر حقیقی نور اسپهبدی (نفس ناطقه) است نه بصر و نه حس مشترک و نه سایر قوا به تجربه اصحاب عروج (انبیا و حکما) چنین استناد می‌کند: «ایشان در هنگام تجرد و خلع بدن، ادراک عالم نور می‌کردند و در این هنگام به حدس صحیح می‌دانستند که این نفوس، منطبع در قوای بدنیه نیستند و هنگام رجوع به بدن، آن مشاهدات باقی است و هر کس که با ریاضت ظلمات را مقهور خویش سازد، انوار عالم اعلی را مشاهده می‌کند» (همان: ۲۱۳). گفتنی است که وی اگرچه از دیگر حواس پنج‌گانه غافل نبوده است، اما تنها هویت ابصار را از سنخ علم اشراقی بر مبصرات خارجی دانسته و چنین اشراقی را در مورد بقیه حواس به صورت صریح بیان نکرده است و تنها کلامی که شاید بتوان از آن اندکی روشن‌تر درباره حواس دیگر برداشت کرد عبارت «هو حس جمیع الحواس» است (همان: ۲۱۴). از این عبارت شیخ، که نفس را در وطن همه قوا و حواس حاضر و احساس‌کننده به همه انواع احساس، قلمداد

وضعی می‌داند که با واسطه‌بودن جسم شفاف حائل و مانع وقوع اثر یکی بر دیگری نباشد (همان: ۱۸۲)، زیرا معتقد است جسم مظلم، پذیرای اثر نوری نبوده و نمی‌تواند بین چشم (مبصر) و شیء خارجی (مبصر) رابطه برقرار کند (همان: ۱۹۹). او مسئله را چنین تبیین می‌کند که اگر دو جسم به گونه‌ای مجاور هم قرار گیرند که دو طرفشان به هم متصل باشد به طوری که گویا یک جسم‌اند پس تأثیر خارجی بر یکی، لاجرم بر دیگری هم سرایت می‌کند که این ارتباط و علاقه بین قوه و بدن، بالذات است و بین قوه و آنچه با آن نسبت وضعی دارد، بالعرض متحقق می‌شود، زیرا علاقه وضعی در اجسام به منزله علاقه علی در عقلیات است (همان: ۱۹۷). حکیم سبزواری در تعلیقه بیان می‌کند که این سخن ملاصدرا را طرفداران شعاع، به نوری که از تابنده به تابنده شده و شیخ اشراق، به نوری که از دیده به دیده‌شونده و پیروان انطباق آن را به شبیحی که از دیده‌شونده به دیده می‌رسد، تعبیر می‌کنند (همان: ۱۹۹).

این مطالب صدرا همه دال بر توجیه و توضیح ظاهری ابصار است والا آنچه در واقع در ابصار اتفاق می‌افتد را انشا و ایجاد صورتی مماثل و همانند آن به قدرت الهی از عالم ملکوت نفسانی مجرد از ماده خارجی و حاضر نزد نفس ادراک‌کننده و قائم به نفس به قیام فعل به فاعلش نه قیام مقبول به قابلش می‌داند (همان: ۱۸۱-۱۷۹). همچنین وی متذکر می‌شود که برهان در چگونگی ادراکات حسی و وهمی، همان براهین اتحاد عقل به معقول است و به گفته وی نظر فیلسوف بزرگ دراثولوجیا نیز در این مورد، همین است (همو، ۱۳۷۸: ۱/۴/۱۷۱؛ همو، ۱۴۱۰: ۱/۸/۱۸۱).

۴- نقد ملاصدرا در مورد سایر نظریات

ملاصدرا در مهم‌ترین اثر خود، *سفر*، حواس ظاهر را به پیروی از ابن‌سینا بدین ترتیب مطرح

مجردات به اشیای دیگر» یاد می‌کند. بدین ترتیب این اضافه نوعی اضافه وجودی خاص است، نه اضافه مقولی و به همین جهت، علم و بصر حق تعالی یکی است. پس این‌که شیخ اشراق ابصار را تنها به مجرد اضافه ظهور شیء برای چشم به شرط نبود حجاب می‌داند دلیلی است بر این‌که، سخن درست در باب علم حق تعالی به خود و دیگر اشیا، چون به نحو اضافه است، همان ابصار و ادراک خداوند است (همان: ۲۱۵).

بنابر نظریه شیخ اشراق باید گفت که علم به شیء گاهی به رؤیت است و گاهی به برهان، گاهی رؤیت مغایر علم است و گاهی متحد با آن؛ مثلاً در مجردات به دلیل تجرد از قوای بدنی، علم آن‌ها همان ابصار است، اما موجودی که صاحب قوای بدنی است گاهی علمش مغایر بصرش است مانند علم ما به وجود نورالانوار و انوار مجرد و گاهی بصر نفس، علم است، مانند معرفت‌مان به نفس خودمان. پس معرفت گاهی نفس رؤیت است و گاهی مغایر با آن (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۱۱).

۳- ابصار در نظر ملاصدرا

ملاصدرا با نظر حکمای مشهور در مورد احساس که می‌گویند حس و خیال، صورت محسوس را به عین از ماده‌اش تجرید می‌کنند و با عوارضی که آن را احاطه کرده است برخورد می‌دهند، موافق نیست و بیان می‌کند که این امر از امتناع انتقال منطبعات است و به طور مطلق ادراکات از بخشنده حقیقی به صورتی نوری و ادراکی افاضه می‌شود و ادراک و شعور حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸/۱۸۱). پس آن صورت، حاس و محسوس بالفعل است ولی چون وجود صورت در ماده نه حس دارد و نه محسوس، پس این‌ها زمینه‌ساز فیضان آن صورت و متحقق شرایط آن‌اند (همان). صدرا یکی از شرایط زمینه‌ساز و معد ظهور ابصار را نسبت

صور فراوانی از شیء واحد می شود در حالی که صورت یک شخص مانند زید، دارای تعداد غیرمتمنای صور ابداعی نیست؟ و در آخر هم دیدگاهش را مطرح می کند که ابصار افاضه قدرت الهی است و قبلاً بیان کردیم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۸ / ۱۸۱-۱۷۹).

ملاصدرا در گام بعد نظریه انطباع را مورد نقادی قرار می دهد که چشم مانند آینه، جسمی براق و نورانی است و هرگاه با جسمی رنگی و کثیف روبه رو شود، شبیح آن شیء در آن منطبع می شود؛ این مطلب، در صورت پذیرش، بر انطباع شیخ دلالت دارد، نه بر ابصار (همان: ۱۶۰؛ همو، ۱۴۱۰: ۸ / ۱۸۳). از این سخن ملاصدرا دریافت می شود که وی اولاً این حالت را انطباع نمی داند، زیرا انطباع تعریف و جایگاه خاصی دارد؛ ثانیاً انطباع سبب ابصار نمی شود. شایان ذکر است که علامه طباطبایی نقادی صدرا را نمی پذیرد و می گوید: اختصاص ابصار و احساسات به نفس موجب بی نیازی از بحث درباره چگونگی احساس مادی یعنی حصول نتیجه تفاعل مادی بین قوه جسمانی و ماده خارجی نمی شود. پس این سخن که ادراک به واسطه نفس انجام می گیرد باعث رد قول به انطباع یا شعاع نمی شود (همو، ۱۳۹۰: ۸ / ۱۶۰)، البته ایراد علامه طباطبایی بر ملاصدرا را می توان چنین رد کرد که سخن در اصل ابصار است که نوعی احساس در ساحت نفس است، نه شرایط آن و طرفداران نظریه انطباع و شعاع هم، نفس انطباع و شعاع را عمل ابصار می دانند. همچنین از شارحان آثار ملاصدرا، ملاحادی سبزواری در شرح منظومه (۱۳۷۹: ۴۷) و برخی از شارحان منظومه دیدگاه وی را پسندیده و ستوده اند. گفتنی است که شارح منظومه، اتفاق قول صدرا با قول به انطباع را در بودن مدرک پیش مدرک و اختلاف نظر آن ها را در طریقه حصول صورت در جلیدیه بیان می دارد که در نظریه انطباع، حال است و در نظریه صدرا به نحو

کرده است: بساوایی، چشایی، بویایی، شنوایی، بینایی که این ترتیب را از حس اخس آغاز و به حس اشرف تمام می کند. وی نخست با استفاده از علم تشریح، عوامل مؤثر در ابصار را با موقعیت هر کدام بیان می کند (همو، ۱۴۱۰: ۸ / ۱۷۸)؛ سپس نظر قائلان به شعاع (همان: ۱۷۹) و قائلان به انطباع (همان: ۱۷۸) و نیز دیدگاه شیخ اشراق (همان: ۱۷۹) را از نظر می گذراند و بعد در مورد سخن شیخ اشراق که گفته است گرچه مظهر صور مرئی و خیالی تخیل است، اما آن ها، ابدان معلق فاقد محل اند نه منطبع که گاهی در مظاهر دیده می شوند. همچنین در ابصار هم بیننده اصلی نفس است، گرچه وجود مقابله شیء مستنیر با چشم شرط است (همو، ۱۳۹۰: ۸ / ۱۸۲). اشراق صور مرئی که بدون مرایا در عالم شهادت دیده می شوند، از مقابله جسم مستنیر با چشم به همراه وقوع اجزای علت تامه حاصل می شود و به دلیل هویت خارجی جسم مرئی، باید شرایط حاصل و موانع رفع شود تا اشراق و ادراک شیء خارجی از سوی نفس انجام گیرد و در صورتی که جسم هویتی خارجی و محقق نداشته باشد، شبیح محض است و ظهور و نمود آن به وسیله مظاهری چون مرآت است که بعد از مقابله جلیدیه با مرآت، اضافه اشراقی نفس رخ می دهد و صورت احساس می شود (نقل از طاهری، ۱۳۸۸: ۲۳۳). چند اشکال را بیان می کند: ۱- چون نفس فاعل یا قابل جسم نیست، بنابراین اضافه اشراقی بین نفس با جسم مادی خارجی محال است، زیرا تنها زمانی که بین دو شیء رابطه علیت باشد، اضافه اشراقی محقق می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۸ / ۱۸۲)؛ ۲- اگر سبب رؤیت نفس تنها مقابله چشم با جسم خارجی باشد، پس مقابله شیء خارجی با آینه ای که در برابر چشم است هم، باید سبب رؤیت شود؛ حال آن که چنین نیست (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۷۱)؛ ۳- اختلاف آینه ها از جهت تقعر و تحدب، استقامت و انحنا و وحدت و کثرت باعث ایجاد

قوی‌تر است. همچنین قوام ادراکات حسی به ادراکات خیالی و قوام ادراکات خیالی و وجود نفس به تعقل است و وجود عقل به واسطه باری تعالی است.

۵- نقد حاج ملاهادی سبزواری بر نظر

سهروردی و ملاصدرا

حکیم سبزواری با مقایسه نظر شیخ اشراق و ملاصدرا در مورد قوه بینایی می‌گوید: «آنچه ملاصدرا در باب ابصار برگزیده نظریه ارزشمند مناسب مقام تعلیم و تعلم است و نظریه اشراق هم، چون به مقامات بلند نفس اشاره دارد، ارزشمند است. شیخ اشراق تصریح کرده که نفوس انواری بسیط و بی‌ماهیت‌اند و به هر مقامی که می‌رسند از آن می‌گذرند پس وجودشان حد و مرزی ندارد درحالی که ماهیت، محدود به حد جامع مانع و حاکی از حد وجود است. پس روش اشراق ناظر به اتحاد مدرک بالذات با مدرک بالعرض و علم اشراقی است که شدت و ضعف دارد، و طریقه ملاصدرا ناظر به اتحاد مدرک بالذات با مدرک است که مستلزم اتحاد با مدرک بالعرض هم هست، و در این روش، چون اشیا در ذهن تحصیل می‌یابند، پس ماهیت در هر دو نشئه یکی است و وجود مابه‌الامتیاز در آن، عین وجود مابه‌الاشتراک است و تعدد یک حقیقت، به واسطه تخلل و نفوذ غیر آن حقیقت است (همو، ۱۳۹۰: ۱۵۷/۸؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۸۰/۸).

بحث و نتیجه‌گیری

بنابر نظر ارسطو و حکمای مسلمان مشائی، ادراک حسی یعنی تأثیر و تغییر کیفی بی‌واسطه ارگان‌های حسی از شیء خارجی مدرک به نحو صورت جسمانی در اعضای حسی یا در جهان مادی و در نظر شیخ اشراق که قائل به وجود نور

قیام صدوری قائم به نفس است، نه حلولی (سبزواری، ۱۳۷۹: ۴۷).

ملاصدرا بر نظریه ابصار شیخ اشراق اشکالاتی می‌گیرد: ۱- ادراک بالعرض به جسم مادی و صفاتش تعلق می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۵۹/۸؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۸۲/۸)؛ ۲- احول (لوچ) دو صورت را ادراک می‌کند در حالی که یک وجود در خارج است و اعتقاد به این‌که صورت دیگر در عالم خیال و یا در عالم مثال است وجهی ندارد (همان)؛ ۳- از طرفی، در حالتی که گروه زیادی به یک صورت خارجی نظر بیفکنند باید آن صورت مدرک، برای تمام نفوس موجود باشد و از طرفی هم، ادراک همان حصول صورت شیء برای مدرک است و حصول شیء برای امری، به واسطه خصوصیت و علیتی در آن پدید می‌آید که علت بالذات، همان فاعل است و غایت و صورت و ماده و شیء بالذات، فقط به واسطه علتی از علت‌ها و اسباب ذاتی آن شیء حاصل می‌شود؛ حال اگر آن صورت برای نفس حاصل و پدید آید، نفس باید یکی از علت‌های ذاتی برای وجود آن باشد ولی روشن است که نفس، ماده و صورت و فاعل آن نیست و گرنه تكثر علت‌های فاعلی برای یک شخص لازم می‌آمد و همچنین نفس، غایت هم نیست، چون یک چیز دارای غایات فراوان نیست (همو، ۱۴۱۰: ۱۸۲/۸)؛ ۴- نفس دارای اضافه نوری است و نسبت اضافی وضعی مادی ظلمانی که در اجسام مادی است به نفس وجهی ندارد، زیرا این نسبت از موانع ادراک است در حالی که ادراک با تجرد صورت و نسبت اشراقی بین شیء و علت وجودش است که فاعل صورت و ذاتش است. همانند رابطه بین نفس و صورت فیاض از آن در ابصار (همو، ۱۳۹۰: ۱۵۹/۸؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۸۲).

خلاصه آن‌که ادراک چشم اگرچه با کمک عقل انجام می‌پذیرد، اما از باقی دیگر ادراکات

و اشراق و ظهور و تبیین علم حضوری است، ابصار یعنی اشراق نفس به اشیای خارجی. و آن صورت و مثالی را که ما از اشیای خارجی دریافت می‌کنیم در حقیقت خود شیء است، نه مثال و تصویر آن. در نظر صدرا ابصار عبارت است از افاضه صور از جانب حق تعالی بر نفس انسانی که این ناشی از بساطت نفس و اتصال آن با عقل فعال است که این ادراک توسط حرکت جوهری و استکمالی نفس می‌تواند به صورت کامل‌تر و عمیق‌تری هم انجام گیرد که چون ما در جهان مادی هستیم، نمود آن به صورت ادراک حسی توسط ارگان‌های مادی جلوه می‌کند که این یک واقعیت عرضی است و اگر نفوس به طور کامل از جسم جدا شوند این ادراکات، بدون واسطه اعضای حسی انجام می‌گیرد. همچنین شباهتی که در نظر هر دو به چشم می‌خورد این است که هر دو نفس در حقیقت قابل است، البته باید توجه داشت که نظر نهایی صدرا در مورد کیفیت ادراک، نظر دیگری است که باعث جدایی از دیگران و از جمله شیخ اشراق می‌شود که این خود مقاله و نوشتاری دیگر را می‌طلبد.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۳). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
اکبریان، رضا. (۱۳۸۶). *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *رحیق مختموم*. قم: نشر اسراء.
رحمانی، غلامرضا. (۱۳۹۰). *آموزش فلسفه مشائی و اشراقی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
ریزی، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۹). *فلسفه اشراق به زبان فارسی (حیات النفوس)*. به کوشش

محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*. تصحیح حسن‌زاده آملی. تهران: ناب.
سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). *شرح حکمه اشراقی*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
_____ (۱۳۸۰). *شرح حکمه اشراقی*. تصحیح حسین ضیائی تربتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۹۰). *حکمت متعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: منشورات طلیعه نور.
_____ (۱۴۱۰ ق). *حکمت متعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: داراحیاء التراث العربی. چاپ چهارم.
_____ (۱۳۷۸). *اسفار*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
طاهری، اسحاق. (۱۳۸۸). *نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا، صدرالدین شیرازی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
عبدالغنی. (۱۳۸۱). *تقریرات امام خمینی*. ج ۲. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی.
کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۸۹). *مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی*. تهران: مؤسسه تألیف.
یثربی، عیسی. (۱۳۸۵). *حکمت اشراق سهروردی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*. ج ۲. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

فرم اشتراک

علاقه‌مندان به اشتراک دوفصلنامه علمی - پژوهشی «حکمت صدرایی» می‌توانند جهت اشتراک سالیانه نشریه فرم زیر را تکمیل و به همراه فیش بانکی به مبلغ ۴۰/۰۰۰ ریال به شماره حساب: ۲۱۷۸۶۰۹۰۰۱۰۰۷ نزد بانک ملی ایران، شعبه بنفشه تهران، به دفتر مجله ارسال نمایند.

نام:
نام خانوادگی:
نشانی:
کدپستی:
شماره تلفن ثابت:
شماره تلفن همراه:

«رونوشت فرم قابل قبول است»

Biannual Research Journal
SADRĀ'I WISDOM

Vol. 3, No. 2, Spring - Summer 2015

Contents

▣ **Norm-based Tawil in Transcendent Philosophy / 7**

Mohammadreza Ershadinia

▣ **Mulla Sadra on the Continuity of the *Walāya* after Prophecy / 23**

Mahboobeh Esmailzadeh Noqi & Mohammad Hosein Mahdavinegad & Bouok Aizadeh

▣ **Descent-Interpretation Theory of Mulla Sadra; an Introduction to Religious Philosophy / 37**

Zoheir Ansarian & Reza Akbarian & Lotfollah Nabavi

▣ **Mulla Sadra on the Nature of Estimation, Its Relationship with Reason and Its Role in Ethics and Mysticism / 55**

Nafiseh Torabi & Mohsen Javadi

▣ **Avicenna and Mulla Sadra on the Exegesis of Q24: 35 / 71**

Mona Faridi Khorshidi & Fatemeh Soleimani Darebaghi

▣ **Mulla Sadra on the Problem of Evil / 85**

Maasumeh Ameri & Zohreh Tavaziany

▣ **Reducing Mulla Sadra's expositions according to the relation between God-knowledge and self-knowledge / 101**

Mohammad Kazem Forghani & Amir Rashediniya

▣ **The Theory of "Simple Making of Quiddity" in Mir Damad's Thought / 117**

Sayyed Muhammad Manafiyani

▣ **Mulla Sadra and Suhrawardi on the Nature of Vision (*Ibṣār*) / 135**

Mahdie Nezakati Ali Asghari & Sayyed Morteza Hosseyni Shahrudi



**PAYAME NOOR
UNIVERSITY**



Imam Sadiq
University



دانشگاه علامه طباطبائی
University of Allamah
Tabatabai



Iranian
Institute of
Philosophy



دانشگاه زهرا
AL-Zahra
University



University
of Qom



University
of Isfahan

ISSN:

2322-1992

IN THE NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL, THE COMPASSIONATE

Biannual Research Journal

SADRĀ'I WISDOM

Vol. 3, No. 2, Spring - Summer 2015



**PAYAME NOOR
UNIVERSITY**

Editorial Board of This Issue (In Alphabetical Order)

Ali Reza Azhdar

Associate Prof of Payame Noor University

Ali Afzali

Associate Prof of Iranian Institute of Philosophy

Reza Akbari

Prof of Imam Sadiq University

Sayyed Mahdi Emamjomeh

Associate Prof of University of Isfahan

Zohreh Tavaziani

Associate Prof of Al-Zahra University

Mohammad Zabihi

Associate Prof of Qom University

Saeed Rahimian

Associate Prof of Shiraz University

Mohammad Saeedi Mehr

Associate Prof of Tarbiat Modarres University

Mohammad Ali Abbasian Challeshtori

Associate Prof of Payame Noor University

Sayyed Ali Alamolhoda

Associate Prof of Payame Noor University

Amir Abbas Alizamani

Associate Prof of Tehran University

Hossein Kalbasi Ashtari

Prof of Allameh Tabatabai University

Publisher

PAYAME NOOR
UNIVERSITY

Responsible Editor

Dr. Alireza Azhdar

Editor in Chief

Dr. Reza Akbari

Managing Director

Amirhosien
Mohammadpoor

Editor

Zohreh Fathi

Journal Expert

Reza Shokrollah Beygi

Publications Group - Tehran Payame Noor University - No:
233, Sepand Corner - Nejatollahi st. - Karim Khan Zand st.

Tehran - Tel. 88940006

<http://pms.journals.pnu.ac.ir>