

بررسی چگونگی رشد عقلانیت در

فلسفه اسلامی بر پایه مبانی حکمت اشراقی سهروردی

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۳۰

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۲/۲۷

فاطمه ضرابی*

چکیده

شیخ اشراق، که پس از فارابی، مؤسس دومین مکتب فلسفی اسلامی شناخته می‌شود، حکیم بزرگی است که توانست با نوآوری‌های خویش در زمینه توسعه عقلانیت اسلامی، راه تعالی فلسفه اسلامی را هموارتر سازد. سهروردی که به خوبی با آراء مشائین به ویژه ابن سینا آشنا بوده و از مشکلات فلسفی و شبهات وارد بر فلسفه اسلامی در عصر خویش آگاه بوده است، کوشید تا اشکالات وارد بر عقلانیت فلسفی را با ارائه راه کارهای جدید، برطرف نماید. وی با طرح مفهوم «اشراق» و تأکید بر ضرورت همراهی شهود و عرفان با عقل و یافته‌های آن، به حل بسیاری از مشکلات فلسفی کمک نمود. تأکید بر جایگاه و اهمیت علم حضوری در نظام معرفتی انسان و نیز طرح و تبیین عالم مثال به عنوان جهانی واسطه میان عالم جسمانی و عقلانی نیز، توانست بسیاری از ایرادات وارده به فلسفه را برطرف نماید و زمینه را برای شکل‌گیری نظام جامع حکمت متعالیه فراهم کند. این تلاش‌ها سبب شد تا اختصاص عقل ورزی به فیلسوفان و اختصاص شهودگرایی به عارفان، از میان رفته و حکمتی جدید که مبانی آن در اندیشه‌های فیلسوفان گذشته مانند ابن سینا، موجود بوده است، به صورت رسمی و به عنوان حکمت اسلامی معرفی شده و ارتباط مبنایی عقل و شهود، تبیین گردد.

مقاله حاضر، در صدد است تا علاوه بر نگرش سهروردی به مسأله عقل و کارکردهای آن در مسیر شناخت حقیقت، چپستی عقلانیت موجود در مکتب اشراق و ویژگی‌های آن را بررسی نموده و نقش این جریان را در رشد فلسفه اسلامی بیان نماید.

واژه‌های کلیدی: سهروردی، اشراق، مشاهده، عقل، عقلانیت، علم حضوری، عالم مثال.

مقدمه

ابوالفتوح شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک (۵۴۹ق - ۵۸۶ یا ۵۸۷ق) معروف به شیخ اشراق، یکی از بزرگترین فلاسفه جهان اسلام و مؤسس مکتب اشراق است. او در ابتدا فلسفه مشاء را به خوبی فراگرفت و از پیروان و حامیان این مکتب گردید. پس از آن، رهسپار سفرهای متعدد شده و در این سفرها با صوفیان و عارفان مناطق گوناگون آشنا گردید. او که خود به ریاضت و سیر و سلوک پرداخته و به مقاماتی نائل شده بود، به برکت شهود و نبوغ علمی اش، از فلسفه مشاء روی برتافت و فلسفه اختصاصی خود را به جهان فلسفه عرضه نمود. از جمله آثار سهروردی می‌توان به چهار کتاب اصلی او که حاوی مضامین فلسفه اشراقی است، اشاره نمود. این کتابها عبارتند از: **التلویحات، المقاومات، المطارحات و حکمة الاشراق**. سه کتاب نخست، از طریق بحثی و استدلالی پس از ذکر آراء فلسفه مشاء به نقد آنها پرداخته و برخی از آموزه‌های اشراقی را به صورت تحلیلی و استدلالی بیان کرده است. در کتاب حکمة الاشراق که مهم‌ترین و برجسته‌ترین اثر شیخ اشراق است، علاوه بر مسائل بحثی و نقد آموزه‌های مشاء، بیشترین آموزه‌های مابعد الطبیعه نوری و مباحث اشراقی او به طریق ذوقی و شهودی آمده است. علاوه بر این، سهروردی رساله‌های فلسفی کوچکی نیز دارد که برخی مانند **هیاکل النور**، صبغه اشراقی داشته و برخی مانند **اعتقاد الحکماء** که صبغه مشائی در آنها غلبه دارد. رسائل کوتاه عرفانی مانند **صغیر سیمرغ**، **لغت موران**، **کلمة التصوف و روزی با جماعت صوفیان**، نیز از جمله آثار عرفانی سهروردی است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۶-۹).

سهروردی علاوه بر آشنایی با آثار تمثیلی و عرفانی ابن‌سینا، که در رساله‌های عرفانی و نمط‌های آخر کتاب **الاشارات** او آمده است، بر اسلوب فلسفی فکر او و شیوه بحثی و عقلی متبلور در آثار او نیز واقف بوده است. از دیدگاه ابن‌سینا، گرچه برهان و

روش عقلی، یقینی‌ترین روش تفکر و دستیابی به حقیقت در فلسفه ورزی است؛ لکن تنها ابزاری برای استکمال جنبه نظری نفس انسان بوده و به تنهایی نمی‌تواند انسان را به کمال حقیقی خود برساند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹). گرچه دیدگاه‌های عرفانی و رساله‌های تمثیلی ابن‌سینا به اواخر عمر او مربوط می‌گردد؛ اما عقیده او در باب محدودیت عقل‌گرایی در انسان و جنبه مقدماتی بودن تعقل برای ادراک حقایق، که زمینه اشراق عقل‌فعال و افاضه حقایق و مقولات را در نفس ناطقه فراهم می‌نماید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۸)، امری است که بنای فکری شیخ‌الرئیس بر آن استوار است و به رسائل عرفانی او محدود نمی‌گردد.

بنابراین اگرچه سهروردی از منتقدان برخی آرای حکمت‌مشاء به شمار می‌آید، اما انتقاداتش، متوجه فقدان عنصر ضروری کشف و اشراق در این فلسفه است که شاید ناشی از عناصری گوناگونی مانند شرایط زمان و مکان در عصر بوعلی بوده باشد، ولی شیخ اشراق هرگز اصل عقل‌گرایی و استفاده از برهان در فلسفه بوعلی را نقد نمی‌نماید. او بر خلاف غزالی که اشعری مذهب و مخالف حکم عقل و پذیرش آن در زندگی بشر است و با این حال به «مکتب نوری» معتقد است و آن را مبتنی بر نفی عقل‌گرایی و رد حکمت‌سینوی، بنیان نهاده بود، طریقه مشاء برای بحث راه نیکو و محکم می‌داند. این امر نشان می‌دهد که جایگاه فلسفه و طریق مشاء را در مقام و مرتبه خود، هم‌چنان محفوظ دانسته و چنین نیست که قواعد نوری او هیچ فلسفه‌ای را برنتابد:

«حکمت مشائیین برای کسی که تنها طالب حکمت بحثی است، مناسب است چرا که این حکمت، در مقام روش عقلی صرف، حکمتی استوار است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳).

عنایت سهروردی به مسأله شهود و اشراق و نقش آن در ادراک حقایق، سبب شد تا در مسیر ارائه شده توسط ابن‌سینا برای دستیابی به حقیقت و نیل به سعادت انسانی، نوآوری‌هایی ایجاد نموده و عقلانیت فلسفی را توسعه ببخشد. رشد و توسعه علم حضوری و نیز تأکید بر وجود عالم مثال، از نتایج این نحوه نگرش می‌باشد. سهروردی، بر این اساس که برای علم حضوری، نقش بنیادین قائل است، ابتدا به سمت شهودات قلبی رو

می‌کند و بسیاری از جنبه‌هایی را که عقل نمی‌تواند دریابد، کشف می‌نماید. سپس مجدداً از قلب به عقل باز می‌گردد و کشفیات قلبی را مشهود عقل قرار می‌دهد. این گونه است که جهان بینی فلسفی بر مبنای حکمت اشراق، گسترش یافته و توسعه عقلانیت، از مبانی اساسی و اصیل در حکمت سهروردی به شمار می‌آید.

جایگاه عقل و عقل ورزی در فلسفه سهروردی

گرچه حکمت اشراق، حکمتی است که در مقابل حکمت‌های مشائی، بر جایگاه اشراق و شهود در فلسفه، تکیه دارد، اما این بدان معنا نیست که از عقل و ویژگی‌های آن غافل باشد. سهروردی در برخی آثار خویش به تعریف عقل و بیان اقسامی برای آن پرداخته است. از دیدگاه او، عقل، مدرک خالصی است که هیچ گاه دروغ نمی‌گوید. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۸). روشن است که چنین عقلی نه عقل محدود انسانی بلکه عقل مؤید از جانب وحی و اشراق است. در موضعی دیگر، در بیان تقسیم مفارق به عقل و نفس، عقل را مبدء نفس دانسته که به واسطه نور وجود خداوند، علت نفس به شمار می‌آید. در این بیان، او عقل و نفس را همان «یدالله» دانسته که در آیه شریفه «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ» (مائده (۵) آیه ۶۴)، واسطه فیض الهی به عالم ماده هستند. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۷۴).

با این وجود آنچه سبب شده که حکمت اشراق، حکمتی نو و متمایز از حکمت‌های موسوم به حکمت مشایی پیش از خود - چه در غرب و چه در شرق عالم اسلام - به شمار آید، بازخوانی عنصری مغفول اما ضروری است که در کنار عنصر تفکر و برهان، شالوده این حکمت محسوب می‌شود. این عنصر در فلسفه سهروردی - که همان مشاهده و اشراق است و بر پایه علم حضوری مبتنی است - سبب شده تا افقی جدید در برابر فیلسوف مسلمان که خواهان دست‌یابی به حقیقت هستی به عنوان یک مجموعه الهی است، نمایان گردد. بر این اساس است که سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق در باب تمایز این حکمت با حکمت مشاء^۱ که پیش از او رواج داشته است - می‌گوید:

«... و این روشی دیگر و طریقه ای است که نسبت به طریقه مشائین، برای تحصیل حقیقت نزدیکتر و ضابطه مند تر و دارای دشواری کمتری است؛ و البته این روش در ابتدا برای من با فکر حاصل نگردیده بلکه به واسطه امر دیگری حاصل شده، پس از آن برای آن برهان و حجت عقلی ارائه نمودم، به گونه ای که اگر آن برهان عقلی نیز نباشد، این حکمت برای من امری یقینی و بدون تردید است.» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۰)

آن چه را که سهروردی در کلام خود، «امر آخر» نامیده، همان «شهود» انوار الهی است که با ریاضت و اعراض از علائق دنیوی حاصل شده و سپس پایه تفکر فلسفی قرار می گیرد. شهود انوار الهی و توانایی ارتباط با عقول مجرد و کسب فیض و علم از آن‌ها، امری است مشکک که در افراد مختلف، متفاوت است. سهروردی در این زمینه، حکیمان و طالبان حکمت را به چند طبقه تقسیم می کند که برخی نسبت به برخی دیگر، از تفوق و برتری برخوردارند. (همان ص ۱۱). این تقسیم بندی، بیان گر نکاتی است که نگرش شیخ اشراق به جایگاه عقل و عقل ورزی را در اندیشه فلسفی اش، نشان می دهد:

الف) در این طبقه بندی از مراتب حکما، حکیمی که به تعبیر سهروردی، متوغل در تأله و بحث است، ریاست عالم عنصری را بر عهده دارد و این ریاست، که همان «خلافت الهی» است، به این دلیل است که چنین حکیمی، با برخورداری از عنایت ازلی خداوند، در دو حکمت ذوقی و نیز بحثی به کمال آن رسیده و نزدیکترین و شریفترین جایگاه را در عالم وجود نسبت به خداوند متعال داراست. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۸-۲۹). در این بیان، همان گونه که تأله و حکمت ذوقی، بخشی از کمال وجودی خلیفه خداوند بر زمین است، حکمت بحثی نیز به عنوان جزئی دیگر، مکمل این رتبه وجودی است و در شأن و جایگاه حکمت بحثی همین نکته کافی است که سهروردی، خلیفه الهی را نه فقط توانا در بحث و استدلال عقلی بلکه متوغل در حکمت بحثی، علاوه بر حکمت ذوقی، می داند.

ب) گرچه بالاترین درجه حکمت، از آن کسی است که علاوه بر توغل در حکمت ذوقی، در حکمت بحثی نیز متوغل باشد، اما برتری و تقدم در هر صورت با حکمت ذوقی است. از دیدگاه سهروردی، همواره در عالم هستی، انسانی که متوغل در تأله باشد، وجود دارد و رهبری و خلافت بر سایر انسان‌ها، از آن چنین حکیمی است. حال اگر این حکیم در

حکمت بحثی نیز متبحر باشد، خلافت تام با او است اما اگر چنین فردی یافت نشد، تقدم با حکیمی است که متأله باشد ° چه در حکمت بحثی متوسط باشد و یا در مرتبه بعد، اصلا در حکمت بحثی تبحر نداشته باشد. سهروردی دلیل این مسأله را چنین بیان می‌کند:

«... امر خلافت (یعنی رهبری جامعه) ناچار باید با تلقی (و دریافت از جانب خدا) همراه باشد...» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۲).

شهرزوری در شرح این فقره می‌گوید:

«... زیرا جانشین ملک و وزیر او باید آن چه را که خواسته اوست از او دریافت کند یعنی آنچه را نیاز دارد از ملک اخذ نماید، و انسان متأله، توانایی اخذ از خداوند متعال و عقول را بدون فکر و نظر بلکه به واسطه اتصال با او و وحی، داراست؛ در حالی که انسان باحث (یعنی متکی بر روش عقلی صرف) حقیقتی را جز به واسطه مقدمات و اندیشیدن و برهان عقلی به دست نمی‌آورد، به همین دلیل فرد متأله بر فرد باحث مقدم است» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۹).

از دیدگاه سهروردی، حقیقت علم، همان نوری است که در اثر اشراق عقل فعال - یا همان جبرئیل امین در لسان قرآن - بر نفس انسان می‌تابد و نفس ناطقه نیز در صورت پاکیزه بودن و نبود حجاب‌های مادی، به لطف این نور، صور معقولات را در عالم مثال، در همان لحظه مشاهده و ادراک می‌کند. در این میان، حکیم متأله، دارای نفسی است که این مشاهده، برای او ملکه شده و از این طریق بر حقایق عالم، بینا شده است. این شیوه تعبیر از حقیقت علم، که بر پایه شهود و تزکیه نفس، و نه بر پایه علم حصولی، استوار است، سبب شده تا حکمت بحثی در اندیشه سهروردی در مقام دوم و جایگاه متأخر از حکمت ذوقی قرار گیرد.

بنابراین می‌توان گفت که فلسفه سهروردی بر اساس عقل و خرد استوار است و او نیز مانند حکیمان مسلمان دیگر، عقل را گوهری الهی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۸) می‌داند که وسیله کشف حقایق و معیاری برای تشخیص حق از باطل است. اما «اشراقی» نامیدن حکمت خود از جانب سهروردی، مؤید این مطلب است که عقل، تنها زمانی می‌تواند به درک حقیقت نائل شود که پیش از آن، زمینه این توانایی یعنی رهایی از قید و

بندهای عالم طبیعت را در خود ایجاد نموده باشد تا بتواند موطن اصلی خود یعنی عالم ملکوت را مشاهده نماید. از دیدگاه شیخ اشراق، پایه عقلانیت بر مشاهده انوار الهی - با کمک ریاضت‌های شرعی - و علم حضوری بنا شده - و نه بر اساس علم حصولی و تفکر برهانی - بنابراین، استدلال عقلی وسیله‌ای برای برهانی ساختن شهودات و مکاشفات عرفانی و بیان آن‌ها برای دیگرانی است که چنین شهوداتی را تجربه نکرده‌اند. بُعد درآک نفس ناطقه در انسان که عقل نامیده می‌شود و موهبتی الهی به انسان است، ابتدا با زدودن شواغل مادی، رو به عالم قدس نموده و در معرض انوار الهی قرار می‌گیرد. سپس در مقام ارائه و فایده رسانی به سایر نفوس، مشاهدات خود را به صورت برهانی ارائه می‌کند. چنین ارائه‌ای است که قابل اعتماد و مبنا قرار گرفتن است؛ زیرا نفس تزکیه شده همچون آینه‌ای شفاف، آنچه را از حقیقت که به آن تابیده، بی‌کم و کاست، نشان می‌دهد و این گونه، فلسفه اشراقی - فلسفه‌ای مبتنی بر اشراق و مشاهده - شکل می‌گیرد.

رشد عقلانیت فلسفی بر پایه مبانی اشراقی حکمت سهروردی

شیخ اشراق در عصری می‌زیست که تفکر مشایی، به خصوص از سوی غزالی، مورد تهاجم شدید قرار گرفته بود. این امر، سهروردی را به واکنش ایجابی و سلبی واداشت. واکنش سلبی وی در مقابل حکمت مشایی آن بود که معتقد شد: این نوع فلسفه ورزی به تنهایی کفایت نمی‌کند. واکنش ایجابی او نیز این بود که حکمت مشاء را تصحیح و تکمیل نمود.

گرچه سهروردی را مؤسس حکمت اشراق می‌دانند اما خود او، قائل بود که نه مؤسس بلکه احیا کننده چنین حکمتی است که پیش از او به صورت‌های مختلف و در میان اقوام مختلف وجود داشته است. او در مقدمه حکمه الاشراق بیان می‌کند که حکمت توحیدی همیشه در عالم وجود داشته و تا زمانی که آسمان و زمین پابرجاست، وجود خواهد داشت. زیرا در همه اعصار و قرون، حکیمی که عهده دار چنین حکمتی است و به تعبیر او «خلیفه الهی» است، وجود دارد که مسئولیت نشر و تبیین این حکمت با او است:

«و گمان نکن که حکمت تنها در این دوره کوتاه وجود داشته است، بلکه عالم هیچ گاه از حکمت و وجود شخص حکیم که حجت‌ها و براهین حقیقت نزد اوست، خالی نبوده است و اوست که جانشین خداوند در زمین است و همیشه نیز چنین خواهد بود...» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۱).

از دیدگاه سهروردی، حکمت از جانب خداوند و از طریق وحی به ادريس پیامبر علیه السلام یا هرمس رسیده و پس از او به دو شاخه منقسم شده که یکی به ایران آمده و دیگری به مصر و از آن جا به یونان رفته است. حکمت سهروردی که ادامه شاخه ایرانی این حکمت الهی است، به دلیل برخورداری از اصولی خاص، توانسته است افق جدیدی پیش روی عقلانیت اسلامی به نمایش گذارد. گرچه این اصول و مبانی در تاریخ فلسفه اسلامی بی‌سابقه نیستند و نشانه‌هایی از آن‌ها حتی در حکمت سینوی نیز دیده می‌شود، اما تأکید شیخ اشراق بر آن‌ها تا آن جا که پایه‌های حکمت او به شمار می‌آیند - سبب شده تا حکیمان مسلمان پس از سهروردی، فهم عمیق تری از عقلانیت فلسفی را تجربه کنند. در مبحث پیش رو، از میان این اصول و مبانی، «علم حضوری»، «معرفت نفس» و «عالم خیال»، سه اصلی است که بر اساس مبانی حکمت سهروردی، مورد اشاره و بررسی قرار می‌گیرد.

۱. توسعه علم حضوری

در یک تعریف کلی، علم یا بدون واسطه به معلوم تعلق می‌گیرد و وجود خارجی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده آشکار می‌شود یا اینکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است که به اصطلاح، صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود، از آن آگاه می‌شود. قسم نخست را علم حضوری و قسم دوم را علم حصولی می‌نامند. تقسیم علم به این دو قسم، یک تقسیم عقلی و بر اساس نفی و اثبات است و حالت سوم را نمی‌توان فرض کرد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۷۱-۱۷۲)

۱-۱. پیشینه علم حضوری

گرچه اطلاق علم حضوری بر نوع خاصی از ادراک^۱ یعنی ادراک، بدون واسطه صورت عقلی - را تنها در آثار سهروردی است که می‌توان به صراحت یافت، اما پیش از او

نیز، حقیقت علم حضوری، تا حدودی نزد فلاسفه مسلمان، مطرح بوده است. به عنوان مثال، فارابی به حقیقت علم حضوری و تفاوت آن با علم حصولی توجه دارد. او در بحث «علم خدا به ذات خود و صور معقوله صادره از خود» از آموزه علم حضوری استفاده کرده است. (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۸۰). ابن سینا نیز مانند فارابی به موضوع علم حضوری توجه داشته است. او، علم خداوند متعال به ذات خود، (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۷۸) و به صور معقوله را که معلول مجرد او هستند، حضوری می‌داند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸-۴۹) همچنین، علم مجردات و عقول (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۷) و نیز علم نفس به ذات خود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۲) را حضوری می‌داند. البته ابن سینا و به طور کلی، فلاسفه مشاء، از علم حضوری موجود مجرد به ذات خود یا مجردات عقلی، به تعقل یا عقل تعبیر می‌کنند. از دیدگاه ایشان، هر چیزی که هویت تجردی داشته باشد، عقل است و هر مجردی که هویتش لذاته باشد، عاقل ذات خود خواهد شد و لذا معقول ذات خود نیز خواهد بود. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۲)

بنابراین، گرچه مشائیان مانند ابن سینا، صراحتاً به اصطلاح علم حضوری اشاره نکرده‌اند، اما به حقیقت علم حضوری و تفاوت آن با علم حصولی توجه داشته‌اند.

۱-۲. علم حضوری نزد شیخ اشراق

هرچند اعتقاد به علم حضوری پیش از شیخ اشراق نیز وجود داشته اما این سهروردی بود که آموزه علم حضوری را مورد توجه بیشتری قرار داده و اقسام دیگری به آن افزود.

۱-۲-۱. علم حضوری به صورت‌های مثالی در عالم مثال

مجردات در نزد فلاسفه مشاء، منحصر در عقول مفارق بوده و وجود عالم مثال برای آن‌ها ثابت نشده بود؛ اما از آن جا که سهروردی، وجود عالم مثال را میان عالم عقل و ماده، مطرح و اثبات نمود و از سویی، صور موجود در عالم مثال، مجرد از ماده هستند، از

دیدگاه او، علم به این صور نیز، علم حضوری خواهد بود^۵ توضیحات بیشتر در باب عالم مثال، در قسمت بعد خواهد آمد.

۱-۲-۲. علم حضوری خداوند به موجودات مادی

مشائیان علم خداوند به اشیاء را از طریق صور مرتسم در ذات الهی^۶ که لازمه ذات هستند - می‌دانند. گرچه علم خداوند به این صور، علمی حضوری است، اما علم او به اشیاء، از طریق این صورت‌ها و در نتیجه علمی حصولی خواهد بود. از دیدگاه شیخ اشراق، همه مخلوقات در نزد خداوند متعال، حضور دارند و به علم اشراقی حضوری معلوم اویند:

«...و خداوند به واسطه علم حضوری اشراقی به اشیاء عالم است... پس واجب الوجود دارای اشراق و تسلط مطلق و در نتیجه بی نیاز از صورت اشیا است، پس چیزی از اشیا از او پنهان نیست و امور گذشته و آینده - از اموری که صورت آن‌ها نزد مدبرات سماوی موجود است- برای او حاضر است زیرا هم به حاملین این صور و هم به مبادی عقلی، احاطه و اشراق دارد. پس «پنهان نیست» از علم او «کوچکترین ذره ای در آسمان و زمین» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۷)

۱-۲-۳. علم حضوری نفس به قوا و به بدن خود

از دیدگاه شیخ اشراق، نفس انسان، بدن و قوای بدنی مانند وهم و خیال خود را ادراک می‌کند. حال اگر این ادراک به واسطه صورت باشد، در حالی که صورت، یک معقول کلی است، گویا که نفس، یک بدن کلی را تدبیر نموده و قوای کلی را به کار می‌برد، در این صورت چنین ادراکی، یک ادراک کلی بوده و ادراک بدن جزئی خود شخص و قوای جزئی آن نیست؛ در حالی که به خوبی روشن است که هر انسانی بدن خود و قوای خود را که اموری جزئی هستند، ادراک نموده و به کار می‌بندد. در نتیجه می‌توان گفت که این ادراک نفس، ادراکی حضوری و نه به واسطه صورت است. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۴).

۱-۲-۴. علم حضوری نفس به موجود خارجی (هنگام رؤیت آن)

درباره کیفیت دیدن و چگونگی إِبصار، آراء و عقاید مختلفی ابراز گشته است. گروهی از حکما بر این عقیده‌اند که صور اشیاء در چشم، منطبع می‌گردد، سپس این صورت از چشم به حس مشترک که آن را بنطاسیا می‌نامند، رسیده و نفس ناطقه انسان در آن جا، صورت محسوس را مشاهده می‌نماید. گروهی دیگر از حکما بر این باورند که هنگام رؤیت، نوری از چشم خارج می‌شود که به صورت مخروط می‌باشد. از دیدگاه ایشان، سر آن مخروط در خود چشم است و قاعده آن در روی چیزی است که دیده می‌شود. سهروردی با این دو گروه به مخالفت برخاسته و عقیده آنان را در این باب مردود شمرده است. این فیلسوف متأله، نظریه‌ای در مورد رؤیت ابراز داشته که پیش از وی هیچ یک از حکما به آن قائل نشده بودند. از دیدگاه او، زمانی که انسان با یک موجود خارجی روشن و مستتیر رو به رو می‌گردد، نفس ناطقه، به آن موجود خارجی احاطه می‌یابد و احاطه نفس به آن موجود خارجی، رؤیت را به منصفه ظهور می‌رساند. به این ترتیب، حقیقت رؤیت، چیزی جز احاطه و اشراق نفس ناطقه و توجه حضوری آن به موجود خارجی نیست. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۳۵۷-۳۵۸).

«... اما صور مرئی که بدون مرایا در عالم شهادت دیده می‌شود به علم حضوری اشراقی است که حادث می‌شود، این اشراق در وقت مقابله جسم به بصر و صحت قوت باصره و سلامت او از خلل و علل و غیر آن، اموری که از جمله اجزای علت تامه حصول اشراق حضوری است. و چون جسم مرئی را هویت خارجی است بنا بر آن بعد از وجود شرایط و ارتفاع موانع از نفس، اشراق حضوری واقع می‌شود بر وی...» (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۱)

۱-۲-۵. علم حضوری نفس به اشیاء برای دست‌یابی به چیستی آنها

از دیدگاه سهروردی، شیوه‌ای که در منطق ارسطو و ابن‌سینا، برای شناسایی چیستی اشیاء، ارائه شده، تنها یک نظام پردازشی منطقی است، اما به ادراک واقعی انسان نسبت به

حقیقت اشیاء کمک نمی‌کند. این در حالی است که چون فلسفه «کوششی برای تحقیق در باب ماهیت و حقیقت اشیاء» است، مسلماً دستیابی به معرفت صحیح در این زمینه، قدم نخست و بنیانی و در عین حال مهم و ارزشمند در ساختمان فلسفه است. به عقیده سهروردی، هر شیء در خارج و واقع، یک مجموعه متصل را تشکیل می‌دهد و شناخت آن نیز در پی شناخت همه آحاد این مجموعه متصل، امکان پذیر است، امری که با حد تام و رسم تام، به دست نمی‌آید. در حد تام، تنها به بیان فصل ممیز شیء از سایر اشیاء می‌پردازیم اما در این میان، ضمانتی وجود ندارد که فصل شناخته شده، فصل حقیقی شیء باشد و چه بسا فصول و ویژگی‌های دیگری باشد که برای ما مجهول مانده است. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۴ به بعد.)

از آن جا که حکمت سهروردی بر پایه نور استوار است، در باب شناخت چیستی اشیاء نیز، از وجود نور استفاده شده است، به این معنا که مشاهده بلاواسطه نور موجود در شیء، مبنای تعریف و شناخت آن قرار می‌گیرد. بنابراین، تعریف در حکمت اشراق، یعنی مشاهده چیستی شیء از جانب نفسی که توانایی مشاهده و مکاشفه یافته است. از دیدگاه سهروردی باید هستی را چنانکه هست، دریافت و این شناخت، با شمارش اجزاء شیء، امکان پذیر نیست. پس معرفت حقیقی از آن موجودی است که همه نور وجود خویش را در ارتباط با نورالانوار یافته باشد و هم بتواند در سایه این شناخت، نورانیت اشیاء دیگر را با حفظ مراتب آن‌ها در سلسله نظام طولی آفرینش، دریابد و از این طریق به شناخت واقعی نائل گردد.

البته ذکر این نکته نیز ضروری است که شیخ اشراق، استدلال را در این مسیر، نفی نمی‌کند، بلکه به بیان چگونگی درک و به دست آوردن نخستین مبنای شناخت یعنی تعریف اولیه شیء، می‌پردازد. مشاهده و شناخت اشراقی، در نخستین مرحله، شهودی است و «علم حضوری» نامیده می‌شود. این شناخت، شناختی حمله نیست، بلکه شناختی برابر با هستی خود شیء است، سپس حکیم اشراقی، با استفاده از برهان و استدلال عقلی، به

تحلیل آن شناخت اشراقی اولیه می‌پردازد و آن را در نظامی منسجم ارائه می‌کند. (شهرزوری، ۱۳۷۲، مقدمه مصحح.)

۲. تأکید بر تمایز و تقدم «معرفة النفس اشراقی» بر «علم النفس اشراقی»

علم النفس، عنوان جامعی است که برای همه مباحثی که با محوریت نفس، مطرح می‌شوند، به کار می‌رود. گاهی علم النفس با معرفة النفس، اشتباه گرفته می‌شود، در حالی که این دو، دو نوع شناخت متفاوت هستند. علم النفس، دانشی حصولی و در نتیجه کلی است که قضاها و گزاره‌های آن، حصولی هستند، در حالی که معرفت نفس، شناختی حضوری بوده که در اثر آن، انسان، نفس خود را بی‌واسطه می‌یابد. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

«معمولاً علم النفس به فنی گفته می‌شود که از نفس و مسائل مربوط به آن و خواص آن بحث می‌کند و معرفة النفس، به شناسایی واقعیت نفس از راه مشاهده و عیان گفته می‌شود. شناسایی نفس از راه علم النفس، شناسایی فکری است و از راه معرفة النفس، شناسایی شهودی است.» (یوسفی، ۱۳۸۹، ص ۴۴)

بنابراین، روش بحث در علم النفس فلسفی، روش عقلی است. این روش بر برهان تکیه دارد، به گونه‌ای که اگر مسأله‌ای بدیهی نباشد، باید با دلیلی اثبات شود که هم مواد تشکیل دهنده آن از یقینیات باشد و هم شرایط صوری و شکلی آن رعایت شده باشد و در غیر این صورت پذیرفته نخواهد شد. (یوسفی، ۱۳۸۹، ص ۴۶).

پیش از سهروردی، ابن سینا نیز علم نفس به خود را علمی حضوری و بی‌واسطه می‌دانست. این مسأله نزد شیخ اشراق از جایگاه مهم‌تر و بالاتری برخوردار است؛ زیرا در حکمت اشراقی، نقش عمده و مهم در درک حقیقت راه، مشاهده عالم انوار قاهره بر عهده دارد، تا جایی که اگر کسی از مشاهده انوار عالی و ذوق و تأله بی‌بهره باشد، نام حکیم بر او اطلاق نمی‌شود، حتی اگر در علوم بحثی متبحر باشد. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹)

علت این امر آن است که در حکمت سهروردی، نفس انسان، نور است (سهروردی،

۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۴) و جایگاه اصلی آن نیز، عالم نور محض است. حال اگر انسان، پیش از روی آوردن به علوم بحثی، نفس خود را با ریاضات شرعی و تهذیب عملی، چنان تمرین دهد که هرگاه اراده کرد، بتواند به عالم انوار مجرد، مراجعه کند، این امتیاز و برتری را نسبت به باحثین صرف می‌یابد که هنگام مواجهه با شبهات و اشکالات در مسیر درک حقیقت، با خلع بدن و رجوع به موطن اصلی خویش - که عالم مبادی عقلی است - حقیقت را دریابد.

شهرزوری در شرح مقدمه حکمة الاشراق، در توضیح عبارت «بل و الاشراقیون لا ینتظم امرهم دون سوانح نوریة» بیان می‌کند که در علم هیئت یا علوم طبیعی نیز چنین است که ابتدا مقادیر و حالات مختلف ستارگان - در علم هیئت - و یا اشکال و حرکات و تغییرات اجسام طبیعی - در علم طبیعی - مشاهده می‌شود و سپس بر اساس آن، علم هیئت یا طبیعت بنا می‌شود. در باب مجردات و شناخت مبادی عقلی نیز چنین است که ابتدا باید آن‌ها را با حقیقت نفس، مشاهده نمود و در پی این مشاهده و آشنایی است که هنگام وقوع شبهات، نفس می‌تواند مجدداً به روحانیات، مراجعه و آن‌ها را مشاهده کند و علوم حکمی و اسرار ربانی را بر این مشاهدات، استوار سازد. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۱) و به همین دلیل است که سهروردی قائل است:

«هرکس چنین روشی را در پیش نگیرد از حکمت بهره ای ندارد و به شک ها و تردیدها دچار می‌شود» (شهرزوری، ۱۳۷۲، مقدمه، ص ۱۳). روشن است که اگر واقعیت این عالم را در عالمی دیگر بدانیم، مسلماً به علم کسی که با آن عالم دیگر - که منبع علوم ما است - مرتبط نباشد و تنها بر عقل محدود خویش تکیه کند، نمی‌توان اعتماد نمود؛ زیرا او به علت ناآشنایی با حقیقت، در معرض شبهات و مغالطات خواهد بود.

۲-۱. چیستی مشاهده و ویژگی‌های آن

شناسایی چیستی مشاهده، از مهم‌ترین مسائل فلسفه اشراق است. آنچه به «علم حضوری» معروف است بر مبنای مشاهده اشراقی حاصل می‌شود. هر گاه اضافه اشراقیه بین موضوع مدرک و شیء مدرک دست دهد، علم حضوری یا شناخت اشراقی حاصل

می‌شود. مشاهده امتداد زمانی ندارد و مستلزم رابطه مادی بین مدرک و مدرک (یا عاقل و معقول) نیست. از این رو مشاهده در نتیجه بینش فلسفی، در فلسفه اشراق، بر تفکر و تعقل صرف، رجحان دارد؛ زیرا در نظر گرفتن ذاتیات، فصول و اجناس، تابع زمان است. استقراء و برهان نیز تابع زمان است، ولی مشاهده در یک «آن» که بعد زمانی ندارد و همان لحظه اشراق است، انجام می‌گیرد.

از سوی دیگر، رکن اصلی مشاهده اشراقی، وجود نور است. در نظر سهروردی، به جای وجود یا وجودات به عنوان چیزی واقعا حقیقی، انوار الهی قرار دارند که بر حسب شدت و ضعف، در مقام واقع متحقق‌اند. بالاترین مرتبه، نورالانوار و پایین‌ترین درجه، ظلمت است. طبیعت و ماهیت حقیقی نور این است که به خود ظاهر و ظاهر کننده اشیاء دیگر است. از دیدگاه او، درباره نور و انوار الهی، گرچه می‌توان به وسیله برهان عقلی سخن گفت، اما حقیقت آن را با عقل نمی‌توان یافت. در نتیجه حقایق نوری را فقط به واسطه چیزی کاملا غیر از تفکر و استدلال، یعنی بینش و اشراق درونی می‌توان دریافت کرد. (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۴۴۶)

پس از تبیین «فعل مشاهده» و نیز تعریف نور و ویژگی‌های آن، ارتباط این دو در حکمت اشراق سهروردی به خوبی روشن می‌گردد. مشاهده زمانی تحقق می‌یابد که نور باشد و هرچه اشراق نور بیشتر و قوی‌تر باشد، فعل مشاهده، کامل‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر است. به همین دلیل است که از دیدگاه سهروردی، نفس ناطقه انسان، باید با طی مراحل تزکیه و تهذیب، به چنان نورانیتی دست یابد که بتواند تحت اشراقات انوار قاهره، به مشاهده کامل حقایق هستی نائل گردد. این روش، معتبرترین روش شناخت هستی است.

۳. طرح عالم خیال منفصل

پیش از سهروردی در آثار فیلسوفانی همچون فارابی (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۷-۱۰۰) و ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۲۷-۳۳۰)، سخن از خیال و صور خیالی مطرح بوده است.

ابن سینا، خیال را یکی از قوای پنج گانه باطنی انسان می‌داند که خزانه‌ای برای حسّ مشترک است. به این معنا که صور حاصل از حواس ظاهری انسان که به حسّ مشترک وارد می‌شوند، در خزانه خیال محفوظ می‌مانند و در صورت نیاز، یادآوری می‌شوند و یا مورد تصرف قوه متخیله قرار می‌گیرند.

گرچه سهروردی در برخی آثار خود که به شیوه حکمت مشاء نگارش یافته، همانند ابن سینا، قوه خیال را خزانه حس مشترک می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۷)، اما دیدگاه‌های اشراقی خود را در این باره در کتاب *حکمة الاشراق*، بیان نموده است.

آن چه سبب شده که سهروردی، عالم مثال را به عنوان عالم خیال منفصل^۵ که عالمی مستقل از نفس انسان است - معرفی کند، تفاوت دیدگاهی است که با حکمای مشاء دارد. از دیدگاه مشاء، همه صورت‌های خیالی در بخش خاصی از مغز منطبق می‌شوند. اما سهروردی قائل است که این، انطباق کبیر در صغیر بوده و محال است. لذا این صور - گرچه جسمانی هستند - در عالمی که واسطه میان عالم ماده و عقل است محفوظ و نگهداری می‌شوند. بر این اساس، بخشی از مغز که محل قوه خیال است، تنها به منزله مظهر برای ظهور این صور مثالی مجرد خواهد بود و محل مادی آن‌ها به شمار نمی‌آید. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۳) البته تجرد عالم مثال موجب نمی‌شود که این عالم، همان عالم مثل افلاطونی (و به تعبیر سهروردی، «انوار قاهره عرضی») قلمداد شود؛ زیرا مثل افلاطونی از دیدگاه سهروردی، هویت نوری هستند در حالی که در بین صور مثالی، صور ظلمانی نیز وجود دارد. بنابراین عالم مثال منفصل، عالمی میان عالم انوار قاهره عرضی و عالم ماده ظلمانی است. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰)

وجود عالم مثال برای شیخ اشراق، به واسطه مکاشفات عرفانی اش، مسلم و قطعی بوده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۲)؛ اما او با اقامه برهان عقلی، درصدد اثبات آن برای دیگران نیز برآمده است. یکی از براهین اثبات عالم مثال، همان برهان امتناع انطباق کبیر در صغیر است که پیش از این بیان شد. بر اساس این برهان، ضمن اینکه صور

خیالی، نه تنها در مغز انسان منطبع نیستند، در عالم جسمانی و یا در عالم عقل نیز وجود ندارند (زیرا اگر در عالم جسمانی وجود داشتند، همگان قادر به درک آن‌ها خواهند بود، حال آنکه چنین نیست، علاوه بر این، به علت برخورداری از ویژگی‌های جسمانی مانند مقدار، در عالم عقل که میرا از ماده و ویژگی‌های آن است نیز وجود ندارند.) این صور معدوم نیز نیستند، در نتیجه می‌توان گفت که در عالمی دیگر به نام عالم مثال موجودند.

استدلال دیگری که سهروردی در زمینه وجود این عالم و تجرد آن بیان می‌کند این است که زمانی که انسان رؤیا می‌بیند و در همان لحظه از خواب بیدار می‌شود، علاوه بر آنکه این بیداری و انتقال از عالم خواب به عالم بیداری بدون حرکت صورت می‌گیرد، صوری را که در رؤیای خویش ملاحظه نموده، در هیچ جهتی از جهات مادی مشاهده نمی‌کند. (در حالی که اگر این صور مادی بود، می‌بایست در جهتی خاص یافت می‌شد.) بنابراین این صور (که غیر مادی اما برخوردار از خواص ماده مانند رنگ و شکل هستند) و محل آن‌ها که همان عالم مثال منفصل است – مجرد و در عالمی غیر از عالم جسمانی هستند. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۱)

نتیجه‌گیری

سهروردی با حکمت اشراق خود که بر اهمیت شهود و اشراق، در صحت عقلانیت فلسفی، تأکید دارد، توانست تا حکمتی را که ابن‌سینا موفق به تأسیس آن نشده بود، پایه‌گذاری نماید. او با نشان دادن این حقیقت که نه تنها عقل و شهود، با یکدیگر منافات ندارند، بلکه مکمل یکدیگر به حساب می‌آیند، توانست به شبهاتی که بر عقلانیت فلسفی وارد بود، پاسخ داده و جایگاه علم حضوری در فلسفه را تثبیت نماید. علاوه بر این، او با طرح عالم مثال به عنوان عالمی که فوق عالم ماده و علت آن محسوب می‌گردد، به تبیین چگونگی اسلامی بودن فلسفه و عقلانیت کمک شایانی نمود. این دیدگاه زمینه را برای حل عقلانی مسائلی مانند «تبیین عقلی معاد جسمانی» توسط ملاصدرا، فراهم نمود.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ دوم.
 ۲. ابن سینا (۱۳۷۹)، النجاة، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
 ۳. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفا، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
 ۴. _____ (۱۳۶۳)، المبدء و المعاد، تهران: موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول.
 ۵. _____ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
 ۶. اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
 ۷. جمعی از نویسندگان؛ زیر نظر دکتر محمد فنایی اشکوری (۱۳۹۰)، قم: سمت با همکاری موسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ اول، جلد ۱.
 ۸. سهروردی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۱ و ۲.
 ۹. شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراف، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
 ۱۰. فارابی (۱۹۹۵م)، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، بیروت: مكتبة الهلال، چاپ اول.
 ۱۱. _____ (۱۴۱۳ق)، الاعمال الفلسفیه، بیروت: دار المناهل، چاپ اول.
 ۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
 ۱۳. هروی (۱۳۶۳)، انواریه؛ ترجمه و شرح حکمة الاشراف، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
 ۱۴. یوسفی، محمدتقی (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.