

مبانی اشراقی ابن ابی جمهور احسائی در تحلیل صفات الهی

طاهره کمالی زاده^۱

چکیده

حکمت اشراقی سهروردی، با توجه به قرابت اندیشه شیعی و اشراقی، همراه با شکوفایی اندیشه شیعی در تفکر علمای امامیه بسط و تداوم یافت. ابن ابی جمهور احسائی حکیم و متکلم برجسته شیعی قرن نهم هجری (متوفای ابتدای قرن دهم) و از نوادر علم کلام شیعی، در زمره این علماست. وی در اثر *ارزنده‌المجلی تلفیقی بی نظیر بین آرای کلامی و فلسفی ارائه می‌دهد*. او در بسیاری از موارد آراء و مبانی اشراقی را برای توضیح و تبیین و یا تثبیت آراء و دیدگاه‌های کلامی و یا توسعه و تأسیس آراء و مبانی جامع و جدید کلامی خود به کار می‌گیرد. در بررسی مباحث توحیدی اثر *ارزنده‌المجلی*، می‌توان مبانی اشراقی وی را در تحلیل صفات الهی در ذیل چهار نظریه اشراقی ارائه کرد: ۱. نظریه علم اشراقی را ابتدا به نحو «وجودی» و به طریقه «اشراق حضوری» و «احاطه تسلطیه» و در نهایت به نحو «اشراقی نوری» تحلیل و تأویل می‌کند. ۲. صفت بصیر را براساس نظریه رؤیت (ابصار) اشراقی به ادراک شهودی و علم کشفی تأویل می‌کند. ۳. «اراده» واجب تعالی را نیز بر مبنای علم کشفی اشراقی تحلیل می‌کند. ۴. در نهایت نظریه رب‌النوع‌های اشراقی را در تدبیر انواع موجودات طبیعی، جانشین نظریه شوق و عشق مشائی می‌کند.

واژگان کلیدی: ابن ابی جمهور احسائی، کلام شیعی، حکمت اشراق، توحید، صفات الهی.

تاریخ دریافت: ۹۵/۸/۲۲ ؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۱/۸

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، tkamali85@yahoo.com

مقدمه

تفکر اشراقی را نخستین بار شیخ شهاب‌الدین سهروردی، برای احیای حکمت نوری ایرانیان باستان، در قرن ششم هجری ارائه کرد. این حکمت میراث حکمت خالده ازلی بود که پس از شهریاران ایرانی در دوره اسلامی و در عرفان ایرانی-اسلامی حلاج، بایزید بسطامی و خرقانی تا عین‌القضات همدانی ادامه یافت و پس از تجدید حیات در حکمت اشراقی سهروردی، با توجه به قرابت اندیشه شیعی و اشراقی، همراه با شکوفایی اندیشه شیعی در تفکر علمای امامیه، بسط و تداوم پیدا کرد و چنان در اندیشه شیعی هضم و جذب شد که گویی همان حکمت شیعی است. متکلمان شیعی تفکر اشراقی را همسو با اعتقادات کلامی شیعی و مبانی اشراقی را مناسب و سازگار برای ارائه آرای کلامی شیعی یافتند؛ لذا با اعتقاد و اشتیاق از این حکمت ذوقی استقبال کرده، از آن پس آرای کلامی را بیشتر در قالب مبانی اشراقی مطرح کردند. به عبارتی در مباحثی که حکمای اشراقی نظر دادند، آرای ایشان را ترجیح دادند و در موضوعاتی که ایشان ورود نداشته‌اند، آرای کلامی را براساس مبانی اشراقی ارائه کرده‌اند.

ابن ابی‌جمهور احسایی، حکیم، متکلم و فقیه امامیه در قرن نهم و اوایل قرن دهم هجری، اولین متکلم شیعی است که کلام امامیه را با صبغه اشراقی ارائه کرده است. او در کتاب *ارزنده مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، از سویی تلفیقی بی‌نظیر بین آرای کلامی و فلسفی انجام می‌دهد و از سویی دیگر آرای وجودی و اشراقی را تلفیق می‌کند. وی در این جمع به روشی خاص عمل می‌کند که شاید بتوان آن را زمینه‌ساز مدل تفکر صدرایی قلمداد کرد. طبق این روش ابن‌ابی‌جمهور در عین وفاداری به مبنای «وجودی» متکلمان و حکمای مشائی و عرفای وحدت وجودی، در بسیاری از مباحث، یا آرای اشراقی را ترجیح داده، صحیح‌ترین نظر می‌شمرد و یا آراء و نظریات خاص خویش را با مبانی اشراقی ارائه می‌دهد. این هم از ابداعات و ابتکارات فکری وی محسوب می‌شود و هم حاکی از رویکرد اشراقی وی در آراء کلامی است.

هرچند در این مقاله دعوی تأسیسی بودن کلام ابن‌ابی‌جمهور به‌نحو مستقیم مدنظر

نیست^۱، اما بررسی موردی تحلیل صفات یکی از ادله این تأسیس است.

مقصود از «تأسیس» تحولی بنیادی است که به‌نوعی نظام‌سازی منجر می‌شود. این تحول یا از حیث قالب و روش صورت می‌گیرد یا اینکه با حفظ قالب کلی، مسائل و موضوعات و مباحث به‌گونه‌ای تغییر می‌کند که به یک تلقی جدید منجر می‌شود، یا اینکه هم قالب تغییر می‌کند و هم تلقی. خواجه نصیرالدین طوسی را مؤسس کلام فلسفی می‌دانند؛ چراکه وی مباحث و موضوعات متعارف کلامی عصر خویش را در یک قالب نوین، به سبک برهانی و استدلالی فلسفی، ارائه می‌دهد. چنانکه خواهیم دید، ابن‌ابی‌جمهور هم قالب و هم تلقی نوینی از کلام شیعی ارائه می‌دهد؛ به‌طوری‌که می‌توان او را پیشگام تأسیس کلام شیعی اشراقی دانست. وی از قالب بحثی صرف، که نصیرالدین طوسی در کلام فلسفی بنا نهاده است، فراتر می‌رود و قالبی فراخ‌تر را جانشین آن کرده، روش اشراقی را برمی‌گزیند که ضمن قبول سهم بحث و استدلال، بر سهم ذوق و شهود تأکید می‌کند. روش اشراقی، روشی اعتدال‌یافته است که روش بحثی صرف مشائی را با شیوه ذوقی عرفانی تکمیل کرده است و با طریقه تشیع، که طریق اوسط است، بیشترین سنخیت را دارد.

ذکر دو نکته در این سرآغاز لازم است. نخست اینکه ابن‌ابی‌جمهور «اشراق» و «اهل اشراق» را گاه به معنی خاص و گاه به یک معنی عام استعمال می‌کند. معنی خاص آن همان علم انوار سهروردی، شیخ اشراق، است و به این ترتیب، «اهل اشراق» پیروان و شارحان مکتب وی خواهند بود. اما معنی عام آن چنان است که علاوه بر کاربرد خاص، شامل اهل عرفان (عملی و نظری) نیز می‌شود.

نکته قابل توجه دیگر مواجهه احسائی با حکمت اشراق (آرای اشراقی سهروردی و شهرزوری) است. شمس‌الدین محمد شهرزوری هر چند نخستین شارح سهروردی محسوب می‌شود، اما تفسیری وجودی از فلسفه نورمحور اشراقی سهروردی ارائه می‌دهد. ابن‌ابی‌جمهور نیز، هر چند شیخ و حکیم الهی مورد استناد وی شیخ شهاب‌الدین

۱. مقاله ای با عنوان «ابن‌ابی‌جمهور، مؤسس کلام شیعی اشراقی» اثر نگارنده و رضا کوهکن در شماره پاییز و زمستان ۹۵ مجله فلسفه و کلام اسلامی در دست چاپ است.

یحیی سهروردی است و او آراء و نظریات اشراقی خویش را بر مبانی اشراقی این حکیم الهی استوار کرده است، اما تأویل وجودی از اشراق ارائه می‌کند^۱ و از حیث موضوع و محور، قالب و روش اشراقی شهرزوری را برگزیده است. شاید از این جهت اخیراً است که برخی پژوهشگران این حوزه وی را متأثر از شهرزوری می‌دانند. ابن‌ابی‌جمهور در مجلی و سایر آثار اشراقی، هرچند وفادار به قالب و مبانی اشراقی سهروردی است، اما تعبیری وجودی از نور ارائه می‌دهد. در حال این امر به مواجهه دوگانه وی با حکمت اشراق منجر شده است.^۲ پژوهش حاضر به‌عنوان پیش‌درآمدی به آراء اشراقی این متکلم شیعی در حوزه علم کلام، به مبانی اشراقی آرای کلامی وی در تحلیل صفات الهی، که از اهم مباحث کلامی فرقه‌های اسلامی است، می‌پردازد.

۱. قرابت اشراق و تشیع

حکمت اشراق حکمتی «نورمحور» است؛ لذا آن را «علم‌الانوار» و «فقه‌الانوار» نامیده‌اند. مبدأ همه آنچه هست نورالانوار است و براساس نظریه تضاعف انوار و روابط دوگانه مشاهده و اشراق بین انوار برین و فرودین، سلسله انوار قاهر طولی و عرضی (رب‌النوع‌ها) و انوار اسفهبذیه، به‌عنوان مبادی عالی و مدبّر موجودات مادی، ایجاد می‌شوند (سهروردی، الف ۱۳۸۰، ص. ۱۱۰؛ ۱۳۷۲، ص ۵۰۵؛ ۱۳۸۰، ب، ص. ۱۲۸).

یکی از مفاهیم اساسی در الهیات شیعی مفهوم «نور» است. در معارف شیعی، شناخت

۱. به نظر وی از آن جهت که موجودات از ظلمت عدم به نور وجود ظاهر می‌شوند و در اعیان تحقق می‌یابند، وجود، همان نور است (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص. ۲۸۵). ابن‌ابی‌جمهور نیز تعبیری وجودمحور از نور ارائه می‌دهد؛ همان‌گونه که قطب‌الدین شیرازی، شارح متأخر حکمة الاشراق سهروردی، «نور و ظلمت» را به «وجوب و امکان» تأویل می‌کند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص. ۲۷۴). وی نور را قائم‌مقام وجود واجب و ظلمت را قائم‌مقام وجود ممکنات می‌داند (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۴، ج ۲، ص. ۴۲۵).

۲. علی‌رغم استناد مستقیم به آثار سهروردی، بیشترین استناد وی به آثار اشراقی شهرزوری به‌ویژه رساله ارزنده الشجرة اللهیه است. شهرزوری نیز بسیاری از مطالب و استدلال‌های اشراقی خود را از آثار سهروردی نقل می‌کند و مطلب جالب توجه اینکه آنچه ابن‌ابی‌جمهور از آثار سهروردی نقل می‌کند، در بسیاری از موارد به نقل از آثار شهرزوری است.

و معرفت معادل نور است. در تشیع نیز با استناد به آیه سی و پنجم از سوره مبارکه نور، خداوند مبدأ نور آسمان‌ها و زمین معرفی شده است. تعبیر نوری، شمسی و قمری نیز در ادبیات شیعی در خصوص خداوند، امامان و پیامبر به وفور به کار رفته است. از حدیث مشهور «أنا و علی من نور واحد»^۱ گرفته تا این عبارت از دعای جوشن کبیر: «یا نور النور، یا منور النور، یا خالق النور، یا مدبر النور، یا مقدر النور، یا نور کل نور، یا نوراً قبل کل نور، یا نوراً بعد کل نور، یا نوراً فوق کل نور، یا نوراً لیس کمثله نور».

در باب آفرینش مؤمنان نیز تعبیر مختلفی موجود است که وحدت مؤمن و امام (و به تعبیری دیگر، متقی و امام)^۲ را در اصل آفرینش بیان می‌کنند، درست به همان صورت که نور اسپهبدی با انوار برین در اصل نور بودن مشترک است.

برای اصطلاح «شیعه» وجوه اشتقاق متعددی ذکر شده است. عموماً آن را از مشایخت به معنی متابعت و مطاوعت دانسته‌اند؛ اما در کلام امامان و نیز اهل معنا اشاراتی موجود است که زمینه را برای یک ریشه‌شناسی دیگر این واژه، که البته قابلیت‌های بیشتر و

۱. در این خصوص شایسته ذکر است که برخی احادیث ائمه اطهار (ع) به وضوح سرشار از ظرائف حکمی هستند. یک نمونه شاخص در این میان، حدیث عمران صابی از امام رضا (ع) است. در بخشی از این گفت‌وگوی کلامی-عرفانی میان عمران صابی و امام، عمران از او می‌پرسد: فأی شیء هو؟ و امام پاسخ می‌دهد: هو نور بمعنی أنه هو هاد لخلق من اهل السماء و اهل الارض (راجع به این حدیث و تفاسیر متعدد آن در امامیه، نک: صدوقی سها، ۱۳۹۳، صص. ۳۲۲-۶۳۹). باب پانزدهم از توحید صدوق به توضیح آیه نور در کلام امامان اختصاص یافته است. برای شرح قاضی سعید قمی بر این باب از توحید صدوق، نک: قمی، ۱۳۸۶، ج ۲، صص. ۵۸۳ به بعد؛ نیز حکیم سبزواری در اسرار الحکم، ص. ۴۴۵.

۲. قاضی سعید قمی، حکیم برجسته شیعی، که شرحی ستودنی بر توحید صدوق نگاشته است، در شرح قول مذکور از حضرت امیر، مشعر به اینکه «أنا كلمة التقوى»، نکات بسیار ژرفی عرضه می‌کند (قمی، ۱۳۸۶، ج ۲، صص. ۷۱۷ به بعد): «هو النور اللاهی الذی کان فی کل عصر مع متقی ذلك العصر سراً، یسدده الی شریعة نوره و یهدیه لمرشد أموره (...). هو عین التقوی فهو کل التقوی وأصل التقوی (ص. ۷۲۲)». و نیز در ادامه آمده است: «انه هو الكلمة النورية و السلطان المالك لرقائب أفراد المتقین، و رب هذا الصنف (ص. ۷۲۴)». به این ترتیب، اصل، ریشه و سرچشمه مابعدالطبیعی «تقوی» امام است و متقیان قطره‌های جاری آن سرچشمه در رودخانه تاریخ‌اند. امام ازلی در سر و نهان با همه متقیان و مؤمنان هر عصری حاضر است و حقیقت آنان، رب‌النوع و راهبرشان به نور و رشد است.

غنی تری در مقایسه با ریشه‌شناسی معمول داراست، فراهم می‌کند و آن اینکه واژه «شيعه» ریشه در بن «شعع» دارد و با شمس نسبت دارد. به این ترتیب فهم و تأویل «شيعه» و «شيعيان» ذیل «علم انوار» جای خواهد گرفت. تمثیل «شمس و ضياء» یا «شمس و شعاع» نیز در باب نسبت امام و مؤمن به کار رفته است (کوهکن، ۱۳۹۴، صص. ۳۵ به بعد، به ویژه صص. ۳۷-۳۹).

در جهان‌شناسی شیعی، امام قطب عالم امکان یا همان انسان کامل است و معرفت به او و رسیدن به ساحت حضور وی مستلزم مجاهده‌ای باطنی است. بر این اساس یک سوی عقربه قطب‌نمای هر انسان در دل اوست و سوی دیگر آن باید چنان تنظیم شود که رو به سوی امامش باشد تا از گم‌گشتگی رهایی یابد. به همین سبب است که در معارف شیعی کسی که امام خود را نشناسد به مرگ جاهلی مرده است (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص. ۳۶۸) جاهلیت در اینجا به معنای گم‌گشتگی در تاریکی جهل است و معرفت همان نور است. امام آن وجود نورانی است که نور می‌افکند و پرده از حجاب غفلت و جهل برمی‌دارد. امام خود نور است و طبق حدیث شیعی همگی امامان از نور واحدی هستند (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۳۶، ص. ۲۶۱).

علاوه بر این توجه به خطبه و مطالب آغازین حکمت اشراق نشان از این قرابت دارد. از جمله مضامین مهم مقدمه کتاب *حکمة الاشراق*، که مدخلی مهم و بی‌نظیر بر این مجموعه است، موضوع «حکیم کامل» یا «حکیم متألّه» است. حکیم کامل کسی است که معرفت فلسفی و تجربه عرفانی در وجودش به هم آمیخته است. این بخش از مقدمه که بر ضرورت وجود امام یا قطب تأکید می‌کند، از آن چیزی سخن می‌گوید که اندیشه سهروردی را تا زمان حال در ایران زنده نگه داشته است؛ زیرا همان مفهوم کلیدی و تأثیرگذاری را مطرح می‌کند که در هر عصری به صورت تازه در تشیع مطرح است.

براساس مبانی اشراقی، زمین هیچ‌گاه خالی از حجت نیست و این یکی از اصول اعتقادی محوری شیعه امامی است. ایشان نیز زمین را هیچ‌گاه از حکمت و شخصی که به پادارنده آن بوده و حجج و بینات نزد او باشد، خالی نمی‌دانند. دوام عالم عنصری از طریق دوام عنایت الهی به دوام خلافت اوست و او حکیمی الهی است که متوغل در تأله

و بحث هم‌زمان باشد؛ همان‌ها که «قیم بالکتاب» الهی‌اند و سهروردی در وصیت خویش پیروانش (اشراقیان) را به آن‌ها ارجاع می‌دهد. قیم بالکتاب شاخص‌ترین اصطلاحی است که ائمه شیعه خویشتن را به آن خوانده‌اند؛ از آن جهت که راسخون فی العلم و عالم به ظاهر و باطن قرآن هستند. شیعیان همواره معتقدند که فهم وجوه باطنی کتاب نیازمند «قیم بالکتاب» یا «تالی کتاب الله»^۱ است (طبرسی نوری، ۱۳۸۶، باب دوم؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص. ۳۳۹). به نظر کربن این تلاقی بین اصطلاحات شیعی و اشراقی اتفاقی نیست (کربن، ۱۳۹۰، ص. ۵۴۶).

در نهایت توجه به نظریه عدل (اعتدلال) در اعتقاد شیعه است؛ چنانکه نظریه «لا جبر و لا تفویض بل الامر بین الامرین» از نشانه‌های نظرگاه اعتدالی تشیع است. حکمت اشراق نیز از آن جهت که حکمت بحثی و ذوقی است، نه همچون فلسفه مشاء استدلالی محض است و نه همچون عرفان و تصوف شهودی و ذوقی صرف، بلکه طریقه اعتدال یافته‌ای است که بیشترین قرابت و سازگاری را با طریقه تشیع، که طریق اوسط است، دارد. هر چند ائمه شیعه از علم لدنی برخوردار و صاحب کشف و شهودند، اما چنانکه از احادیث و سخنان گهربار ایشان برمی‌آید و یا مناظره‌ها و خطبه‌های ایشان حاکی از آن است، روش بیان ائمه استدلالی (جدلی و برهانی) نیز هست. بنابراین ذوق و استدلال، هر دو، در روش ائمه شیعی مشهود است. از نظر ابن ابی جمهور احسائی نیز امام و خلیفه کسی است که علاوه بر توغل در ذوق و تأله، با فنون بحث و تعلیم در حد کمال آشنا باشد.

در جهان‌شناسی نیز نخستین بار اعتقاد به عالم میانی را، که میانجی عالم عقل و عالم مادی است و عالم مثال نامیده می‌شود، سهروردی در تاریخ فلسفه مطرح کرده است. این نظریه در جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی شیعی نیز جایگاهی خاص دارد. نظریه عالم مثال، از سویی تبیین‌کننده هدایت باطنی امامان معصوم است و از سویی دیگر غیبت طولانی و سلطنت باطنی امام دوازدهم شیعی را تبیین می‌کند. نظریه تأویل نیز، که از مشخصات و ویژگی‌های معرفت قرآنی شیعی است، در پرتو آن معنا می‌یابد.

۱. در زیارت آل یاسین که در میان شیعیان رواج دارد، می‌خوانیم: «السلام علیک یا تالی کتاب الله و ترجمان آیاته» (طبرسی، ۱۴۹۱، ج ۲، ص. ۲۱۶؛ مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۵۳، ص. ۱۷۱).

لذا ابن‌ابی‌جمهور از قالب بحثی صرف (مشائی)، که گنجایش طرح و بررسی بسیاری از مسائل ناب اعتقادی شیعه را چنانکه شایسته آن‌هاست ندارد، فراتر رفته است و با تکیه بر روش اشراقی توانسته سنت رایج کلامی را اعتلا ببخشد و مضامین بلند و معانی عمیق اعتقادات شیعی را آشکار سازد. هرچند بررسی وجوه قرابت تشیع و اشراق پژوهش مستقلی را می‌طلبد، اما در حال به دلیل همین قرابت است که از سهروردی تا کنون، بسیاری از متکلمان شیعی از جمله ابن‌ابی‌جمهور پیش از ملاصدرا و قاضی سعید قمی، عبدالرزاق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری پس از او، آرای کلامی شیعی و اعتقادات ناب امامیه را در قالب نورانی اشراقی ارائه می‌دهند.

۲. صفات واجب‌الوجود (توحید صفاتی)

بعد از بحث درباره توحید ذاتی، که عبارت از اثبات وجود واجب‌الوجود است و اثبات کیفیت ذات واجب و نحوه خاص وجود وی که متمایز از ذات و وجود سایر موجودات است و تقریباً امت اسلامی بر آن اجماع و اتفاق دارند، توحید صفاتی مطرح می‌شود که در مرتبه دوم از مراتب توحید و قبل از توحید افعالی است که از جمله مباحث پردامنه و بحث‌برانگیز در حوزه مباحث مبنایی و توحیدی امت بزرگ اسلامی محسوب می‌شود. ابن‌ابی‌جمهور، با توجه به اهمیت روش جمع در نزد وی، این مراتب سه‌گانه علم توحید را به دو مرتبه توحید ذات و توحید افعال فرو کاسته، توحید صفاتی را ضمن توحید ذات مطرح می‌کند.

بحث از صفات متوقف و متفرع بر اثبات ذات واجب‌الوجود است. ابن‌ابی‌جمهور بعد از بحث مستوفی در اثبات ذات واجب تعالی به طرق مختلف کلامی، حکمی و ذوقی و ارائه دسته‌بندی کامل و جامعی از ادله و براهین مختلف کلامی و حکمی، به بررسی صفات واجب می‌پردازد. در بحث توحید صفاتی نیز، با توجه به مسأله محوری پژوهش حاضر، صرفاً رویکرد و مبانی اشراقی ابن‌ابی‌جمهور در تعریف و تحلیل و بررسی صفات واجب تعالی ارائه می‌شود.

۱-۲. علم الهی

حکما و متکلمین در بررسی صفت علم، به‌عنوان دومین صفت از صفات هفتگانه الهی،

به مسائلی از جمله اثبات علم باری، کیفیت علم باری، عمومیت علم، علم به ذات، علم به غیر و... نظر دارند.

در اثبات علم واجب‌الوجود، ابن‌ابی‌جمهور برخلاف روش جمع^۱، دیگر نظریه متکلمین اشاعره و معتزله را مطرح نمی‌کند، بلکه ابتدا به تبع سنت رایج کلام شیعی و به تبع اساتید بزرگ کلام شیعه، همچون نصیرالدین طوسی و علامه حلی، احکام و اتقان صنع را دلیل بر علم، و تجرد ذات وی را از مادیات و تساوی کل در معلولیت را اقتضای علم به کل می‌داند (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۴۲).

اما کیفیت علم باری از مهم‌ترین و درعین‌حال دشوارترین مباحث کلامی است. احسائی با تفصیلی که تقریباً در کتب کلامی تا آن زمان متعارف و مشهود نیست، به این مسأله می‌پردازد. وی با رویکرد اشراقی در نظریه علم باری تعالی از همان ابتدا علم حصولی مشائی را در مورد واجب‌الوجود رد کرده، تصریح می‌کند علم واجب به «صورت» نیست و بر این ادعا استدلال می‌کند: اگر صورت، علم و یا شرط در علم باشد، لازم است زائد بر ذات واجب و مغایر با آن باشد. علاوه بر این اگر علم به صورت باشد علم به ذات، از آن جهت که منجر به اجتماع مثلین می‌شود، ممتنع خواهد بود.

او در نهایت در بیان کیفیت علم واجب تعالی، به علم شهودی اشراقی می‌رسد و تصریح می‌کند علم حضرت حق به معنی علم شهودی و حضوری اشراقی است: «بلکه معنا و مقصود از علم واجب تعالی انکشاف اشیاء و ظهور آن‌ها برای اوست؛ چراکه علم حضرت حق کشفی اشراقی حضوری است بدون وساطت امور دیگر» (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۴۴).

۱-۱-۲. علم به ذات

۱. برخلاف ردیه‌ها و مجادلات فراوان در متون کلامی، ابن‌ابی‌جمهور، چنانکه سیر کلی امامیه به این سمت و سو بوده است، در پی یک جمع و تطبیق تمام‌عیار است. او در مقدمه اثر برجسته خود با عنوان *مَجْلَى مَرآة المَنْجَى فِی الکَلَامِ وَ الحِکْمَتِینِ وَ التَّصَوُّفِ*، متذکر شده است که «و قد جمعت فی أكثر مسائلها و مسالک مباحثها بین فنی الکلام و الحکمة و طبقت بینهما أحسن تطبیق و حَقَّقْت مقاصد الفریقین غایة التحقیق». برای مطالعه بیشتر نک: کوهکن، ۱۳۹۳.

این‌ابی جمهور به سنت رایج مباحث کلامی و به‌ویژه به تبعیت از محقق طوسی، بعد از اثبات علم و بیان عمومیت آن، به اعتراضات وارده در علم به ذات، از جمله ضرورت تغایر بین عالم و معلوم می‌پردازد که به نظر وی در علم واجب به ذات این تغایر به نحو اعتباری کفایت می‌کند. احساسی استدلال سه مسلک در اثبات علم باری مبتنی بر «تجرد ذات» را مطرح و نقد و رد می‌کند^۱ و در نهایت نظریه اشراقی علم باری را ترجیح می‌دهد و به‌عنوان رأی حق و طریقه نیکو از آن یاد می‌کند:

«روش اشراقی طریقه نیکو و معتدل (لطیفه) و حق محض و عین صدق است؛ بلکه علم مخزون و سر پنهانی است که بر همگان مکشوف نمی‌گردد. بر این شیخ نیز به طریق اشراق و کشف ذوقی حاصل گشته است و متأخرین از آن بهره‌مند گشته‌اند...»

وی به تفصیل علم اشراقی سهروردی را به نقل از شهرزوری و به طریقه وجودی بیان می‌کند^۲:

«واجب تعالی از آن جهت که تام و فوق تمام است اولی به کل کمال است؛ لذا ذاتش را درک می‌کند بذاته و نه به امر زائد بر ذات و جمیع اشیاء را به اشراق

۱- احساسی این مذاهب را با نظریه ارسطو به‌عنوان معلم اول آغاز می‌کند: «ان کل مجرد عاقل لذاته و لغیره و الواجب لذاته مجرد عن المادة فیجب ان یکون عاقلاً لذاته و لغیره» (این استدلال را به‌عینه نصیرالدین طوسی [نام ذکر شود] و علامه حلی در تجرید الاعتقاد و کشف المراد و شهرزوری در شجرة اللہیه نقل می‌کنند)؛ اما مسلک دوم و سوم از شجرة اللہیه شهرزوری نقل و نقد می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۴۸۸). شهرزوری نیز این دو مسلک و نقد آن‌ها را از رساله المشارع و المطارحات سهروردی نقل کرده است؛ البته با شرح و تفصیل بیشتر. این دو مسلک نیز براساس تجرد از ماده (که همان مسلک مشائیان است) بر علم واجب استدلال می‌کنند: «الواجب لذاته مجردة [گویا «ه» زاید است. تای گرد یا ة تأنیث است] عن المادة قائم بذاته فهو غیر غائب عن ذاته و کل ما کان كذلك فهو معقول لذاته من غیر افتقار الی امر زائد یجعله معقولاً بل هو معقول لذاته».

۲. سهروردی این نظریه را در المشارع به تفصیل و با ذکر حکایت «منامیه» بیان می‌کند و به‌عنوان مقدمه، از کیفیت علم انسان به نفس خویش آغاز می‌کند تا پس از روشن شدن علم نفس به ذات به کیفیت علم مبادی اولی ارتقاء حاصل شود (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۷۰) (هرچند نظریه نهایی و اعتقاد رسمی خویش را درباره این مسأله به کتاب حکمة الاشراق حواله می‌دهد). شهرزوری نیز نظر سهروردی را با مقدمه کیفیت علم نفس به ذات آغاز، و تا آخر به تفصیل مطلب را نقل می‌کند.

حضور درک می‌کند. در علم اشراقی نیز مجرد اضافه، یعنی حضور اشراقی مدرک، کفایت می‌کند. بنابراین واجب، تقدست اسماء، ذاتش را بذاته درک می‌کند؛ چون وجود بحث و مجرد از ماده است و ادراک غیر نیز به حضور غیر برای او محقق می‌شود؛ چراکه ادراک به‌قدر مجرد و حضور و تسلط است و واجب لذاته از حیث مجرد آشد از هر مجرد از ماده است و تسلطش بر اشیاء و قهر او بر آنها عظیم‌تر از هر نوع تسلطی است. لذا قوی‌ترین ادراک ذات و ادراک غیر نیز از آن اوست» (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۵۶).

بنابراین مبدهیت تسلطیه او به قدرت نوریه بر اشیاء موجب حضور اشیاء برای اوست و آنچه در دار وجود است، همه ذات او و لوازم ذات اوست و ذات و لوازم ذات غایب از او نیست؛ لذا او عین ادراک آنهاست.

این احاطه اشراقیه، عام و شامل کل مبادی و صورتی که در آنهاست می‌شود و لذا «و ما یعزب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء».

طبق این نظریه، ادراک به صورت نیست، بلکه به علم حضوری اشراقی است. در این مرحله، علم به نحو «وجودی» و به‌طریقه «علم حضوری اشراقی» و «احاطه تسلطیه» اثبات می‌شود؛ اما در مرحله بعد به نحو «اشراقی نوری» نظریه علم را ارائه می‌دهد:

«محقق گشت که علم واجب به ذاتش عبارت است از نور لذاته و ظاهر لذاته بودن او و علم او به اشیاء عبارت است از ظهور ذات اشیاء و متعلقات آنها برای او. بنابراین نورالانوار به دلیل قوت تسلط بر اشیاء و شدت قهر و غلبه بر آنها از جهت نورانیت، همه اشیاء و امور ظاهر و حاضر برای او هستند به‌نحو حضور اعلی و اتم و اکمل، که اعلی و اکمل از آن تصور نگردد؛ از این‌رو علم و بصر او یکی است. علم ذاتی او عین حیات اوست و حیات او زائد بر ذات نوریت او نیست و چون نور فیاض لذاته است، نوریت او نفس قدرت اوست و جمیع صفات کمال و مجد و مدح همچون علم و قدرت و حیات و اراده و غیره نفس ذات اوست و این طریقه معتدلی (لطیف) است که کسی بر آن سبقت نجسته است و در این مسأله افزون بر آن چیزی نیست. لکن شناخت این طریق حاصل نمی‌شود مگر بعد از معرفت نفس و سپس از علم نفس به کیفیت علم واجب و معرفت مبادی عقلی ارتقاء یابد و این امر مستلزم خلوت و ریاضت است که به آن نور نفسی لذاته تجلی می‌نماید و به‌نحو ظهور اتم از ظهور خوشید، این امر و سایر امور مهم دیگر بر نفس ظاهر می‌گردد»

(ابن ابی جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۵۷).^۱

ابن ابی جمهور در بررسی نظریه علم الهی، پس از نقل تفصیلی نظریه علم اشراقی به عنوان رأی نهایی و مورد قبول در این مسأله، در نقد مسلک شیخ الرئیس تصریح می کند که شیخ (ابن سینا) در درک کیفیت علم واجب به درجه اشراقیون نرسیده است، زیرا علم را به صورت می داند و از این رو دچار تحیر شده که این صور جایز نیست در ذات او باشند؛ چون منجر به تکثر در ذات واحد او می شود. لذا یک بار صور را در بعض موجودات قرار می دهد و دیگر بار در صقع ربوبی (که معنای این صقع نیز مفهوم نیست) و بار دیگر نیز آن را در ذات حق قرار می دهد (البته به نحو خارج از ذات و لاحق آن که مستلزم کثرت در ذات نشود).^۲ وی در تحلیل نهایی نظریه علم مشائی تصریح می کند: «کل هذا خبط لا حاصل له» (ابن ابی جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۵۹-۵۵۸).^۳

ابن ابی جمهور، نظریه علم محقق طوسی را در شرح اشارات به نقل از شهرزوری بیان می کند و متذکر می شود که خواهی، در نظریه علم، اشراقی است الا اینکه در جواهر عقلیه به خصوص در عقل اول قائل به اثبات صورت است.^۴

۱. نک: شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۳۹۸؛ نک: سهروردی، ۱۳۷۲، صص. ۴۸۷ و ۴۸۸.

۲. نک: شرح اشارات، ج ۳، ص. ۲۸۶.

۳. نک: شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۵۰۰.

۴. طبق نظر طوسی، هر عاقلی در ادراک ذاتش به صورتی غیر از صورت ذات خود (که بها هو) نیاز ندارد. همچنین در ادراک آنچه از ذات صادر می شود نیز به صورتی غیر صورت آن صادر نیازمند نیست. ما امور غایب از خود را به صورت آن ها درک و استحضار می کنیم؛ هر چند این صور صادر از ما به مشارکت امر مفارق است، با این حال ما آن ها را بذاته تعقل می کنیم نه به صورت دیگر؛ زیرا تضاعف صور غیر نهاییه ممتنع است. حال در مورد واجب لذاته که همه موجودات از او صادر شده اند بدون مشارکت غیر، به طریق اولی در ادراک آنها نیازمند غیر نیست. بعد از این مقدمه، تصریح می کند که واجب لذاته چون بین ذاتش و بین تعقل ذات تغایری نیست، بلکه تعقل ذات، نفس ذات واجب الوجود است، لذا بین وجود معقول اول و تعقل واجب او نیز تغایری نیست؛ زیرا ذات او علت معلول اول است و تعقل ذات نیز علت تعقل معلول اول است و با توجه به اتحاد دو علت در وجود (ذات واجب الوجود و تعقل ذات) و تغایر اعتباری آنها، تعقل واجب، نفس وجود معلول اول است. به عبارتی تعقل معلول اول

در ادامه برای تأیید نظریه اشراقی سهروردی و ترجیح آن در مقایسه با نظریه اشراقی طوسی، تصریح می‌کند:

«چون تأمل کنی، طریقه شیخ الهی طریقه‌ای است که وراء آن طریقی نیست؛ طریقه‌ای که سالکین طریق حق به آن قائل شده‌اند و به انوار الهیه کشف گردیده است. هرچند طریقه شارح مشائی (طوسی) نیز بهتر از سایر طرق مشائین است، اما در مقایسه با طریقه اشراقی شیخ الهی، از جهت اشراقی بودن توافق و از جهت اثبات صور جمیع موجودات در جواهر عقلیه تخالف دارد. در طریقه اشراقی شیخ الهی جواهر عقلیه ذاتشان را بذاته می‌شناسند و جمیع موجودات دیگر را به اشراق حضوری، بدون اینکه صورت یا اثری از آنها در او باشد. بنابراین واجب لذاته و مبادی عقلیه همچنان که مجردات عقلی را به اشراق حضوری ادراک می‌کنند، امور مادی را نیز به اشراق حضوری درک می‌نمایند، بدون اینکه آنها را با صور حاصله در مبادی عقلیه دریابند» (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۶۰).^۱

۲-۱-۲. علم به جزئیات

ابن‌ابی‌جمهور علم واجب به جزئیات را نیز در دو مرحله به طریقه اشراقی مطرح می‌کند. ابتدا به نحو «وجودی» که مشحون به رایحه اصالت وجودی است و به طریقه انکشاف وجودی به علم واجب به جزئیات می‌پردازد:

«چون نزد اهل تحقیق چیزی نیست الا وجود مطلق بری از قیود و امثال و اضداد و اضافات و ماهیات خارجی، حتی رائحه وجود را استشمام نکرده‌اند، چه رسد به حقیقت وجود، بلکه فقط نسبتی به وجود مطلق دارند؛ لذا کل موجودات منکشف برای او و به او می‌باشند، و چون همه چیز به او ظاهر می‌شود، چگونه چیزی از او مخفی بماند؟ همه موجودات ظاهر به او هستند که اگر فیض نور حق و اشراق انوار الهی بر آنها نباشد فی‌نفسه مخفی‌اند. بنابراین

عین ایجاد اوست به دو اعتبار، بدون نیاز به حصول صورتی که حال در ذات واجب شود و محالات پیشین را منجر شود. به این ترتیب کیفیت احاطه واجب تعالی به جمیع موجودات کلی و جزئی روشن می‌شود (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۵۹؛ نک: شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳، صص. ۵۰۲-۵۰۶؛ ابن‌سینا، ۱۹۹۳، ج ۳، ص. ۲۸۶).

۱. نک: شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص. ۵۰۴.

کل موجودات برای او ظاهرند، بدون قیام صورت و نه حلول اضافه و نه بهنجو صفتی که علم قائم به عالم باشد، و همه موجودات برای واجب منکشف‌اند و در این انکشاف نسبتی بین موجودات و حضرت حق است که گنه آن انتساب مخفی است و در صورت تغییر شیء از اشیاء، نسبت آن شیء به ذات باری تغییر می‌کند. نسبتی از بین می‌رود و نسبتی جدید ایجاد می‌شود و ذات واجب به‌عنوان حقیقت قائم به ذات، غیرمتغیر و غیرمتبدل باقی می‌ماند؛ چنانکه تغییر در نسبت اشیاء راست و چپ تو، تغییری در ذات تو ایجاد نمی‌کند» (ابن ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۶۹).

در گام بعد، از این مرحله هم می‌گذرد و علم کشفی الهی، محیط به جمیع علل و معلومات، را به طریقه «احاطه تسلطیه» اثبات می‌کند؛ لذا این مرحله را با «فاعرج» شروع می‌کند. به نظر وی این مرحله با عروج از جهان مادی میسر می‌شود تا تصور چگونگی احاطه به جمیع حاصل شود. علمی که نزد ماست همراه با امتداد زمانی و منطبق با حوادث متجدد و منطبق بر حقیقت زمان است؛ اما علم کشفی متعلق به این جمله و محیط به جمیع علل و معلومات واقع در سلسله زمان است.

در علم زمانی، تعاقب به اعتبار حضور حدود آن امتداد و نبود تعاقب به اعتبار امور زمانی واقع در آن است؛ اما نسبت به کسی که از زمان تعالی یافته دیگر تعاقب مطرح نیست. از آن جهت که تعالی از حیطة زمان است، جمیع اشیاء نسبت به او و در حضور او مساوی هستند. این امر به ریسمان رنگارنگی تشبیه می‌شود که از محاذات حدقه چشم سالم محیط به جمیع عبور می‌کند و تبدل و تغیر آن ریسمان موجب تغیر و تبدل در نسبت آن حدقه نمی‌شود. در این مرحله ابن ابی‌جمهور در نظریه علم باری، که از مهم‌ترین و صعب‌ترین مسائل کلامی و حکمی محسوب می‌شود و در عین حال محور مباحث اشراقی است، با طریقه «احاطه مبدئیة و تسلطیه» که سهروردی نیز در تلویحات^۱ به آن استدلال می‌کند، سخنش را خاتمه می‌دهد (ابن ابی‌جمهور، ۲۰۱۳). هرچند شهرزوری در رساله الشجرة الالهية «علم باری بنا بر قاعده اشراقی» از حکمة الاشراقی را نقل می‌کند، اما ابن ابی‌جمهور تابع وی نبوده و این حاکی از استقلال روش اشراقی وی

۱. نک: سهروردی، ۱۳۷۲، ص. ۷۲.

است.

پس از دو صفت قدرت^۱ و علم، دو صفت اراده و کراهت به تبع دو صفت پیشین مطرح می‌شوند. ابن ابی جمهور این دو صفت را نیز بر مبنای نظریه علم اشراقی تحلیل و تبیین می‌کند.

۲-۲. صفت اراده و کراهت

برای بررسی معنای اراده و کراهت، ابن ابی جمهور نخست به اثبات اراده بنا بر آنچه بین متکلمین مشهور است می‌پردازد. طبق این نظر تخصیص ایجاد موجودات در وقت معین، نیازمند مخصص است، از آن جهت که، نسبت ایجاد به قدرت و علم مساوی است. لذا علم و قدرت مخصص نیستند؛ مگر علم خاصی که متعلق به مصلحت ایجاد و یا ترک باشد. بنابراین اراده و کراهت «علم خاص متعلق به آن مصلحت وقت معین» است. در معنای دیگر، به معنی قدیم زائد بر علم و به معنی حدوث که اراده به این معنا مستلزم تبدل حالات متغیر به سبب تعلق به مقتضیات آن است (ابن ابی جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۷۰).

اما ابن ابی جمهور «اراده» واجب تعالی را نیز بر مبنای علم کشفی اشراقی تعریف می‌کند. طبق این تحلیل، جمیع اشیاء برای او منکشف‌اند لذاته بذاته، و اشیاء در این انکشاف مساوی هستند در حضور و کشف واحد، و مخصص و مرجح دیگری لازم نیست.

اقتضای عنایت ازلیه^۲ عبارت است از ایجاد اشیاء به نحو اتم و شایسته کمال لایق ذاتشان، در ارتباط جمیع منکشفات از حیث مسببیت و سببیت و افاضه فیض اوست بر موجودات به اعتبار آماده‌سازی آن اسباب به اقتضای مسببات به واسطه عنایتی که با هر ذره‌ای از ذرات همراه است. فیض وجود بعض اشیاء را در بعض اوقات با ملاحظه مخاطبین آن فیض ایجاد می‌کند. بنابراین کل موجودات به ترتیب در نظم و تألیف حقیقی همچون شیء واحد، در کشف ذاتی ازلی حاضرند و در این کشف ذاتی هیچ

۱. صفت قدرت از آن جهت که با مبانی اشراقی مورد بحث مطرح نشده، این مقاله به آن نپرداخته است.

۲. عنایت ازلیه نیز یکی از مبانی اشراقی ابن ابی جمهور در تبیین و تحلیل مسائل کلامی است که البته عنایت الهی نیز راجع به علم الهی است.

تغییر و تبدیلی نیست (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۷۱).

بنابراین ابن‌ابی‌جمهور در مورد دو صفت اراده و کراهت براساس نظریه علم اشراقی، نظریه‌ای اشراقی ارائه می‌دهد. با توجه به اینکه این بحث بدین گونه سابقه‌ای در نزد حکمای اشراق، همچون سهروردی و شهرزوری، ندارد و مسبوق به نظریه اشراقی نیست، نظریه‌ای تأسیسی به نظر می‌رسد.

بعد از صفت اراده که به تبع صفت علم و به دنبال آن مطرح می‌شود، نوبت به نحوه تدبیر موجودات طبیعی می‌رسد. تدبیر موجودات علمی است یا طبیعی؟

۳-۲. عشق و شوق و ارباب اصنام

بعد از صفت اراده که براساس نظریه علم اشراقی مطرح شد، مسأله تدبیر موجودات طبیعی قابل طرح است. عامل مدبر موجودات طبیعی امر ذاتی درون آنهاست و یا موجودی خارجی و مفارق است؟ ابن‌ابی‌جمهور در جمع و تطبیق آرای حکمای مشائی و اشراقی، نظریه تدبیر موجودات را ابتدا، طبق نظر مشائین، براساس شوق و عشق تبیین می‌کند. طبق این نظر، هر یک از موجودات عقلی، نفسی، حسی و طبیعی واجد کمال هستند و نسبت به آن کمال شوق و عشق دارند. عشق اختصاص به جواهر عقلی دارد، که بالفعل من جمیع الوجوه‌اند، اما سایر موجودات که همراه فقدان و قوه هستند، هم عشق و هم شوق دارند. لذا عشق ساری در جمیع موجودات است و شوق غیرساری؛ بلکه اختصاص به امور فقدانی دارد. بنابراین شوق و عشق هم سبب وجود موجودات بر کمالات ممکن و شایسته آنها و هم سبب دوام و ثبات آنهاست. اگر عشق و شوق نبود، نه حدوث حادث در عالم جسمانی ممکن بود و نه تکون متکونی در عالم کون و فساد. او در نهایت تفصیل مطلب را به رساله عشق بوعلی ارجاع می‌دهد (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۷۵).

اما ابن‌ابی‌جمهور نظریه مشائی عشق و شوق را کافی نمی‌داند و نظریه اشراقی «ارباب انواع» را جانشین سریان عشق مشائی کرده و تصریح می‌کند: طبق نظر بعض متأخرین از حکما (اشراقیون)، تدبیر انواع بر عهده ارباب اصنام مثالیه است. هر نوعی واجد مثال قائم به ذاتی است که رب آن نوع است، معین آن و مدبر اوست. بنابراین هر شخصی از

اشخاص موجودات واجد رب النوعی است که او را تدبیر می کند به بهترین تدبیر لایق و شایسته استعدادات او، بر وجه حکمت و مصلحت، که در آیه شریفه «فالمُدبِّرَاتِ اَمْرًا» نیز به آن اشاره شده است. بنابراین بحث سریان عشق در جمیع موجودات منتفی می شود و آنچه حکما از عشق قوای نباتی در اعمال و افعالشان و عشق هیولی به صورت و صورت به هیولی و اعراض به موضوعات و... گفته اند، کلاً همه از آثار عنایت و حُسن تدبیر «مدبِّرات» آن هاست (ابن ابی جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۷۵).

۴-۲. سمع و بصر

سمیع و بصیر نیز از امّهات صفات الهی است که در زمره علم توحید در علم کلام مطرح می شود. بررسی مبانی اشراقی ابن ابی جمهور در تحلیل این دو صفت با نظریه اشراقی ابصار در سهروردی قابل مقایسه است.

ابن ابی جمهور ابتدا به طریقه متکلمین به اثبات دو صفت سمع و بصر باری و سپس کیفیت تحقق آن می پردازد. وی همچون سایر متکلمین در اثبات این دو صفت به نقل استناد می کند: نقل دلالت صریح دارد بر وصف سمیع و بصیر بودن خدا و عقل دال بر استحالة آلات است در مورد واجب الوجود از آن جهت که جسم و جسمانی نیست. لذا برای عقل، هر چند در اثبات این امور هیچ مجالی نیست، اما تأویل حقیقت آن ضرورت دارد. بنابراین وی در اینجا نیز براساس نظریه اشراقی ابصار در معرفت شناسی اشراقی، تبیینی تأویلی از کیفیت سمع و بصر در مورد واجب ارائه می دهد. در حکمت اشراق، ابصار قرابت شدیدی با معرفت شناسی اشراقی دارد. سهروردی معرفت شناسی اشراقی را با ابصار آغاز می کند و قاعده اشراقی ابصار را چنان بسط می دهد که ادراکات مراتب بالاتر را نیز در بر می گیرد. حقیقت اشراقی ابصار (رؤیت) عبارت است از اشراق نفس بر امر مرئی و اضافه اشراقیه به آن که عبارت از «مشاهده» حضوری اشراقی یا همان رؤیت حقیقی است. ابصار هر چند مشروط به مقابله بصر با شیء مرئی است، اما باصر حقیقی در ابصار، نور اسفهدی (نفس ناطقه) است نه بصر و نه حس مشترک و نه سایر قوا.

چنانکه حقیقت اشراقی ابصار عبارت است از مشاهده حضوری اشراقی و ادراکات باطنی (ادراک خیالی و ادراک عقلی) نیز به شهود و اشراق نفس حاصل می شود. سهروردی همان گونه که قاعده اشراقی ابصار را در ادراکات باطنی جاری می داند،

اصطلاح «مشاهده» را نیز بر تمام مراتب شهود حسی، خیالی و عقلی و قلبی اطلاق می‌کند؛ هر چند مشاهده و مکاشفه را در عالی‌ترین مرتبه متعلق به مشاهده و مکاشفه قلبی و معرفت‌شناسی فوق ادراک عقلی می‌داند (نک: کمالی‌زاده، ۱۳۹۰).

بنابراین «مشاهده و اشراق» و نسبت بین آنها، از مبانی حکمت اشراق و طریقه ورود به قلمرو حکمت و معرفت اشراقی است. چنانکه سهروردی نظریه اشراقی ابصار یا «مشاهده» را توسعه داده و بر هر نوع ادراک حسی ظاهری و باطنی اطلاق می‌کند، ابن‌ابی‌جمهور از این امر فراتر رفته و هر نوع حسی را «مشاهده» می‌داند و می‌گوید:

«در ادراک نفس جزئی مدرک غائب از مدرک نیست، بلکه شاهد و حاضر است. لذا احساس «مشاهده» نیز نامیده می‌شود. حال اگر ادراک مدرک بدون واسطه و آلات باشد نیز این ادراک از مشاهده بودن خارج نمی‌شود؛ زیرا معنای مشاهده و ادراک حضور است. این ادراک و مشاهده رؤیت است اگر مدرک از مبصرات باشد و سمع است اگر از مسموعات باشد. شم و ذوق نیز از آن جهت بر واجب ممتنع است که متوقف بر تلاقی حس و محسوس است و کتاب الهی نیز بدان قائل نشده است. برخلاف ابصار که متوقف بر تلاقی حس و محسوس نیست و ادراک سمع نیز به دو نحو تلاقی حاس و محسوس و هم بدون تلاقی تحقق می‌یابد» (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۸۰).

چنانکه سهروردی بر این باور است که علم به ابصار تحقق می‌یابد و تصریح می‌کند که: «همه انوار مجرده باصرنند و ابصار ایشان به علمشان بازنمی‌گردد، بلکه علمشان به بصرشان بازمی‌گردد» (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ص. ۲۱۴).

ابن‌ابی‌جمهور نیز علم نورالانوار را عین ابصار او می‌داند:

«نورالانوار به دلیل قوت تسلط بر اشیاء و شدت قهر و غلبه بر آنها از جهت نورانیت، همه اشیاء و امور برای او ظاهر و حاضر هستند؛ به نحو حضور اعلی و اتم و اکمل که اعلی و اکمل از آن تصور نگردد. از این رو علم و بصراویکی است» (ابن‌ابی‌جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۵۷).

اما در مورد سمع، ابن‌ابی‌جمهور این نحوه از ادراک را به دو وجه تلاقی حسی و یا نبود آن محقق می‌داند و لذا نوع دوم آن را که با نبودن تلاقی حسی محقق می‌شود، براساس نظریه عالم مثال اشراقی تبیین و تحلیل کرده، به مکاشفات اهل کشف - که

تعدادشان نیز زیاد است - استناد می کند که ایشان از اصوات ناشی از حرکات دوری افلاک خبر داده اند که آنجا اصوات لذیذ و نعمات شورانگیزی است. چنانکه متأخرین^۱ از فیثاغورث نقل کرده اند که گفته است من بعد از خلع از بدن به عالم افلاک عروج کردم. به صفای جوهر نفس خود اصوات حرکات کواکب را شنیدم و نعمات لذیذۀ ملیحه را استماع نمودم و بعد از رجوع به بدن، متناسب با آن نعمات، ترتیب علم موسیقی کردم (ابن ابی جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۸۰).^۲

نکته قابل توجه این است که ابن ابی جمهور تبیین تأویلی ای را که از این دو صفت ارائه می دهد، نوعی از حقیقت می داند که شاهد آن نقل است و آنچه در نزد متکلمان مشهور است آن که دو صفت سمع و بصر خدا را به عنوان «علم به مسموعات و مبصرات» تلقی می کنند، نوعی از مجاز می شمرد؛ زیرا علم در اینجا مسبب است و تسمیه به آن از باب اطلاق اسم سبب بر مسبب که احسن وجوه مجاز است، جایز است (ابن ابی جمهور، ۲۰۱۳، ص. ۵۸۰).

نتیجه گیری

ابن ابی جمهور احسائی اولین متکلم شیعی است که کلام امامیه را با صبغه اشراقی ارائه کرده است.

در بررسی مباحث توحیدی اثر ارزنده *المجلی*، که سرشار از شور و ذوق اشراقی ابن ابی جمهور است، می توان مبانی اشراقی وی را در تحلیل صفات الهی در چهار امر ارائه کرد:

۱. نظریه علم اشراقی: احسائی علم باری را که از گردنه های صعب مباحث کلامی و

۱. شهرزوری در شرح *حکمة الاشراق*، تصریح می کند طبق نظر سهروردی، افلاک را اصواتی است بدون اینکه علتی در جهان تحت القمر (جهان ما) داشته باشند. به نظر وی صوت چیزی غیر از تموج و ارتعاش هواست (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص. ۵۷۴؛ نک: سهروردی، الف، ۱۳۸۰، ص. ۲۴۲)؛ بنابراین می توان به این نتیجه رسید که در جهان مادی، حصول و حدوث صوت مشروط به تموج هواست؛ ولی اگر وجود چیزی در مکانی مشروط به شرایطی باشد، مستلزم آن نیست که نظیر آن هم مشروط به همان شرایط باشد.

۲. نک: شهرزوری، ۱۳۸۰، ص. ۵۷۴.

فلسفی محسوب می‌شود، ابتدا به نحو «وجودی» و به طریقه «اشراق حضوری» و «احاطه تسلطیه» و در نهایت به نحو «اشراقی نوری» تحلیل و تأویل می‌کند. بنابراین طبق این نظر، واجب لذاته و مبادی عقلیه همچنان که مجردات عقلی را به اشراق حضوری درک می‌کنند، امور مادی را نیز به اشراق حضوری ادراک می‌کنند بدون اینکه آن‌ها را با صور حاصله در مبادی عقلیه دریابند.

ابن‌ابی‌جمهور «اراده» واجب تعالی را نیز بر مبنای علم کشفی اشراقی تحلیل می‌کند: کل موجودات به ترتیب در نظم و تألیف حقیقی، همچون شیء واحد، در کشف ذاتی ازلی برای او منکشف‌اند لذاته بذاته، و مخصص و مرجح دیگری لازم نیست.

۲. ارباب انواع: در تکمیل نظریه اراده، برخلاف سنت رایج کلامی، به بیان کیفیت تدبیر موجودات طبیعی می‌پردازد و نظریه رب‌النوع‌های اشراقی را در تدبیر انواع موجودات طبیعی، جانشین نظریه شوق و عشق مشائی می‌کند.

۳. نظریه ابصار: برخلاف نظریه رایج کلامی که سمع و بصر واجب را به علم او به مسموعات و مبصرات ارجاع می‌دهد، ابن‌ابی‌جمهور، هم‌رأی با شیخ اشراق، صفت بصیر را براساس نظریه رؤیت (ابصار) اشراقی به ادراک شهودی و علم کشفی تأویل می‌کند.

۴. نظریه عالم مثال: وی در نهایت، صفت سمع باری تعالی را براساس نظریه عالم مثال اشراقی، که عاری از ماده بوده، سمع در آن مشروط به تلاقی حسی نیست، تحلیل کرده و به ادراک شهودی خیالی (مثالی) تأویل می‌کند.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن علی. (۱۹۹۳). *اشارات و تنبیهاات با شرح نصیرالدین طوسی*، (قسم سوم: *فی الالهیات*)، تحقیق سلیمان دنیا. بیروت: مؤسسه النعمان، چاپ دوم.
- الإحسائی، محمد بن علی ابن ابی جمهور. (۲۰۱۳). *مُجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، تصحیح رضا یحیی پور فارمد. بیروت: جمعیه ابن ابی جمهور الاحسائی لإحیاء التراث.
- _____ (۱۳۸۷). *دو مجموعه خطی از آثار کلامی، فلسفی و فقهی (بخش یکم، مجموعه ۸۷۴ شامل ۶ رساله و بخش دوم، مجموعه ۸۵۵ شامل ۳ رساله، هر دو مجموعه از کتابخانه مروی در تهران)*، مقدمه و فهرست‌ها از احمد رضا رحیمی ریسه، با پیشگفتاری به انگلیسی از زاینه اشمیتکه. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه برلین (آلمان).
- _____ *مُجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف*، نسخه خطی کتابخانه چستر بیوتی (قدیمی ترین نسخه این اثر)، شماره ۶۶۳.
- _____ (۲۰۱۴). *رسائل کلامیه و فلسفیه*، دو مجلد، تحقیق و تصحیح از رضا یحیی پور فارمد. بیروت، لبنان: جمعیه ابن ابی جمهور الاحسائی لإحیاء التراث.
- _____ *البوارق المحسنیه*. در ابن ابی جمهور، *رسائل کلامیه و فلسفیه*، مجلد دوم. ۴۱۵-۵۸۹.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۵۱). *اسرار الحکم*، تصحیح از ابراهیم میانجی و با مقدمه ابوالحسن شعرانی. تهران: کتابفروشی اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات*، مجلد اول تا سوم مشتمل بر *التلویحات، المقامات، المشارع و المطارحات*، تصحیح و مقدمه از هانری کرین. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۰ الف). *مجموعه مصنفات*، مجلد دوم مشتمل بر *حکمة الاشراق*، رساله *فی اعتقاد الحکماء* و نیز *قصّة الغریبة الغریبه*، تصحیح و مقدمه از هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۰ ب). *مجموعه مصنفات*، مجلد چهارم، مشتمل بر *کلمه*

- التصوف، هیاکل النورو...، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراق. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۵). رسائل الشجرة الالهية، المجلد الثالث، تحقیق و تصحیح و مقدمه از نجف‌قلی حبیبی. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدوقی سها، منوچهر. (۱۳۹۳). پدیدارشناخت تاریخ استعلایی فلاسفه اسلامی (دو مجلد). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طبرسی، ابومنصور احمد ابن علی. (۱۴۰۱ ه.ق). الاحتجاج. بیروت.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷ ه.ق). کشف المراد، تحقیق و تصحیح استاد حسن‌زاده آملی. قم: نشر اسلامی.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۸۶). شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق از نجف‌قلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ سوم.
- کازرونی، محمود ابن مسعود (قطب‌الدین شیرازی). (۱۳۸۴). شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق مهدی محقق و عبدالله نورانی. انتشارات انجمن مفاخر ایران.
- گرین، هانری. (۱۳۹۴). اسلام در سرزمین ایران، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، مجلد اول: تشیع دوازده‌امامی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۹۱). اسلام در سرزمین ایران، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، مجلد دوم: سهروردی و افلاطونیان ایران، ترجمه رضا کوهکن، ویراستاران: شهین اعوانی و زینب پودینه آقایی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۰). بررسی مراتب شهود در معرفت‌شناسی اشراقی. فلسفه و کلام اسلامی (مقالات و بررسی‌ها). سال چهل و چهارم، شماره یکم.
- کوهکن، رضا. (۱۳۹۴). شیعه، شعاع شمس امام، مقدمه مترجم بر: کرین. ۳۵-۶۲.
- _____ (۱۳۹۳). روش جمع و تطبیق در نزد ابن‌ابی‌جمهور. جاویدان خرد: ۱۰ (۲۳).
- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۸۶). بحار الانوار، ج ۱ تا ۱۰۲. تهران: انتشارات اسلامی.