

تبیین وحدت وجود در اندیشه حکیم سهروردی

* سمیه ضیا علی نسب پور
** محمد ملکی (جلال الدین)
*** میثم زنجیرزن حسینی

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل معرفتی، شناخت حق تعالی است که در مکتب عرفان نظری، وجود حق تعالی، وجود بسیطی معرفی شده است که جای برای غیر نگذاشته است و ماسوای او، اطوار و شئون وی محسوب می‌شوند که اصطلاحاً بدین نظریه، نظریه وحدت شخصی وجود می‌گویند. بیشتر اندیشمندان حوزه فلسفه و عرفان معتقدند نخستین کسی که نظریه وحدت شخصی وجود را در یک نظام‌واره علمی مطرح نمود، ابن عربی است. اما ما در این مقاله ثابت کردیم که شیخ اشراق، شهابالدین سهروردی، نخستین شخصی است که مبانی این نظریه را در حکمت خویش، تبیین نموده است.

کلیدواژه‌ها: حکمت اشراق؛ وحدت شخصی وجود؛ عرفان و اشراق؛ سهروردی؛ شیخ اشراق..

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* دانشجوی مقطع دکترا دانشکده فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب.

** دکترای فلسفه، استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). (maleki.ghalam@gmail.com)

*** دکترای فلسفه و کلام اسلامی، مدرس سطح عالی حوزه.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵)

نظریه وحدت شخصی یکی از مهمترین نظریاتی است که در نگاه هستی شناسی بین اندیشمندان عرفان و فلسفه مطرح شده است که اکثر حکما و عرفا قائلند نخستین کسی که این نظریه را تبیین علمی نموده است، جناب ابن عربی و شاگردان ایشان اند. ولیکن نگارنده قائل است که قبل از ابن عربی، جناب شیخ اشراق نظریه وحدت شخصی را با مبانی متعددی در حکمت اشراق بیان نموده است و با ژرف اندیشی در حکمت اشراق و مطالعه دقیق مبانی این حکیم بزرگ به مطالبی دست می‌یابیم که رگه‌های وحدت شخصی را در حکمت ایشان نمایان می‌کند. قاعداً ضروری است قبل از ورود به تبیین نظریه وحدت شخصی در نظام فلسفی شیخ اشراق، اجمالاً نظریه وحدت شخصی بیان گردد و سپس به طرح این نظریه در حکمت اشراق بپردازیم.

معنای وحدت شخصی و تشکیک خاص الخاصی

نخست باید توجه داشت که بین دیدگاه وحدت شخصی و بین دیدگاه وحدت تشکیکی تفاوت است. نظریه وحدت تشکیکی بدین معناست که حقیقت وجود، واقعیتهای ذو مراتب است و دارای مراتب شدید و ضعیف می‌شود. به دیگر سخن، حقیقت وجود، حقیقتی است که از وجود بی نهایت شدید که همان وجود واجب است، آغاز شده و تا ضعیف ترین وجود، یعنی هیولا و ماده نخستین امتداد دارد. این نوع تشکیک را، تشکیک خاصی می‌گویند.

و اما وحدت شخصی وجود که یکی از مهمترین و سخت ترین مباحث عرفانی است وجود را تنها منحصر در وجود حضرت حق می‌داند و هر چه در عالم هست،

تجلیات و ظهورات این وجود تلقی می‌گردد. نوری که منحصر شمس حقیقت است و انعکاس آن نور در همه موجودات روانه شده است و سراسر هستی را پر کرده است. در واقع اینگونه به نظر می‌رسد که هر یک از موجودات آینه‌ای شده‌اند، برای انعکاس حقیقتی که در دسترس هیچ سالک و عارفی نیست. بلکه در نایابی است که در صید هر کس نیفتد. در وحدت تشکیکی با وجودی ذو مراتب روبرو هستیم که دارای مراتب شدید و ضعیف می‌باشد. فلذا ممکنات نیز بهره‌ای از وجود را ولو به نحو ضعیف دارا هستند. ولیکن در وحدت شخصی، با وجودی ذو مظاهر مواجه هستیم که هرگز ممکنات از آن وجود حقیقی بهره‌ای نبردند. بلکه تنها وجود آنها مجازی و مرآتی است. و اگر بحثی از تشکیک در این دیدگاه مطرح است در واقع این تشکیک مربوط به مظاهر وجود می‌شود نه مراتب وجود.

نظریه وحدت شخصی وجود، طی سالهای متمادی مورد نقدهای مختلفی قرار گرفته است که شاید بسیاری از این نقدها به شیوه نادرست تبیین آن بر می‌گردد. چرا که گاهی با بیان نادرست، منجر به همه‌خدایی شده و تیرهای انکار روانه آن گشته است. در حالیکه اگر وحدت شخصیه وجود به خوبی و درستی و با پشتوانه‌های علمی ناظر به مباحث عمیق فلسفی مطرح گردد؛ رهایی از این دام پهن شده سهل و آسان به نظر می‌رسد.

در واقع می‌توان گفت رابطه شأن و تشائی که در دیدگاه وحدت وجود مطرح است از پیامدهای بحث علیت محسوب می‌شود. و تبیین فلسفی آن همچون وحدت

تشکیکی و امکان فقری بر پایه علیت استوار است. (نصر، ۱۳۸۲، ۱/۱۴۴)

در مبحث علیت نیاز ذاتی و احتیاج معلولها به علت ثابت می‌شود. نتیجه مستقیم

نیاز ذاتی معلول به علت، نخست، ضرورت وجود علت و دوم، ضرورت ذاتی بودن علیّت برای علت را ثابت می‌کند؛ یعنی به همان دلیل که وجود علت، برای تحقق ممکنات ضروری است، ذاتی بودن علیّت برای آن علت نیز ضروری است. زیرا برای پرهیز از استحاله دور و تسلسل می‌توان گفت: سلسله علت‌ها به علت العللی ختم می‌شود که در علیّتش محتاج علتی دیگر نیست و علیّتش عین ذات اوست. از سوی دیگر، معلولیّت ممکنات نیز همچون علیّت علت، وصفی زائد بر ذات آنها نیست، بلکه عین گوهر ذاتشان است. (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ۴۹۱/۲)

بنابراین معلول، هویت استقلالی خود را در مقایسه با علت از دست داده و تمام حقیقت آن، به علت استوار می‌گردد، بلکه افاضه ی علت محسوب می‌گردد. و بی شک، افاضه ی علت هویت جدایی از معلول ندارد. بلکه همیشه وابسته به علت است. و افاضه علتی که علیّت، عین ذات وی است، عبارت از تجلی و شأن اوست. پس روشن می‌شود که تمام موجودات را یک اصل بیش نیست که آن حقیقت است و باقی، شئون و تجلیات اوست. (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰، ۳۲۲/۲)

به بیان دیگر می‌توان گفت؛ قیام ذاتی معلول به علت، معلول را در زمره شئون علت در می‌آورد و بدین ترتیب تمام عالم شأن حضرت باری می‌گردد. و آنچه در خارج واقعیت دارد، یک واحد شخصی خواهد بود که دارای شئون، تجلیات و اوصاف کثیر است. (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ۴۹۴/۲)

بنابراین پس از اثبات امکان فقری معالیل، می‌توان وجود علت و معلول را به صورت وجود ربطی و مستقل بیان کرد؛ و به این بیان، معلول همان وجود ربطی است و علت، وجود مستقل می‌شود. و در مبنای وحدت وجود، معلول، مصداق وجود

نیست، بلکه شأن آن می‌گردد. یعنی اصل علیت از تثلیث (علت، معلول، رابطه) به سمت تشبیه؛ (علت و رابط) و سپس به سوی وحدت حق و شئونات او میل می‌نماید. در مبنای وحدت شخصی وجود نه تنها وجود رابطی یعنی وجود فی نفسه لغیره مطرود است بلکه وجود رابط یعنی وجود فی غیره نیز نفی می‌شود. چراکه اعتقاد به وجود رابط برای ممکنات، مبتنی بر نظریه تشکیک وجود است؛ ولی در مبنای وحدت وجود، رابط نیز در برابر واجب، به طور مستقل مطرح نمی‌باشد. بلکه هرچه هست، وجود واجب است و هرچه غیر اوست، تطورات و شئونات وی محسوب می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ۵۰۰/۲)

آری! وجود حق را ظهوری به ذات خود در ذات خویش است که غیب الغیوب نام دارد و ظهوری به ذات خویش برای فعلش است که به واسطه آن آسمان و زمین را تابناک می‌کند و آن عبارت از تجلی وجودی اوست که به نام نور نامیده می‌شود که بدان احکام و اعیان ظاهر و آشکار می‌شود. (صدرالمتالهین، ۱۳۸۰، ۳۵۷/۲) (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ۱۳۹/۲)

پیوند حکمت اشراق و عرفان

با ژرف اندیشی در حکمت اشراق و مطالعه دقیق مبانی این حکیم بزرگ به مطالبی دست می‌یابیم که در طول سالهای متمادی از دیده محققین پنهان مانده است که از جمله این موارد، مبحث مهمی چون وحدت شخصی وجود است. چه شیخ اشراق، صوفی‌ای است که تمایلات بسیار زیادی به مباحث عرفانی دارد.

باید اعتراف کرد که بین عرفان اسلامی و فلسفه سهروردی یک نوع هماهنگی عمیق وجود دارد، با نگاه دقیق به حکمت اشراق، قرابت این دو مقوله معلوم می‌شود.

بلکه در واقع فلسفه اشراق یک فلسفه شهودی و عرفانی است. شیخ اشراق در بسیاری از آثار خود و به ویژه در حکمت اشراق به این مطلب تصریح می‌کند استاد مطهری در کتاب کلیات فلسفه می‌گوید:

«به عقیده ما شیخ اشراق تحت تأثیر عرفا و متصوفه اسلامی، روش اشراقی را انتخاب کرد. آمیختن اشراق و استدلال با یکدیگر ابتکار خود اوست». (مطهری، ۱۳۹۰، ۱۴۳/۵)

ایشان در واقع حکمت را به طریق عرفان بیان نموده تا جایی که شروع فلسفه را به انسلاخ از دنیا و اواسط آنرا به مشاهده انوار الهی می‌داند و برای آن نهایی قائل نیست. وی در مشارعات چنین می‌گوید:

«نخستین گام در فلسفه، جدایی از دنیاست و مرتبه میانی آن شهود انوار الهی است و آخرین مرتبه آن را نهایی نیست». (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱۹۵/۱)

وی در حکمت اشراق می‌گوید: آنچه می‌گویم حقایقی است که فقط از راه فکر و استدلال به دست نیامده است، بلکه حصول آنها وابسته به امر دیگری است، یعنی ابتدا از راه مکاشفه به آنها پی بردم و آنگاه استدلال بر آنها اقامه کرده‌ام، به نحوی که اگر از این دلایل صرف نظر کنم، هیچ شکاکی نتواند مرا به شک افکند». (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱۰/۲)

انصراف شیخ اشراق نیز از حکمت مشاء که تنها فلسفه‌ای عقلی محض است دلیل دیگری بر تمایل وی به عرفان محسوب می‌شود. بر همین اساس، وی فیلسوف کامل را کسی می‌داند که دارای تجربه ذوقی و در عین حال، شناخت کاملی نیز از حکمتِ بحثی داشته باشد. عرفان و امور ذوقی چنان با جان و دل سهروردی آمیخته

است که با اندک تأملی در آثار او به ویژه حکمت اشراق، رساله هیاکل النور، مونس العشاق، رساله کلمة التصوف، و دیگر رسائل وی درستی این مطلب واضح و روشن می‌گردد. (ملکی، ۳۸۷۱، ۳۹)

ایشان در کتب مختلف خویش، چنان در معارف و علم توحید قلم می‌زند که عبارت ایشان را جز در مبنای رصین وحدت شخصی وجود نمی‌توان معنا نمود. به طور مثال ایشان در رساله صفیر در مراتب توحید می‌گوید:

«مرتبت توحید پنج است؛ یکی «لا اله الا الله» و این توحید عوام است که نفی الهیت می‌کند از ما سوی الله و ایشان اعمّ عوامند و ورای این طائفه گروهی دیگرند که به نسبت با ایشان خواصند و با طائفه دیگر عوام و به اضافه با آن کسانی دیگر که مقام ایشان بلندتر است از عوام و توحید ایشان «لا هو الا هو» است و این عالی‌تر از آن اول باشد و مقام ایشان عالی‌تر است. از بهر آنکه گروه اول نفی الوهیت کردند از غیر حق، پس گروه دیگر بر نفی حق از غیر اقتصار نکردند. بلکه جمله هویتها را نفی کردند در معرض هویت حق تعالی، و گفتند که اوئی او راست. کس دیگر را نتوان او گفت که اوئی‌ها از اوئی اوست. پس اوئی مطلق او راست. و ورای ایشان گروهی دیگرند که توحید ایشان آن است که «لا انت الا انت» و این عالی‌تر از آن است که ایشان حق را هو گفتند و هو غایب را گویند. و ایشان همه توئی‌ها را که در معرض توئی شاهد خویش است نفی کردند. و اشارت ایشان به حضور است و گروهی دیگرند بالای ایشان و ایشان عالی‌ترند و گفتند چون کسی دیگر را خطاب توئی کند او را از خود جدا داشته باشد. و اثبات اثنانیت می‌کند. و توئی از عالم وحدت دور است. ایشان خود را گم کردند و گم گرفتند در پیدائی حق، «لا انا الا انا» گفتند. محقق‌ترین ایشان گفتند اثنانیت و انیت و هویت، همه اعتباراتی زائد بود بر ذات قیومیت را، و هر سه لفظ را در بحر طمس غرق کردند و طاحت العبارات و غیبت الاشارات

«کلُّ شیءٍ هالکٌ آلاً وجهه» و ایشان را مقام رفیع‌تر است و مردم تا بدین عالم ناسوت علاقه دارد به مقام لاهوت نرسد بالای آن مقام دیگر نباشد که آن نهایی ندارد.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۳/۳۲۴)

وی در حکمت اشراق خویش همواره از لمعات و جلوات نور الانوار سخن می‌گوید و جمله نظام عالم را لمعه‌ای از لمعات نور الانوار می‌داند و امتیاز این لمعات از یکدیگر را تنها در شدت و ضعف بیان می‌کند.

خلاصه کلام اینکه شیخ اشراق با حکمت اشراقی خویش پیوندی وثیق بین فلسفه و عرفان ایجاد نمود. او بالاترین مقام انسانی را که مقام خلیفه الهی است برای کسی می‌داند که بین حکمت عقلی صرف و ذوق عرفانی را جمع کرده باشد. ایشان در حکمت اشراق در مراتب ده گانه‌ای که برای فلاسفه مطرح می‌کند، می‌گوید:

«مراتب حکماء زیاد است و ایشان بر طبقاتی هستند از جمله حکیم الهی که متوغل در تأله است ولیکن دارای حکمت بحثیه نیست، حکیم بحاثی که دارای تأله نیست، حکیم الهی‌ای که متوغل در تأله و بحث است، حکیم الهی‌ای که در تأله دارد ولیکن در بحث متوسط یا ضعیف است، حکیم بحاثی که در تأله متوسط یا ضعیف است، طالب تأله و بحث باشد، فقط طالب تأله باشد، فقط طالب بحث باشد، پس اگر اتفاق افتاد که در زمانی کسی متوغل در تأله و بحث بود ریاست برای اوست و او خلیفة الله است.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱۱/۲)

ایشان در مکاشفه‌ای که با ارسطو داشته، سئوالات متعددی از ارسطو نموده است. از جمله این پرسش که بین فلاسفه اسلامی آیا کسی به مقام افلاطون نائل شده است؟ در الهاماتی که ارسطو به وی داشته است فلاسفه واقعی را عرفایی مانند بایزید بسطامی و سهل تستری و امثال ایشان معرفی می‌کند. (همو، ۱۳۷۵، ۱/۷۴)

بیان ادله بر وحدت شخصی وجود در نظام اشراقی

اکنون که به نحو اجمال ادعای ایشان در خصوص وحدت شخصی وجود بیان شد، به برخی از ادله ایشان در این خصوص پرداخته می‌شود. شیخ اشراق برای تبیین این مسأله به صورت پراکنده از مبادی متعددی در کتابهای فلسفی خویش استفاده نموده است که مهمترین آن مبانی شامل موارد ذیل می‌شود.

۱. امکان وجودی و نوری

۲. بساطت وجود حق

۳. صرافت وجود حق

۴. احاطه نوری نورالانوار بر نظام نوری

۵. مقهوریت دانی در هیمن قاهریت عالی

(۱) امکان وجودی و نوری

مشهور قائلند که تا قبل از صدرالمتهلین فلاسفه مناط احتیاج معلول به علت را امکان ماهوی می‌دانستند و از ابتکارات صدرا در حکمت متعالیه امکان فقری است که مناط احتیاج معلول به علت را امکان وجودی می‌داند.

طرح امکان فقری در نظام فلسفی صدرا به جهت تبیین وحدت شخصی است که صدرا یکی از ادله خود را بر وحدت شخصی، وجود ربطی مطرح می‌نماید. و حال آنکه نگارنده قائل است که قبل از صدرا، شیخ اشراق نیز امکان فقری را در نظام فلسفی خویش مطرح نموده است.

شیخ اشراق در فلسفه خویش به طور مکرر، فقر نوری ممکنات را مطرح می‌نماید که همان امکان فقری است. ایشان در ابتدای کتاب حکمت اشراق به جای مباحث

مرسوم امکان و وجوب، مساله غنا و فقر را مطرح می‌نماید و بنای فلسفه خویش را بر وجود غنی و وجود فقیر معماری می‌کند. و چنین می‌گوید:

«غنی کسی است که ذاتش و کمالاتش متوقف بر غیر نباشد و فقیر کسی است که ذاتش و کمالاتش متوقف بر غیر باشد.» (همو، ۱۳۷۵، ۱۰۷/۲)

چنانکه از عبارت فوق مشهود است ایشان وجود فقیر را، متوقف بر غیر تلقی می‌نمایند بدین معنا که فقیر در ذات خویش، عین فقر به غیر می‌باشد و این خود مشیر به وحدت شخصی است.

وی در نظام اشراقی، مناط احتیاج معالیل به علت را هرگز امکان ماهوی ندانسته بلکه مناط احتیاج معالیل را فقر نوری معرفی می‌نماید که از باب نمونه به پاره‌ای از عبارات شیخ در حکمت اشراق بدون توضیح اشاره می‌کنیم.

«نور اقرب (صادر اول) ناگزیر از این است که از آن برزخ محیط (جرم فلک اطلس) و نور مجرد (عقل ثانی) صادر گردد. زیرا از جهتی فی نفسه فقر محض است (فلذا جرم فلکیه از آن صادر می‌شود) و از جهتی به واسطه باری تعالی غنی است (فلذا عقل ثانی از وی صادر می‌شود)» (همان، ۱۳۷۵، ۱۳۳/۲)

«پس نور اقرب (صادر اول) در ذات خویش فقیر است و به واسطه اول تعالی غنی است. و وجود نور از نورالانوار هرگز منفصل نمی‌شود. زیرا شناختی که انفصال و اتصال از خواص اجرام است و نورالانوار از آن بری است.» (همان، ۱۳۷۵، ۱۲۸/۲)

«در قواهر (عقول) دو جهت تاریکی فقر و روشنایی غنا است و در معلولات این ترکیب موجود است فلذا به قهر (از جهت غنا) و محبت (از جهت فقر) بروز می‌نماید.» (همان، ۱۳۷۵، ۱۴۷/۲)

«از آنجایی که برای انوار قاهر (عقول) بهجت به نور واحد و نورالانوار است فقر مشترکی نیز هست که از آن فقر مشترک برزخ (جرم فلکی) حاصل می‌شود.» (همان، ۱۳۷۵، ۱۷۷/۲)

بدون شک چون به درستی در امکان نوری و امکان فقری نظر شود این مسأله جز به وحدت شخصی وجود نمی‌انجامد چنانکه صدرالمتألهین برای اثبات وحدت وجود در اسفار دو برهان اقامه نموده است که یکی از آن براهین کنکاش در وجود ربطی و تعلقی است. در اسفار چنین می‌گوید:

«همانا این چیزی که مسما به معلول است حقیقتی مباین از حقیقت علت نیست تا اینکه عقل بتواند بدون قطع نظر از هویت علت به هویت معلول اشاره نماید تا اینکه دو هویت مستقل باشند که یکی مفیض باشد و دیگری مفاض. زیرا اگر اینگونه ایشان باشد لازم می‌آید که ذات معلول معلول نباشد زیرا بدون تعقل علت درک می‌شود در حال که معلول درک نمی‌شود مگر به اضافه اشراقی علت.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ۲/۲۹۹)

۲) بساطت وجود حق

آری یکی از براهین وحدت وجود، برهان بساطت واجب است. چه بساطت واجب الوجود، منجر بدین می‌شود که کل اشیاء شئون و اطوار واجب تلقی شوند. زیرا واجب الوجودی که ابسط البساط است و هیچ حیث ترکیبی و لو ترکیب تحلیلی وجود و ماهیت در آن لحاظ نشود، وجود بحت و لایتناهایی خواهد شد که جایی برای وجود غیر نمی‌گذارد و همه ممکنات اطوار وی محسوب خواهند شد. صدرا در اسفار چنین می‌گوید:

«چون ثابت شد که سلسله وجودات از علل و معلولات به ذات بسیط الحقیقه منتهی می‌شود که که مبرای از شائبه کثرت و نقصان و امکان و قصور و خفاء است و بری از حالت و محلت است و همچنین ثابت شد که ذات وی فیاض است و به حقیقت خویش ساطع انوار است و به هویت خویش منور آسمانها و زمین است و به وجود خویش منشأ علم خلق و امر است، روشن می‌شود که برای جمیع موجودات اصل واحدی است و سنخ فردی است که او حقیقت

است و مابقی شئون وی است و او ذات است و غیر او اسماء و نعوت وی است و او اصل است و ماسوای او اطوار و شئون وی اند و او موجود است و ماوای او جهات و اطوار وی است.» (همان)

و چو به دقت در آثار شیخ اشراق نظر شود، در می‌یابیم که قبل از صدرا، شیخ اشراق به واسطه بساطت وجود باری تعالی، وحدت وجود را بیان نموده است. وی چنین می‌گوید:

«واجب الوجود در جزئی از اشیاء مشارک نیست تا اینکه در جزء دیگر مفارق از اشیاء باشد زیرا واجب تعالی دارای بساطت است و ابو طالب مکی (که از عرفای به نام است) در کتاب قوت القلوب می‌گوید: همانا کینونت واجب، ماهیت اوست و در حدیث و بعضی از ادعیه وارد شده است یا کان یا کینان.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۴/۱۱۵)

توضیح: شیخ اشراق در این عبارات می‌گوید که وجود واجب تعالی هرگز در جزئی مشترک با اشیاء واقع نمی‌شود. چرا که مستلزم آن است که در جزء آخر، مفارق از جزء اخیر باشد و این منافی با بساطت واجب الوجود است و سپس این مطلب را تنظیر به قول عارف نامدار ابوطالب مکی می‌نماید که ماهیت (ماهیت بالمعنی الاعم) باری تعالی را مساوق با کینونت و وجود می‌داند که تنها او وجود است. فلذا در ادعیه به طور خاص «کینان» و «وجود» را حضرت باری خطاب می‌کنند.

باید توجه داشت که مراد ابوطالب مکی از «کینونته ماهیته» همان قاعده فلسفی «ماهیته انیته» است که فلاسفه آن را نیز بیان کرده‌اند. ولیکن نکته قابل ملاحظه اینجاست که اگر به دقت در این قاعده، بنگریم؛ این قاعده نیز مثبت وحدت وجود خواهد شد. زیرا این قاعده، ماهیت بالمعنی الاعم باری را تنها وجود می‌داند و ماهیت بالمعنی الاخص را از وی سلب می‌کند. فلذا با نفی ترکیب اعتباری وجود و ماهیت،

وجود باری تعالی، وجود بحت و بسیطی خواهد شد که جایی برای دیگری باقی نمی‌گذارد.

خلاصه کلام اینکه جناب سهروردی در این عبارت به واسطه بساطت واجب، وجود را منحصر در حضرت حق می‌داند و التزام خویش را به قول عرفا که قائل به وحدت شخصی وجود هستند در این فراز ابراز می‌دارد.

تا کنون دو برهانی را که صدرا در اسفار برای وحدت شخصی وجود مطرح کرده است، شیخ اشراق نیز آن براهین را در صحف خویش به نحو تلویحی مطرح نموده است. بنابر این فلسفه ایشان تا این جا در تبیین وحدت شخصی وجود چیزی از حکمت متعالیه کم ندارد. چنانچه از ظاهر بیانات این دو فیلسوف برمی آید شیخ اشراق معارف الهیه را به نحو لفّ و صدرا به نحو نشر در دستگاه فلسفی خویش مطرح نموده است.

۳) صرافت وجود حق

دلیل دیگری که شیخ اشراق برای وحدت وجود اقامه نموده است، برهان صرافت وجود واجب الوجود است که در مقابل آن وجودی فرض نخواهد شد. از این رو ماسوای حق را به عنوان لمعات وی تلقی نموده است. وی در کتاب تلویحات چنین می‌گوید:

«پس او وجود صرف بحثی است که هیچ شیئی از جهت خصوص و عموم مشوب به وی نیست و ماسوای او لمعه و نوری از اوست یا نوری از انوار اوست که از غیر امتیاز نمی‌یابد مگر به کمال خویش. زیرا کل او وجود است (ماهیته انیته). و کل وجود است (وحدت شخصی).» (همو، ۱۳۷۵، ۱/۳۵)

۴) احاطه نوریه نورالانوار بر نظام نوری

دیدگاه نویسنده این است که حکمت ایران باستان که قبل از حکمت یونان بر اساس نظام نوری تبیین شده است و شیخ اشراق به بازنگری آن پرداخته است، می‌تواند شیواتر از هر فلسفه‌ای بیان‌کننده وحدت شخصی وجود باشد. زیرا در نظام نوری فلهویون، حکمای اشراقی قائل به نورالانواری هستند که هر چیزی در پرتو نورانیت وی مستنیر می‌باشد. زیرا نور مساوق ظهور است و در سلسله نظام اشراقی، نور محیط در سراسر نظام هستی ظهور نموده است و در حقیقت، انوار مجرد، مثال و ظهوری از خورشید حقیقت نورالانوار، می‌باشند که شیخ اشراق در کتاب لغت موران حکایتی از حضرت ادریس علیه السلام نقل می‌کند که نص در این مدعاست. وی می‌گوید:

« ادریس صلی الله علیه جمله نجوم و کواکب با او در سخن آمدند، از ماه پرسید که ترا چرا وقتی نور کم شود و گاه زیادت؟ گفت بدان که جرم من سیاهست و صیقل و صافی و مرا هیچ نوری نیست، و لیکن وقتی که در مقابله آفتاب باشم بر قدر آنکه تقابل افتد از نور او مثالی در آئینه جرم من همچو صورتهای دیگر اجسام در آئینه ظاهر شود. چون به غایت تقابل رسم، از حضيض هلاکت به اوج بدریت ترقی کنم. ادریس از او پرسید که دوستی او با تو تا چه حدیست؟ گفت تا بحدی که هرگاه که در خود نگرم در هنگام تقابل خورشید را بینم. زیرا که مثال نور خورشید در من ظاهر است، چنانکه همه ملاست، سطح و صقالت روی من مستقرست بقبول نور او، پس در هر نظری که بذات خود کنم همه خورشید را بینم. نبینی که اگر آئینه را در برابر خورشید بدارند صورت خورشید در آن ظاهر گردد، اگر تقدیرا آئینه را چشم بودی و در آن هنگام که در برابر خورشید است در خود نگریستی همه خورشید را دیدی اگر چه آهنست. «انا الشمس» گفتم زیرا که در خود آفتاب ندیدی. اگر «انا الحق» یا «سبحانی ما أعظم شأنی» گوید عذر او را قبول واجب باشد حتی توهمت مما دنوت أنك انی.» (همو، ۱۳۷۵، ۳/۳۰۸)

شیخ اشراق در جای دیگر، احتجاب نور الانوار از ممکنات را به جهت شدت نورانیت وی و ضعف قوای امکانی معرفی می‌کند و اذعان دارد نوری ماوراء نور الانوار فرض نمی‌شود. ایشان در حکمت اشراق این چنین می‌گویند:

«و احتجاب او از ما تنها به جهت کمال نوریت و ضعف قوای ادراکی ما است و شدت نوریت او در حدی محدود نیست تا ممکن باشد که وراء نور وی نوری توهم گردد پس برای او حد و تخصصی باشد تا مستدعی و محتاج به مخصصی گردد که قاهر بر وی باشد.» (همو، ۱۳۷۵، ۱۶۸/۲)

دفع شبهه

ممکن است کسی توهم کند که در نظام اشراقی از آنجایی که برازخ غاسقه و عالم جسمانی، اموری ظلمانی هستند، احاطه نور الانوار را در این عالم، متصور نیست. زیرا ظلمت در فلسفه شیخ اشراق نقیض نور است و نسبت بین نور و ظلمت نسبت بین وجود و عدم است. چنانکه صدرا در تعلیقه حکمت اشراق می‌گوید:

«همانا نور نزد شیخ اشراق حقیقت بسیط است و ظلمت عدم نور است از باب عدم مطلق نه عدم ملکه چنانکه به زودی بدان تصریح می‌کند. پس بنا بر مذهب ایشان لازم می‌آید که جمله ماسوای نور اعدام صرف باشند از جمله اجسام بسیط و مرکب و اعراض لازم و مفارق غیر از نور محسوس رویت شده.» (صدرالمآلهین، ۱۳۹۲، ۱۰/۴)

در پاسخ شبهه باید چنین گفت؛ که گرچه ظلمت در دستگاه فلسفی شیخ اشراق، معدوم است، ولیکن این بدان معنا نیست که عالم اجسام نیز معدوم باشد. زیرا ظلمت محض، مساوق عدم است و عالم جسمانی در نگاه شیخ اشراق، ظلمت محض نیست بلکه عالم اجسام، ظل عالم نور تلقی می‌شود و شیخ اشراق به اعتبار همین ظلیت، کمالاتی را که در عالم جسمانی موجود است به طریق اولویت در عالم نور موجود

می‌داند. ایشان در حکمت اشراق چنین می‌گوید:

«پس همانا عقل صریح (نه عقل مشوب به وهم) حکم می‌کند به اینکه حکمت و لطائف ترتیب و عجائب در عالم نور بیش از عجایب و لطایف در عالم ظلمات باشد. زیرا عالم ظلمات ظل و رقیقه عالم نور است.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱۵۵/۲)

تسمیه اجسام به برازخ غاسقه در حکمت سهروردی نیز مؤید دیگری است که عالم اجسام، ظلمت محض نیست تا اینکه تلقی به عدم شود. بلکه غسق در لغت به معنای سیاهی اول شب و غیبیت شفق استعمال شده است.

استعمال برزخیت اجسام، نیز مؤید دیگری بر مطلب است. زیرا استعمال برزخیت بر اجسام، بدین جهت است که اجسام حائل بین انوار قاهره و انوار مدبره هستند و بدیهی است که حائل هرگز نمی‌تواند ظلمت محض و امری معدوم باشد. صاحب انواریه در معنای برزخیت در شرح حکمت اشراق چنین می‌گوید:

«برزخ در اصل لغت حائل را می‌گویند؛ و چون اجسام حائل اند میان انوار مدبره و انوار قاهره بنا بر آن جسم را برزخ گفته است.» (نظام الدین، ۱۳۶۳، ۲۲/۱)

بنابراین باید توجه داشت که اگر شیخ اشراق عالم اجسام را عالم ظلمات معرفی می‌کند، این بدان معنا نیست که عالم اجسام، ظلمت محض است و هرگز نورالانوار در آن حضور ندارد. بلکه ظلمت عالم اجسام به اعتبار عالم نور، ظلمت نسبی است. چنانکه شیخ اشراق این ظلمت نسبی را به عالم مجرد نسبت به نور الانوار نیز نسبت می‌دهد. ایشان در حکمت اشراق می‌گوید:

«هیچ جهتی و بعدی برای نورالانوار و انوار مجرد نیست. پس انوار مجرد به جهت آنکه نورالنور را مشاهده می‌کنند در نفس خویش تاریکی و ظلمتی به قیاس با نورالانوار می‌یابند. زیرا نور اتم بر نور انقاص قاهر است. و به جهت

ضهور فقر و تاریکی ای که به واسطه مشاهده جلال نورالانوار برای وی ظاهر شده است ظل و برزخ اعلی که برزخی اعظم از آن نیست و آن همان محیط مذکور است (فلک اطلس) از او حاصل می شود و به اعتبار غنا و وجوب به نورالانوار و مشاهده جلال و عظمت نورالانوار نور مجرد دیگر (عقل ثانی) از او حاصل می شود. پس برزخ (فلک اطلس) سایه عقل اول است و نوری که قائم بوست نوری از اوست و سایه او فقط به جهت تاریکی فقر اوست.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲/۱۳۳)

در کلمات شارحین نیز عبارات متعددی دلالت بر این دارد که عالم جسمانی ظلمت محض نیست بلکه رشحه‌ای از عالم انوار است که به جهت پرهیز از اطاله کلام از بیان آنها صرف نظر می کنیم.

۵) مقهوریت دانی در هیمن قاهریت عالی

یکی از مهمترین مبادی برای اثبات وحدت شخصی در نظام اشراقی، رابطه قاهریت و مقهوریتی است که شیخ اشراق در سلسله انوار تبیین می نماید. ایشان حضرت نور الانوار را «نور قهار» نامیده و عقول را به انوار قاهره نامیده است.

در نظام فلسفی وی، وجود عالی؛ قاهر، و وجود دانی؛ مقهور، است. قهاریت وجود عالی، فروغی برای وجود دانی باقی نمی گذارد و مقهوریت وجود دانی منجر به فنای وجودی آن در وجود عالی می گردد. زیرا انوار لمعات وجودات سفلی در سلسله نوریه، شعاعی از خورشید وجودات علوی محسوب می شود که با ظهور شمس حقیقت، همه رقائت، در آن فانی می گردند.

مقهوریت دانی در هیمن قاهریت عالی، بهترین تبیین فلسفی ای است که می توان در ساحت وحدت شخصی از آن بهره برد. در نظام قرآنی نیز قهاریت، ملازم با وحدانیت باری تعالی تلقی شده است. زیرا با ظهور قهر الهی، تمام کثرتهای

وجود، مقهور در ذات باری گشته و وجودات وهمی‌ای که تا قبل از این پنداشته می‌شدند، رشحه‌ای از وجود حق تعالی تلقی می‌گردند و در سراسر هستی یک وجود ذو اطوار مشاهده می‌شود که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار.» (غافر/۱۶)

شیخ اشراق در کتاب تلویحات برای تبیین وحدت شخصی وجود به واسطه رابطه قهریه‌ای که در نظام فلسفی خویش مطرح می‌کند اینگونه مسأله را تبیین می‌نماید.

«بین نسبت بدنت با عالم عناصر چگونه است و نسبت عنصریات با جرم کل (فلک اطلس) چگونه است و نسبت جرم کل با نفس کل چگونه است و نسبت نفس کل با عقول چگونه است و نسبت عقول با عنصر اعلی (عقل اول) چگونه است و او عرش الهی است و نسبتی برای او نسبت به جناب کبریاء نیست. پس عناصر در اجرام سماوی منطوی شده‌اند و اجرام سماوی در قهر نفوس‌اند و نفوس در قهر عقول‌اند و عقول در حیز قهر معلول اول‌اند در حالی که حق تعالی محیط بر همه است «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» پس منزله‌ای تو ای پروردگار و حمد تو را می‌گویم. شهادت می‌دهم که به تحقیق هر معبودی غیر تو از عرش تا فرش باطل است غیر از وجه کریم تو. تو نیستی جز تو.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ۱/۷۷)

چنانکه در عبارات بالا مشخص است، شیخ اشراق تمام نظام هستی را اعم از عالم عناصر و افلاک و نفوس و عقل را چنان مقهور باری تلقی می‌کند که در ساحت جبروتی حق تعالی، کل هستی فرو می‌پاشد و تنها وجه کریم او باقی می‌ماند.

نکته‌ای که شایان ذکر است این است که شیخ اشراق در این عبارت، نسبتی بین عقل اول و حق تعالی قائل نیست و این اشاره بدان دارد که حق تعالی سر سلسله طولیه وجود نیست تا با مادون خود سنجیده شود چنانکه هر مادونی در

این سلسله با مافوق خود سنجیده می‌شود. بلکه حق متعال فوق سلسله طولیه است و این خود مثبت وحدت شخصی است. از این رو گفت: «ولا نسبة له (عقل اول) الی جناب الکبریاء.»

عبارات شیخ در وحدت وجود به نحوی صراحت دارد که مجال تصور غیر از وحدت وجود را برای خواننده باقی نمی‌گذارد و هرگز نمی‌تواند کسی ادعا کند که شیخ، ناظر به وحدت شهود این کلمات را انشاء نموده است. زیرا ایشان قهاریت حق سبحان را در متن واقع و در عالم ثبوت تبیین می‌کند و این امر سبب ۶ می‌شود که در عالم خارج، تمام کثرات ما دون، فانی در وجود حق گردند.

ایشان در موضع دیگری از حکمت اشراق، قهاریت نور الانوار را به نحوی ترسیم می‌نماید که حضرت حق در نظام هستی غیر خویش را عاشق نباشد زیرا اساساً غیر او در دار وجود چیزی نیست که حضرت سبحان بدان عشق ورزد. بلکه همه هستی، اطوار وجودی وی است. شیخ چنین می‌گوید:

«پس برای نورالانوار نسبت به ماسوای خویش قهری است که باعث شده غیر خویش را عاشق نباشد و عاشق وی به ذات خویش باشد. زیرا کمال وی برای وی ظاهر است و او زیباترین و کامل‌ترین اشیاء است و ظهور وی برای ذاتش شدیدترین ظهور نسبت به غیر و نسبت به وی می‌باشد.» (همو، ۱۳۷۵، ۱۳۶/۲)

در عبارت دیگر، شیخ قهاریت باری را نافی شیئیت اشیاء تلقی کرده و در مقابل قهاریت وی، شیئی را پایدار نمی‌داند.

«پس برای او ضد و مثلی نیست و او بر هر شیئی قاهر است و شیئی قاهر بر او نیست و شیئی مقاوم وی نیست. زیرا هر قهر و قوه و کمالی، مستفاد از اوست.» (همان، ۱۳۷۵، ۱۲۲/۲)

کسی که با فلسفه اشراق آشنا باشد به خوبی در می‌یابد که نظام فلسفی ایشان
آکنده به رابطه قاهریت و مقهوریت بین وجودات عالی و دانی است و این خود مشیر
به وحدت شخصی است تا با نظام قهری، بساط کثرت حقیقی را از عالم هستی
برچیند.



نتیجه گیری

چنانکه ملاحظه شد، شیخ اشراق قائل به وحدت شخصی وجود است. زیرا ایشان در وهله اول یک عارف است و سپس یک فیلسوف و یکی از اساسی ترین مذهب عرفا به ویژه صوفیه، اقرار به وحدت شخصی وجود است و در راستای تبیین این مسأله به صورت پراکنده از مبانی متعددی در نظام اشراقی استفاده نموده است که مهمترین آن مبانی: امکان وجودی و نوری؛ بساطت وجود حق؛ صرافت وجود حق؛ احاطه نوریه نور الانوار بر نظام نوری و در نهایت مقهوریت دانی در هیمن قاهریت عالی است.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸) شرح حکمت متعالیه، تهران: انتشارات الزهرا.
۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. _____ (۱۳۷۹). **هیاکل النور**، تهران: نشر نقطه.
۵. صدرالمتهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰) **اسفار اربعه**، ترجمه محمد خواجوی.
۶. _____ (۱۳۹۲)، **تعلیق بر حکمت اشراق**، بنیاد حکمت اسلامی
صدر، ۱۳۹۲ش
۷. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰) **مجموعه آثار**، ناشر صدر.
۸. ملکی، محمد (جلال الدین)، (۱۳۸۷) «فلسفه و رویکرد و حیانی_عرفانی شیخ اشراق»، **مجله هفت آسمان**، فصل پاییز، شماره ۳۹، صص ۱۸۳ - ۲۱۶.
۹. نصر، سیدحسین (۱۳۸۲) **صدرالمتهین شیرازی و حکمت متعالیه**؛ ترجمه حسین سوزنجی، تهران: انتشارات دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۰. محمد شریف نظام الدین، احمد بن هروی (۱۳۶۳) **انواریه**، ترجمه و شرح حکمت الاشراق **سهروردی**، مصحح: حسین ضیائی، تهران، امیر کبیر.