

## بررسی و نقد نظریه اشراقی نفس

مهدی عباس‌زاده\*

### چکیده

مقاله حاضر در صدد تبیین نظریه شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) درباره نفس ناطقه انسانی و بررسی و نقد این نظریه از منظر دیگر متفکران، به‌ویژه صدرالمتألهین و برخی از محققان معاصر است. سهروردی ابتدا به تعریف نفس با دو رویکرد مشائی و اشراقی و سپس اثبات وجود نفس و تجرد آن می‌پردازد. او نهایتاً با بهره‌گیری از کارکردهای وجودشناختی و معرفت‌شناختی عامل «اشراق»، هویت نفس را نور محض مجرد معرفی می‌کند و در اینجا تغییر و گذاری جدی از رویکرد مشائی به رویکرد اشراقی را به نمایش می‌گذارد. دیدگاه‌های سهروردی در باب نفس و مسائل پیرامون آن، از جمله نوآوری‌های مهم فلسفی وی هستند؛ لیکن برخی از متفکران، به‌ویژه صدرالمتألهین و برخی از محققان معاصر نقدهایی را بر نظریه اشراقی نفس و مجموعه مباحث سهروردی در این عرصه وارد ساخته و دیدگاه‌های وی را به چالش کشیده‌اند. بر مبنای این نقدها، به نظر نگارنده، می‌توان ضمن اذعان به کوشش سهروردی در ارائه دستگاه مفهومی جدید، انسجام درونی آرای وی و اهتمام وی به تعیین نقش معنویت در ارتقای نفس، برخی از آرای او در باب نفس را ناکافی ارزیابی کرد.

**واژگان کلیدی:** نفس، نفس ناطقه، اشراق، نور، سهروردی، صدرالمتألهین.

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## بخش اول: مقدمه

مباحث مربوط به شناخت نفس ناطقه- به عنوان فصل ممیز انسان- گاه در فلسفه اسلامی ذیل موضوع «علم النفس» یا نفس‌شناسی مطرح می‌شوند. این موضوع (علم النفس) به‌طور ویژه در تفکر سهروردی از جایگاه منحصر به فردی برخوردار است؛ چه به نظر می‌رسد فلسفه «اشراقی» او اساساً بدین منظور طراحی شده است که جدایی نفس از عالم انوار و وضعیت رقت‌بار آن را در این دنیا (عالم مادی یا محسوس) به مثابه زندان آن روشن سازد و خط سیر آن را به منشأ یا موطن حقیقی خویش (عالم مجرد یا عالم نور) نشان دهد. طبعاً برای نمایاندن چنین خط سیری از ابتدا تا انتها، لازم است ابتدا چستی و امکانات خودِ نفس تبیین شود. بدین‌سان می‌توان ادعا کرد که فلسفه اشراقی سهروردی عملاً با بحث از نفس آغاز می‌شود و با همین بحث پایان می‌یابد.

در تفکر اشراقی سهروردی نفس ناطقه انسانی دارای یک قوس نزول و یک قوس صعود است: در قوس نزول، نفس از عالم انوار برین- یا به تعبیر او، «مشرق انوار»- که منشأ یا موطن اصلی آن است جدا شده، برای تصرف و تدبیر بدن انسان به ناگزیر در دنیای مادی و محسوس- یا به تعبیر او، «غربت غربی»- گرفتار می‌آید. اما در قوس صعود، نفس که اسیر دنیا شده، اکنون می‌کوشد از طریق ترک تعلقات مادی و جسمانی و ریاضت (سلوک عرفانی)، خود را از این زندان رهایی بخشیده، دوباره به عالم انوار باز گردد. سهروردی این خط سیر محوری را در غالب آثار خویش، به‌ویژه آثار پارسی و رمزگونه‌اش ترسیم می‌کند. بحث از نفس ناطقه انسانی در فلسفه سهروردی دارای دو جنبه است: جنبه معرفت‌شناختی و جنبه وجودشناختی. او در بخش نخست، در صد اثبات این مطلب است که آنچه در انسان، مُدرک حقیقی یا فاعل اصلی معرفت است، نفس است، نه بدن و قوای آن؛ بدن و قوای آن صرفاً مُعدات معرفت‌اند؛ اما ادراک نفس به نوبه خود بر دو قسم است: ادراک خود (خودآگاهی) و ادراک غیر، و البته در این میان، آنچه بنیادین‌تر است، خودآگاهی نفس است، چه توان ادراک غیر نیز به گونه‌ای غیر قابل انکار، مبتنی بر توان ادراک خود است. او به گونه‌ای نوآورانه هر دو قسم ادراک را از سنخ «علم شهودی» یا

حضور می‌داند و در این مبحث از علم حصولیِ مشائیان فاصله می‌گیرد. او در بخش دوم، به تعریف نفس، اثبات نفس و تجرد آن، هویت نفس، جایگاه وجودشناختی نفس - در نظام خلقت - و کیفیت تکون آن و برخی مسائل مرتبط دیگر می‌پردازد.

اگرچه نوشتار حاضر عمدتاً معطوف به بخش دوم (جنبه وجودشناختی نفس) است، باید توجه داشت که نزد سهروردی جنبه معرفت‌شناختی و وجودشناختی نفس به هیچ روی جدای از یکدیگر نیستند و اساساً چنین تفکیکی دست‌کم در فلسفه اشراقی قابل طرح نیست. شاهد این مدعا - چنان‌که پس از این نشان داده خواهد شد - این است که وی به‌ویژه در **حکمة الإشراق** از علم حضورِ نفس به خود - که بحثی معرفت‌شناختی است - مستقیماً «هویت نوری» نفس - که بحثی وجودشناختی است - را نتیجه می‌گیرد و این مطلبی کلیدی در فهم علم‌النفس سهروردی است.

بحث از هویت نفس در تفکر سهروردی با دو رویکرد مشخص انجام می‌گیرد: رویکرد مشائی و رویکرد اشراقی. هویت نفس در رویکرد نخست عبارت است از ائیت و وجود صرف؛ اما در رویکرد دوم عبارت است از نوریت محض و مجرد؛ اگرچه ممکن است متفکری هم‌چون صدرالمتألهین که قائل به اصالت وجود است، این دو را بالمآل یکی انگارد.

رویکرد اشراقی سهروردی به نفس به‌ویژه آن‌گونه که در **حکمة الإشراق** نمایان می‌شود، نزدیک به رویکرد پدیدارشناسی\* در تفکر فلسفی غرب است: در پدیدارشناسی، مسئله مورد بحث، به مثابه یک پدیدار، مورد تجزیه و تحلیل مستقیم و بی‌واسطه قرار می‌گیرد؛ یعنی روش توصیف\*\* به کار گرفته می‌شود، نه روش استدلال عقلی و برهان. در نفس‌شناسی سهروردی نیز تا حدودی، شهود مستقیم و بی‌واسطه نفس نسبت به خود یا

\* پدیدارشناسی (Phenomenology) در تفکر جدید غرب، به‌ویژه توسط فیلسوف آلمانی، ادمنود هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸) مطرح شد.

\*\* توصیف (Description) به مثابه یک روش معتبر در پدیدارشناسی غربی نوعاً به تبیین ویژگی‌ها و شرایط یک پدیدار و نهایتاً به تجزیه و تحلیل آن می‌پردازد و در این کار استدلال عقلی را مبنا قرار نمی‌دهد.

علم حضوری نفس به خود به مثابه یک پدیدار توصیف می‌گردد\* و از این مطلب، هویت نوری آن نتیجه گرفته می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، صص ۷ و ۲۶). بدین‌سان در فلسفه اشراقی واقعیت، بیرون از تجربه انسان یا حتی در کنار آن بیان نمی‌شود، بلکه بنا بر احوال و مراتب نفس، در درون تجربه انسانی و در بطن خودآگاهی او حضور پیدا می‌کند و آشکار می‌شود؛ اما تفاوت تفکر سهروردی با پدیدارشناسی غربی در این است که او پدیدارشناسی نفس را با مباحث وجودشناسی نفس ربط داده و با مبانی اشراقی، فضای خاصی را بر آن حاکم می‌کند (دهباشی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲). این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که سهروردی در کنار توصیف نفس به مثابه یک پدیدار می‌کوشد از ظرفیت استدلال عقلی برای اثبات حقایقی مانند تجرد نفس بهره جوید. این نکته (بهره‌گیری از ظرفیت عقل در کنار شهود) اساساً خصوصیت بنیادین روش و رویکرد اشراقی او است (ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۱، صص ۶۰-۵۸).

اما در این میان مسئله این است که آیا طراحی نظریه اشراقی نفس به رغم توفیقات آن، یک‌سره قابل پذیرش است یا نقدهایی هم بر آن وارد است؟ آن‌گونه‌که نشان داده خواهد شد، به رغم توفیقات سهروردی در مباحث مربوط به نفس، برخی از متفکران نقدهایی جدی بر نظریه اشراقی نفس وارد ساخته، دیدگاه‌های اصلی وی در این عرصه را به چالش کشیده‌اند. در این میان صدرالمتألهین نقشی نخستین و محوری دارد، اگرچه برخی از محققان معاصر نیز مباحث سهروردی را از نظر دور نداشته‌اند. بر مبنای این نقدها مجموعاً می‌توان ضمن اذعان به کوشش سهروردی در ارائه دستگاه مفهومی جدید، انسجام درونی

---

\* این مطلب که نفس نزد سهروردی همواره به نحوی اصیل به خودش آگاهی دارد و از خویشتن خویش غافل نیست، قابل مقایسه با مبحث حیث التفاتی (Intentionality) در فلسفه غرب است (ر.ک: دیباجی، ۱۳۸۸، ص ۶۵). حیث التفاتی در تفکر جدید غرب، ابتدا با فرانتس برنتانو (۱۸۳۵-۱۹۱۷) روان‌شناس و فیلسوف آلمانی و در معنای خاص فلسفی آن با ادموند هوسرل مطرح شد و مراد از آن اجمالاً این است که «آگاهی» و «متعلق آگاهی» به نحو جدای از یکدیگر وجود ندارند، بلکه همواره «آگاهی به» مطرح است؛ یعنی آگاهی همواره ناظر به متعلق است یا به چیزی تعلق می‌گیرد.

آزای وی و اهتمام وی به تعیین نقش معنویت در ارتقای نفس، برخی از آزای او را در این عرصه ناکافی ارزیابی کرد.

### بخش دوم - تبیین دیدگاه سهروردی دربارهٔ نفس الف) تعریف نفس

سهروردی در رویکرد مشائی تفکرش، همان تعریف نفس نزد ارسطو و مشائیان را گاه عیناً و گاه با اندکی تغییر در لفظ می‌پذیرد. او در التلویحات نفس به طور کلی را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که شأن آن این است که دارای احساس و حرکت باشد» تعریف می‌کند. او توضیح می‌دهد که قید «اول» برای بیرون کردن کمالات ثانی از قبیل علم و دیگر افعال و لوازم، قید «طبیعی» برای بیرون کردن جسم صناعی، و قید «آلی» برای بیرون کردن صور عناصر از تعریف فوق است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰). همچنین تعریف نفس انسانی (ناطقه) بر اساس ویژگی‌های اصلی آن، از قبیل جوهریت، وحدت، تجرد، تدبیر بدن و تصرف در آن و توانایی ادراک معقولات شکل می‌گیرد. در رساله فی اعتقاد الحکماء نفس ناطقه، جوهر عقلی و حدانی است که نه در عالم عنصری (اجسام زمینی) است و نه در عالم اثیری (اجرام آسمانی) (همو، ۱۳۷۵، رساله فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۶۶-۲۶۷). در پرتونامه نفس ناطقه این‌گونه تعریف می‌شود: «حد نفس ناطقه آن است که جوهری است نه جسم و نه در جسم، بلکه جسم را تدبیر کند و ادراک معقولات تواند کرد» (همو، ۱۳۷۵، پرتونامه، ص ۳۱). نفس ناطقه به گونه‌ای مشابه در کلمة التصوف چنین تبیین می‌شود: «آن را حکیم نفس ناطقه می‌نامد و صوفی سرّ و روح و کلمه و قلب، و شرح [تعریف] کلمه [نفس ناطقه] این است که آن ذاتی است که جسم و جسمانی نیست، قائم در محلی نیست، دارای ادراک است، و در جسم تصرف می‌کند» (همو، ۱۳۷۵، کلمة التصوف، ص ۱۱۰).

اما سهروردی در رویکرد اشراقی تفکرش، نفس را عملاً بی‌نیاز از تعریف می‌داند. هویت نفس نشان‌دهندهٔ بی‌نیازی آن از تعریف است. آن‌گونه‌که پس از این ملاحظه خواهد شد، هویت نفس عبارت است از «نور محض مجرد» و «نور فی نفس لِنفسه». نفس با چنین ذات

و هویتی (نوریت)، امری است بی‌نیاز از تعریف؛ چه هر نوری بنفسه آشکار است؛ زیرا انسان برای دیدن یا ادراک آن نیازی ندارد که نور دیگری بر آن بتابد. در حقیقت نفس و هر چیز دیگری که در تعریفش نیازی به چیزی آشکارتر از خودش نداشته باشد، حقیقتاً و لساناً نور است و واجد همه ویژگی‌هایی از قبیل بساطت، تقسیم‌ناپذیری و تعریف‌ناپذیری می‌باشد (حائری یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۲-۱۳۳).

### ب) وجود و تجرد نفس

سهروردی در رویکرد مشائی تفکرش، وجودِ نفس ناطقه را با توسل به استدلال‌های مشائیان اثبات می‌کند. او از استدلال‌هایی بهره می‌گیرد که گذشته از اثبات وجود نفس، گاه تجرد آن را نیز اثبات می‌کنند. بدین‌سان او نفس را امری موجود و مجرد می‌داند. در **التلویحات** او ابتدا چهار دلیل زیر را بر اثبات نفس اقامه می‌کند:

۱. استدلال نخست برگرفته از برهان «انسان معلق در فضا»ی ابن‌سینا (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۰) است: انسان در خواب و بیداری و در هوشیاری و مستی از ذات خود غافل نیست. اگر انسان فرض کند که به گونه‌ای دفعی و با عقل کامل آفریده شده، اما حس خود را در هیچ چیزی از خودش و غیر خودش به کار نبسته است و اعضایش از هم گشوده شده‌اند تا در فضا لمس نشوند، در این صورت انسان از هر چیزی جز انیت (وجود) ذات خود غافل است. پس اجسام و اعراضی که آنها را هنوز به دست نیاورده است، مدخلیتی در ذات انسان ندارند؛ ذاتی که آن را بدون آنها و بدون نیاز به حد وسط و دلیل و حس جسمانی، تعقل کرده است. بدین‌سان شناخت انسان نسبت به ذات خویش و اینکه آن غیرجسمانی (مجرد) است، شناختی ضروری است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۵-۱۵۶).

سهروردی توضیح می‌دهد اگر ایراد شود که خود چنین فرضی یک فعل است و نفس در واقع با کمک این فعل شناخته شده است و لذا همین فعل، حکم حد وسط را دارد، پاسخ این است که در این فرض، نفس انسان فاقد هرگونه فعلی لحاظ شده و اساساً فرض بر ترک فعل است و لذا واسطه‌ای در کار نیست؛ از این‌رو آشکار است که نفس پیش از این فرض، معلوم است و نه به واسطه این فرض (همان، ص ۱۵۶).

۲. به هر جسم و عرضی در ذات انسان، اعم از بدن و غیر بدن، از جهت خود انسان، به وسیله یک «او» اشاره می‌شود. هر چیزی که از جهت خود انسان به وسیله یک «او» مورد اشاره واقع شود، قطعاً جدای از ذات انسان است؛ ذاتی که از آن به «من» تعبیر می‌شود. پس کل جسم و أعراض انسان نیز جدای از ذات انسان است؛\* بنابراین ذات انسان غیرجسمانی و غیرجهت‌مند است و مراد از نفس ناطقه همین است (همان).

۳. استدلال سوم نیز همانند یکی دیگر از استدلال‌های ابن‌سینا (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱) است: اعضا و اجزای بدن انسان مدخلیتی در ذات انسان ندارند؛ چه انسان می‌تواند نفس خویش را تعقل کند، در حالی که از قلب، مغز و کبدش غافل است، چراکه این قبیل اجزا عموماً با عمل تشریح به مشاهده انسان در می‌آیند. گاه ممکن است انسان بپندارد که فاقد برخی از این اعضا و اجزای بدنی است، اما از ذات خود هیچ‌گاه پنهان و غافل نمی‌شود. آنچه در ذات انسان در ظرف عقل مدخلیتی ندارد، در قوام آن نیز نقشی ندارد. پس ذات انسان حقیقتی در ورای اعضا و اجزای بدنی است و همین ذات انسان را باید نفس ناطقه نامید (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶).

۴. اگر بدن انسان و اجزای آن به مرور زمان تحلیل نرود و قوه‌ی غذایی همچنان به کار خود ادامه دهد، بدن بسیار بزرگ‌تر از آنچه هست، خواهد شد؛ پس حرارتی وجود دارد که بدن را تحلیل می‌برد و فرو می‌کاهد و لذا بدن انسان پیوسته در تغییر و تبدل است. در این صورت آیا ذات انسان نیز در هر سال تحلیل می‌رود و ذات جدیدی جایگزین آن می‌شود؟ نیز آیا انسان دارای ذاتی است که همواره کاهش می‌یابد؟ یا اینکه ذات انسان تحلیل نمی‌رود؟ حقیقت این است که ذات انسان تحلیل نمی‌رود و فروکاسته نمی‌شود؛ چه در غیر

---

\* شناخت شناخت نفس از راه مفهوم «من» می‌تواند دلیلی معناشناختی (Semantic) به شمار آید؛ چه ناظر به دلالت ضمیر «من» بر معنای خاص آن است (ر.ک: دیباجی، ۱۳۸۸، صص ۶۲ و ۶۶).

این صورت، انسان در هر سال انسان دیگری خواهد شد.\* این ذات همان نفس ناطقه است و آن، برتر از این است که در ماده انطباق یابد یا خود مزاج باشد (همان، ص ۱۵۷).  
اما رویکرد اصلی براهین تجرد نفس ناطقه در همان اثر فوق و برخی دیگر از آثار سهروردی عمدتاً معرفت‌شناختی است؛ چه او گاه همانند مشائیان، به‌ویژه ابن‌سینا تجرد نفس را از تجرد صورت‌های ذهنی (مفاهیم) کلی یا معقولات نتیجه می‌گیرد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۹-۹۰) از جمله در موارد زیر:

۱. انسان معانی کلی، مانند جسمیت و انسانیت را ادراک می‌کند و آنها را بر امور مختلف (افراد تحت آن کلی یا مصادیق آن) انطباق می‌دهد و حمل می‌کند؛ چنان‌که جسمیت را بر آسمان و سنگ حمل می‌کند. اکنون اگر این معنای معقول دارای مقدار و وضع باشد، نخواهد توانست بر امور مختلف انطباق یابد یا اصطلاحاً مطلق باشد. بنابراین این معنای معقول چون فاقد مقدار و وضع است، در امر دارای مقدار و وضع نیز جای نمی‌گیرد و لذا نمی‌تواند در جسم جای گیرد؛ چه هر جسمی دارای مقدار و وضع است. اعراض جسم نیز به تبع خود جسم همین‌گونه‌اند؛ زیرا به واسطه انقسام جسم تقسیم می‌پذیرند. پس آن چیزی در ذات انسان که معقولات در آن جای دارند (نفس)، غیرجسمی و ناجسمی است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳).

۲. تجرد صورت‌های ذهنی کلی یا معقولات می‌تواند به واسطه یکی از سه عامل زیر باشد:  
- به واسطه حقیقت صورت‌های ذهنی مجرد که در این صورت، اشخاص (افراد ذیل آنها یا مصادیق آنها) نیز مجرد خواهند بود؛ زیرا حقیقت یا ماهیت صورت‌های ذهنی مجرد با حقیقت یا ماهیت اشخاص آنها یکی است؛ اما محال است که اشخاص، مجرد یا کلی باشند.

\* این مطلب که بدن به واسطه حرارت [یا بیماری و پیری] تحلیل می‌رود و فروکاسته می‌شود، اما نفس چنین نیست؛ می‌تواند قسمی دلیل زیست‌شناختی به شمار آید (ر.ک: همان، ص ۷۲).



- به اعتبار آن چیزی که صورت‌های ذهنی مجرد از آن اخذ شده‌اند (اشخاص که منشأ انتزاع صورت‌های ذهنی مجرد هستند) که این نیز محال است؛ چه اشخاص نمی‌توانند عامل تجرد صورت‌های ذهنی مجرد باشند.

- به اعتبار آن چیزی که این صورت‌های ذهنی مجرد در آن جای دارند (نفس) که این فرض درست است؛ پس نفس در واقع مجرد از جهات و مقدار است (همان، ص ۱۶۳).

۳. اگر محل معقولات (نفس) همانند جسم [و آنچه در جسم به تبع جسم قسمت می‌پذیرد] قسمت‌پذیر باشد، هرگاه مفهوم شیئیت مطلق را بدون مقدار یا وحدت تعقل کنیم، این مفهوم در امر قسمت‌پذیر جای خواهد گرفت و اگر این محل از لحاظ کمیت انقسام یابد، معقولات نیز به اجزائی انقسام خواهند یافت. در این صورت هر جزئی از شیئیت از سه حالت بیرون نخواهد بود: یا شیئیت است یا شیئیت است همراه با امری زائد یا شیئیت نیست و همراه با امری زائد نیز نمی‌باشد. در حالت نخست، یعنی اگر هر جزئی از شیئیت به تنهایی شیئیت باشد، جزء با کل مساوی خواهد بود و این محال است. در حالت دوم، یعنی اگر هر جزئی از شیئیت، شیئیت همراه با امری زائد باشد، اولاً جزء، زائد بر کل خواهد بود و این محال است؛ ثانیاً کل به تنهایی مجرد نخواهد بود، بلکه همراه با یک امر زائد و یک مقدار، مجرد خواهد بود و این نیز محال است؛ زیرا کل قبلاً مجرد فرض شده است. در حالت سوم، یعنی اگر هر جزئی از شیئیت، شیئیت باشد و همراه با امری زائد نباشد، جزء شیئیت همراه با یک خصوصیت، شیء خواهد بود و لذا دارای جزئی خواهد بود که لاشیء است و این محال است. بنابراین محل معقولات (نفس) قسمت‌پذیر و لذا جسمانی نیست (همان، ص ۱۶۳-۱۶۴).

۴. اگر معقول مجرد از مقدار، در امری به لحاظ کمی قسمت‌پذیر جای داشته باشد، هرگاه این امر انقسام یابد، صورت جای‌گرفته در آن نیز انقسام خواهد یافت؛ چه عرضی که در محلی تقرر یافته است، به واسطه انقسام محل، انقسام می‌یابد؛ پس امر معقول نیز انقسام خواهد یافت. در این صورت دو حالت می‌تواند پدید آید:

- اگر هر جزئی از آن معقول همانند جزء دیگر باشد، هر جزئی به لحاظ حقیقت با کل مشارکت خواهد داشت و این دو جزء با کل مخالفتی نخواهند داشت مگر به واسطه مقدار. این در حالی است که آن معقول، طبق فرض فاقد مقدار است؛ بنابراین در این حالت لازم می‌آید که اولاً جزء به واسطه هیچ چیزی با کل مخالفت نداشته باشد و این محال است؛ ثانیاً معقول همواره تا بی‌نهایت بر حسب امکان قسمت‌یافتن قسمت‌پذیر باشد و بطلان این مطلب نیز آشکار است.

- اگر آن معقول به دو جزء مختلف قسمت یابد، این دو جزء ضرورتاً مقوم‌های کل هستند و لذا دو امر ذاتی یک ماهیت هستند. اما جسم تا بی‌نهایت قسمت می‌پذیرد. پس اگر معقول نیز به بی‌نهایت اجزای مختلف قسمت یابد، مقوم‌های نامتناهی برای یک ماهیت پیش از قسمت‌یافتن کمی محل آن حاصل خواهند شد و هر مقومی مقوم دیگری خواهد داشت تا بی‌نهایت و این باطل است؛ چه صفات حاصله مترتب ضرورتاً متناهی‌اند؛ پس محل معقولات (نفس) قسمت‌پذیر نیست و لذا غیرجسمانی است (همان، ص ۱۶۴).

اگر گفته شود که صورت ذهنی معقول می‌تواند نه در نفس مجرد، بلکه در نقطه که امری قسمت‌ناپذیر است جای گیرد، پاسخ این است که نقطه امری عدمی است و هیچ صورتی نمی‌تواند در آن تقرر یابد (همان، ص ۱۶۵).

۵. اگر نفس جسمانی باشد، نخواهد توانست عدد و مقدار نامتناهی را از جهت مفهوم نامتناهی تعقل کند. اگر گفته شود که مفهوم نامتناهی امری عدمی است، پاسخ این است که نهایت حقیقتاً امری عدمی است و سلب امر عدمی در همه مواضع نفی محض نمی‌باشد، بلکه در محلی که شأن آن این است که دارای جنبه وجودی باشد، نفی محض است. پس سلب نهایت یا همان مفهوم نامتناهی، نفی محض نیست. از این گذشته از آنجا که هر جسم و هر عرضی متناهی است، اگر مفهوم نامتناهی در آنچه متناهی است جای داشته باشد، بر نامتناهی انطباق نخواهد یافت؛ بنابراین مفهوم نامتناهی در امر مجرد (نفس) جای دارد (همان، ص ۱۶۵).

۶. اگر نفس، آلی (منطبع در آلت جسمانی) باشد، سه محذور پدید می‌آید:

- نخواهد توانست خودش و آلتش را تعقل کند؛ چه آلت هیچ‌گونه اشراف عقلی بر ذات خود و آلت‌بودن خود ندارد. در اینجا تالی باطل است، پس مقدم هم باطل است.  
- تکرر فعل فاعل‌هایی مانند حواس، آن را خسته خواهد کرد؛ ضمن اینکه نخواهد توانست مُدرک ضعیف را پس از مُدرک قوی- مانند ورود به خانه کم‌نور پس از مکان پُر نور یا بوهای ضعیف پس از بوهای قوی- ادراک کند، در حالی که نفس این‌گونه نیست.  
- نخواهد توانست امور متضادی مانند سیاهی و سفیدی را به مثابه یک معقول ادراک کند.  
در اینجا نقیض تالی به سبب نقیض مقدم استثنا می‌شود (همان).

۷. اگر نفس در عضوی از اعضای بدن انطباق داشته باشد، اگر در تعقل خودش خود صورتش بسنده باشد، پیوسته خودش را تعقل خواهد کرد و اگر در تعقل خودش به صورت دیگری نیاز داشته باشد، برایش صورت دیگری حاصل خواهد شد؛ پس لازم می‌آید که در یک ماده واحد دو مثال از یک صورت نوعیه (صورت خودش و یک صورت دیگر) وجود داشته باشد و چنین چیزی محال است و لذا در این صورت هیچ‌گاه خودش را تعقل نخواهد کرد. اکنون از آنجا که تعقل نفس توسط خودش و نیز عدم تعقل نفس توسط خودش عمومیت ندارند، پس نفس منطبع در یک عضو (و لذا جسمانی) نیست (همان، ص ۱۶۵-۱۶۶).

۸. عددی مانند «چهار» دارای این مفهوم است که از مقوله کمّ منفصل است. صورت «چهار» در بخش مُدرک انسان (نفس) است. اگر فرض کنیم که نفس عبارت از یک جسم دارای امتداد باشد و صورت چهار نیز به تبعیت نفس- که محل آن است- یک جسم دارای امتداد باشد، پس صورت کمّ منفصل، مطابق با کمّ متصل می‌شود و این محال است. پس مُدرک صورت چهار (نفس)، غیرجسمانی است (همان، ص ۱۸۸).

۹. با بهره‌گیری از مفهوم وحدت می‌توان تجرد نفس را به شیوه زیر اثبات کرد: «تو معنی واحد مطلق [را] می‌دانی که چیزی است که به هیچ وجه قسمت نپذیرد و اگر صورتش در جسم باشد و جسم قسمت پذیرد و هر چه در قسمت پذیر حاصل شود به تبعیت او قسمت پذیرد، پس صورت وحدت [چون در جسم است به تبعیت او قسمت پذیرد، پس صورت

وحدت] نباشد. پس آنچه از تو که این صورت وحدت در اوست، جسم و چیزی در جسم و چیزی جهت پذیر نباشد» (همو، ۱۳۷۵، پرتونامه، ص ۲۴-۲۵)

اما سهروردی در رویکرد اشراقی تفکرش، با بهره‌گیری از مبانی اشراقی خود - که شرح آن پس از این خواهد آمد- دو برهان دیگر بر تجرد نفس اقامه می‌کند:

۱. او در **هیاکل النور** چنین اظهار می‌دارد: «بدان که جسم‌ها را انبازی است با یکدیگر در جسمی و جدایی است ایشان را به استنارت و عدم استنارت، پس نور در اجسام عرض است و نوریت اجسام، ظهور ایشان است و معنی نورِ عارض آن است که قیام وی به دیگری باشد و وجود وی او را نباشد، پس ظاهر خود نبود که اگر قائم بودی به نفس خود، نور بودی و ظاهر خود بودی و چون که نفس‌های ناطق ما ظاهر خودند، پس نور قائم‌اند به ذات خویش» (همو، ۱۳۷۵، هیاکل النور، ص ۹۴). دشتکی در **اشراق هیاکل النور** در شرح دیدگاه سهروردی توضیح می‌دهد که اگر نفس جسم باشد تاریکی خواهد بود و نه نور و در این صورت، دیگر آشکارِ لفسه نخواهد بود. همچنین اگر نفس صفتی از صفات اجسام باشد، دیگر آشکارِ لفسه نخواهد بود؛ زیرا هیئت (عرض) نوری هیچ‌گاه آشکار نیست تا چه رسد به هیئت تاریک (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۵).

۲. او همچنین در بخش‌های پایانی **حکمة الإشراف** به نحوی ویژه و نوآورانه چنین استدلال می‌کند: گاه مظهر نفس، امر مادی- یا به تعبیر او «برزخ»- است؛ مانند هنگامی که نفس به بدن تعلق می‌گیرد و به امور بدنی می‌پردازد و لذا با بدن آشکار می‌گردد و نیز گاه مظهر نفس، مثل معلق است؛ مانند هنگامی که انسان‌های دیگر را در عالم خواب و رؤیا از طریق ارتباط با عالم مثل معلق- یا به تعبیر فلاسفه اسلامی بعدی، «عالم مثال یا خیال منفصل»- می‌بیند. اما نفس در هر دو حالت، ذات خود را به نحو مستقل ادراک می‌کند، در حالی که گاه از آن دو (بدن و مثل) غایب است؛ بنابراین نفس وجود دارد و نه مادی است و نه مثالی (در وضعیتی بین مادی و مجرد)، بلکه مجرد محض است (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة الإشراف، ص ۲۴۴).

## ج) هویت نفس

سهروردی در رویکرد مشائتی تفکرش، هویت نفس ناطقه را انیت یا وجود صرف می‌داند. او در **التلویحات** از زبان حکیمی که در مقام تجرید قرار گرفته، یعنی توانسته نفس خویش را از بدنش جدا سازد - و وصول به حد نهایی یقین به زعم سهروردی در گرو همین توانایی است (ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۵۲-۵۳) - هویت نفس را انیت و وجود صرف معرفی می‌کند: «من خودم مجرد نمودم و در آن نگریستم و آن را انیت و وجود یافتم... من تنها ذاتم را درمی‌یابم؛ ذاتی که از آن غایب نیستم» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۳).

سهروردی سپس چهار ایراد یا ملاحظه را بر نظریات فلاسفه پیشین، به‌ویژه مشائیان در باب هویت نفس مطرح می‌کند:

۱. مشائیان برآنند که هویت نفس همان جوهریت آن است. اینکه هویت نفس را عبارت از جوهر دانسته‌اند و گفته‌اند که نفس نیز به مثابه یک جوهر، «نه در موضوع» است، این «رسم» (تعریف به رسم) جوهریت است؛ لیکن ایراد آن این است که سلبی است (همان). آشکار است که یک شناخت سلبی از نفس نمی‌تواند شناختی ایجابی و مثبت از آن را به دست دهد.

۲. اینکه هویت نفس را «اضافه به ماده» دانسته‌اند نیز تعریف نفس به رسم است و چون از سنخ اضافه است، چنین شناختی بیرون از حقیقت نفس است؛ چه هر اضافه‌ای بیرون از حقیقت شیء است (همان).

۳. اینکه گفته‌اند نفس «دارای فصل» است نیز باطل است؛ چه اگر نفس فصلی یا خصوصیتی در ورا (غیر از) وجود می‌داشت، انسان می‌توانست هنگام ادراکِ نفس، آن را نیز ادراک کند؛ زیرا هیچ چیزی به «من» نزدیک‌تر از من نیست (همان).

۴. نیز نمی‌توان نفس را عبارت از «ادراک» دانست؛ زیرا اگرچه انسان در ذات خویش آن‌گاه که به تفصیل می‌نگرد، در کنار وجود، ادراک را ملاحظه می‌کند که به واسطه عوارضی از غیر خود (غیر ادراک) ممتاز شده است، اما باید توجه داشت که اگر ادراک را معنای محصل و مثبتی باشد، همانا ادراک برای چیزی است؛ در حالی که نفس هیچ‌گاه با خود

ادراک قوام نمی‌یابد؛ زیرا خودِ ادراک پس از خودِ نفس قرار دارد و با ادراکِ غیرِ خود هم قوام نمی‌یابد؛ چه ادراک غیر خود هیچ تلازمی با خودِ نفس ندارد. استعداد ادراک برای نفس، امری عرضی به شمار می‌رود (همان).

سهروردی باز هم توضیح می‌دهد که هویت نفس فقط و فقط وجود است و امور سلبی و اضافات بیرون از حقیقتِ ایجابی و مثبتِ نفس هستند:

هر چیزی که ذات خود را بر مبنای مفهوم من ادراک می‌کند، آن‌گاه که به تفصیل نظر می‌کند، فقط وجودی را درمی‌یابد که ادراک‌کنندهٔ خویش است و چنین چیزی خودش خودش است. مفهوم من از آن جهت که مفهوم من است - اعم از واجب الوجود و جز او - چیزی است که ذات خویش را ادراک کند؛ چه آنچه من حقیقتی جز این می‌داشتم، مفهوم من برای آن امری عرضی می‌بود و لذا من امر عرضی را ادراک می‌کردم؛ زیرا از آن غایب نیستم، اما از ذاتم غایب می‌شدم و این محال است. پس حکم می‌کنم که ماهیت من خودِ وجود است. ماهیت من در [ظرف] عقل به دو امر تفصیل نمی‌یابد [پس نفس حقیقتی بسیط است]، جز اموری سلبی - که [گاه] نام‌های وجودی بر آنها نهاده‌اند - و اضافات (همان).

او سپس چند ایراد را بر دیدگاه خویش دربارهٔ هویت نفس وارد می‌سازد و به آنها پاسخ می‌گوید. اهم آنها به شرح زیر است:

۱. شاید نفس دارای فصلی باشد، اما این فصل برای ما ناشناخته است. پاسخ این است که انسان آن‌گاه که مفهوم «من» را ادراک می‌کند، آنچه زاید بر آن مفهوم است، اعم از آن فصلِ ناشناخته و جز آن، در نسبتش با خودِ انسان، یک «او» است و لذا چنین چیزی بیرون از حقیقت انسان است (همان).

۲. در صورتی که هویت نفس فقط و فقط وجود باشد، لازم می‌آید که وجود انسان وجودِ واجب (واجب الوجود) باشد. پاسخ این است که وجود واجب همانا یک وجود محض است که تمام‌تر و کامل‌تر از آن وجود ندارد؛ اما وجود انسان یک وجود ناقص است. نقصِ وجود انسان همان امکان اوست و کمال وجود واجب همان وجوب اوست. نسبت وجود

انسان به وجود واجب، همانند نسبت یک پرتو ضعیف به نور خورشید است. همین تفاوت در کمال و نقصان، مایه افتراق این دو وجود (ممکن و واجب) است و به هیچ فصل ممیز دیگری نیاز نیست (همان).

او همچنین در **المقاومات** اثبت و وجود صرف بودن نفس را با علم حضوری نفس به خود پیوند می‌زند: «وجود صرف در کتاب‌های ما به معنای موجود نزد خودش، یعنی ادراک‌کننده ذات خودش وارد شده است؛ اما آنچه پیروان مشائیان وارد کرده‌اند، جدلی و اقناعی است، بلکه دارای خلل است» (همو، ۱۳۷۵، المقاومات، ص ۱۹۰).

اما سهروردی در رویکرد اشراقی خویش، هویت نفس را فقط و فقط «نور» معرفی می‌کند؛ چنان‌که به‌ویژه در آثار اشراقی‌اش، مانند **هیاکل النور** نفس ناطقه را به مثابه نوری از انوار حق تعالی در نظر می‌گیرد (همو، ۱۳۷۵، هیاکل النور، ص ۸۹). اما تبیین دقیق هویت نوری نفس در **حکمة الإشراف** انجام می‌شود. هویت نفس در این کتاب، «نور محض مجرد» است. برای روشن شدن این مطلب لازم است ابتدا به دسته‌بندی نوآورانه او از موجودات توجه شود: به نظر سهروردی هر چیزی در حقیقت خود یا نور است یا نور نیست. آنچه در حقیقت خود نور است، بر دو قسم است: نوری که هیئت (عرض) برای غیر خود نیست که همان «نور محض مجرد» است و نوری که هیئت برای غیر خود است و این «نور عارض و عرضی» است. نیز آنچه در حقیقت خودش نور نیست، بر دو قسم است: آنچه بی‌نیاز از محل است که «جوهر غاسق» نام دارد و آنچه هیئت برای غیر خود است که «هیئت تاریک» نام دارد (همان، ص ۱۰۷).

قطب‌الدین شیرازی توضیح می‌دهد که مراد از نور محض مجرد، ذوات جوهری نورانی قائم به خود است، مانند عقول و نفوس - اعم از عقول و نفوس کلی و عقول و نفوس جزئی، مانند نفس ناطقه. نور عارض و عرضی نیز هیئت نورانی قائم به غیر خود است، خواه روحانی باشد - مانند «نور سانح»، یعنی نوری که از سوی نورالانوار یا همان واجب‌الوجود و نیز از سوی انوار مجرد برتر به انوار مجرد فروتر می‌تابد - و خواه جسمانی و محسوس - مانند نور خورشید که بر اشیای مادی می‌تابد. مراد از جوهر غاسق همان

جسم یا برزخ (جسم از جهت جسمیت آن) است و هیئت تاریک نیز عبارت است از مقولات عرضی نزد ارسطو (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷).

ملاحظه می‌شود که در دسته‌بندی فوق، نفس جزء دسته نخست، یعنی نور محض مجرد جای می‌گیرد. به باور سهروردی هر نور محض مجردی ذات خود را ادراک می‌کند (ذاتاً خودآگاه است) و هر چیزی که ذات خود را ادراک می‌کند، نور محض مجرد است. این ویژگی اصلی معرفت‌شناختی نور محض مجرد است. او با رد اندراج امر خودآگاه در سه قسم دیگر موجودات (نور عارض و عرضی، جوهر غاسق و هیئت تاریک) نتیجه می‌گیرد که امر خودآگاه لزوماً از سنخ نور محض مجرد است:

هر آن که دارای ذاتی است که از آن غافل نیست [یا خودآگاه است]، غاسق [جوهر غاسق] نیست؛ زیرا ذاتش نزد خودش آشکار است [اما جوهر غاسق یا جسم از ذات خویش آگاهی ندارد]. نیز یک هیئت [عرض] تاریک در غیر نیست؛ زیرا هیئت نوری [نور عارض و عرضی] نیز نور لذاته [و لذا خودآگاه] نمی‌باشد، چه رسد به [هیئت] تاریک. بنابراین آن، همانا نور محض مجرد است که نمی‌توان به آن اشاره [حسی] کرد (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة الإشراق، ص ۱۱۰-۱۱۱).

صدرالمتألهین در تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق در شرح دیدگاه فوق بیان می‌دارد که هر آنچه ذاتش را ادراک می‌کند، غیرجسمانی و مجرد است؛ زیرا ادراک آن‌گاه پدید می‌آید که یک چیز موجود برای یک چیز دیگر وجود داشته باشد. چنین چیزی البته نمی‌تواند امری بالقوه یا فاقد وجود بالفعل باشد، مانند هیولای اولی و کلی طبیعی؛ نیز نمی‌تواند امری متفرق باشد، مانند مقدار و عدد؛ زیرا تفرق نیز گونه‌ای از عدم است. پس هر امر بالقوه و هر امر متفرق نه ذاتش را و نه غیر ذاتش را نمی‌تواند تعقل کند؛ زیرا هر آنچه وجودی برای خودش ندارد، وجودی برای غیرش نیز ندارد و ادراک غیر پس از ادراک ذات است. به همین قیاس، أعراض نیز فاقد ادراک ذات و ادراک غیر هستند؛ زیرا علم از سنخ وجود است، اما عرض وجود مستقل ندارد و وجود آن برای محل است (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۲۹۰).



سهروردی در **حکمة الإشراف** نیز ایرادهایی را بر نظریات فیلسوفان پیشین، به‌ویژه مشائیان در باب هویت نفس به شرح زیر وارد می‌سازد:

۱. بر خلاف نظر مشائیان، نفس را نمی‌توان «جوهر» دانست، اگر از جوهر صرفاً معنای مورد نظر آنان فهمیده شود. سهروردی در اینجا به بیان تعاریف مختلف مشائیان از جوهر می‌پردازد و نشان می‌دهد که نفس طبق هیچ یک از این تعاریف نمی‌تواند جوهر باشد:

- اگر جوهریت طبق تعاریف مشائیان همان «کمال ماهیت ذات چیزی» باشد یا به مثابه «موجود نه در موضوع» یا به عنوان «موجود نه در محل» لحاظ شود، به هر حال امر مستقلی نخواهد بود که ذات انسان عیناً همان باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة الإشراف، ص ۱۱۲). قطب‌الدین شیرازی در توضیح این مطلب بیان می‌دارد که اگر جوهر، کمال ماهیت ذات باشد، تنها یک اعتبار عقلی خواهد بود که در عالم خارج وجودی ندارد. اگر جوهر به مثابه موجود نه در موضوع لحاظ شود، هم وجود به نظر سهروردی یک اعتبار عقلی است که در عالم خارج وجودی ندارد و هم نه در موضوع، یک امر سلبی است. همچنین اگر جوهر به عنوان موجود نه در محل لحاظ شود، نه در محل نیز امری سلبی است. اما شایسته نیست که نفس به مثابه یک اعتبار عقلی یا امری سلبی لحاظ شود (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵).

- اگر جوهریت - آن‌گونه‌که برخی از مشائیان باور دارند - به معنایی مجهول و ناشناخته باشد، از آنجا که انسان تمام ذات خود و جزء ذات خود را پیوسته و به طور کاملاً آشکار و بدون وساطت هیچ امر زاید بر خودش ادراک می‌کند، لازم می‌آید جوهریت که طبق فرض امری است ناشناخته و غایب و پنهان از انسان، نه تمام ذات انسان باشد و نه جزء ذات انسان (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة الإشراف، ص ۱۱۲).

۲. هویت نفس را نمی‌توان با «شیئیت» تصویر کرد؛ زیرا شیئیت نفس نیز عیناً همان ذات انسان است و نه امری زاید بر آن. توضیح اینکه آنچه من بودن (انائیت) انسان به آن است، صرفاً چیزی است که مُدرک خویش (خودآگاه) است و از آن تعبیر به من بودن می‌شود و هر فردی که ذات و من بودن خود را ادراک می‌کند، در این امر با دیگر افراد مشارکت دارد

و به این مطلب اذعان می‌کند؛ بنابراین مُدْرِکیت، صفت یا امری زاید بر ذات و من‌بودن انسان نمی‌باشد؛ نیز مُدْرِکیت، جزئی از ذات و من‌بودن انسان نیست؛ چه در غیر این صورت جزء دیگر در ورای ادراک و آگاهی قرار خواهد داشت و مجهول باقی خواهد ماند و لذا جزئی از ذات و من‌بودن انسان نخواهد بود؛ ذاتی که آگاهی آن چیزی را به آن نمی‌افزاید. از این مطلب نتیجه می‌شود که شیئیتِ نفس نیز امری زاید بر ذات و من‌بودن خود آگاهِ نفس نمی‌باشد (همان).

۳. انسان نمی‌تواند نفس خود را حتی به مثابه یک انیت (وجودی که ذات خود را ادراک می‌کند، فرض کند. نفس انیتی نیست که خود را ادراک می‌کند؛ چه در این صورت لازم می‌آید که خود این انیت بر مُدْرِکیت تقدم داشته و لذا مجهول باشد؛ در حالی که چنین امری محال است. پس ذات انسان و مُدْرِکیت آن یک‌جا و با هم و اساساً یکی است؛ یعنی نفس در واقع خودِ ادراک و خودِ آشکاربودن است و نه انیتی که ادراک و آشکاربودن از پی آن یا در اثر آن می‌آید (همان، ص ۱۱۳).

۴. بر خلاف نظر مشائیان، نفس را نمی‌توان با «عدم غیبت» تصویر کرد؛ چه عدم غیبت نیز امری سلبی است؛ حال آنکه نفس را باید به نحو ایجابی بازشناخت (همان، ص ۱۱۴).  
صدرالمتألهین در تأیید دیدگاه سهروردی مبنی بر اینکه هویت نفس را نمی‌توان با جوهریت، شیئیت، انیتی که ذات خود را ادراک می‌کند، عدم غیبت و اموری از این دست تصویر کرد، بیان می‌دارد که حقیقت نفس همانا وجود است و نه هیچ امری زاید بر آن؛ وجود نیز همان چیزی است که به زبان اشراق نور خوانده می‌شود.\* پس هویت نفس فقط وجود یا نور است (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۲۹۳).

بیان شد که هویت نفس به نظر سهروردی نور محض مجرد است. او توجه می‌دهد که نباید تصور کرد که نفس چیزی است که دارای نور و آشکاربودن است؛ بلکه نفس، خود

---

\* آشکار است که صدرالمتألهین این مطلب را بر مبنای باور به اصالت وجود بیان می‌دارد؛ چنان‌که اصالت نور و اصالت وجود را یکی می‌داند؛ اما به نظر نگارنده، سهروردی در آثارش نور را با وجود عیناً یکی لحاظ نکرده است. این بحث البته از موضوع مقاله حاضر بیرون است.

نور و خودِ آشکاربودن است. نفس، آشکار لذاته و بنابراین مُدرک لذاته است. چنین نیست که ابتدا نور حاصل شود و سپس آشکاربودن را به عنوان یک لازمه به دست آورد؛ زیرا در غیر این صورت، در حد ذات خویش نور نخواهد بود و شاید نیازمند چیز دیگری باشد که آن را آشکار کند. نور آشکار است و آشکاربودنش همان نوریتش است؛ نمی‌توان گفت که ذات من چیزی است که آشکاربودن، لازمه آن است؛ چه در این صورت، ذات انسان فی‌نفسه پنهان خواهد ماند. نفس انسان، خودِ آشکاربودن و خودِ نوریت است (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة الإشراق، ص ۱۱۴). سهروردی باز هم در این باره می‌نویسد:

آن [ذات انسان] لِنفسه و بِنفسه آشکار است و خصوصیت دیگری با آن همراه نیست تا اینکه آشکاربودن، حالت [یا عَرَضی] برای آن باشد؛ بلکه آن خودِ آشکار است و نه جز این؛ پس نور لِنفسه است؛ پس نور محض است. مُدرکیت تو برای چیزهای دیگر تابع ذات تو است و استعداد مُدرکیتِ (چیزهای دیگر)، امری عَرَضی برای ذات تو است... پس باقی نمی‌ماند مگر آشکاربودن و نوریت؛ بنابراین هر چیزی که ذاتش را ادراک می‌کند همانا نور محض است و هر نور محضی آشکار برای خودش و ادراک‌کننده خودش است (همان، ص ۱۱۴-۱۱۳).

نفس به مثابه نور محض مجرد، به باور سهروردی «نور فی‌نفسه لِنفسه» نیز می‌باشد و این نکته نیز در فهم هویت نوری نفس نقشی کلیدی دارد. او توضیح می‌دهد که نور همچنین بر دو قسم است: نور فی‌نفسه لِنفسه و نور فی‌نفسه لَغیره. مورد نخست، همان نور محض مجرد است و مورد دوم نیز همان نور عارضی، به شرحی که پیش‌تر گذشت. هر نوری اگر به ذات آن توجه شود و از نسبت آن با غیر ذات آن قطع نظر شود، فی‌نفسه است و لذا هم نور محض مجرد و هم نور عارضی، فی‌نفسه هستند؛ لیکن نور محض مجرد گذشته از اینکه فی‌نفسه است، لِنفسه نیز هست؛ چه بی‌نیاز از محلّ است و وجود آن برای خودش است، در حالی که نور عارضی اگرچه فی‌نفسه است اما لَغیره است؛ چه وجود عرض همواره برای محلّ آن است (همان، ص ۱۱۷).

از سوی دیگر به باور سهروردی حیات عبارت از این است که چیزی آشکار لئفسه باشد و حی نیز چیزی است که دراک و فعال است. همچنین فعل از آن نور آشکار است و لذا نور آشکار فیاض بالذات است (همان ۱۱۷). بنابراین نفس نیز که نور محض مجرد است، دارای حیات، ادراک و فیض بالذات است. جوهر غاسق و هیئت تاریک، اعم از ماده که جوهر است و اعراض و حتی ترکیب ماده و اعراض، نمی‌توانند دارای حیات، ادراک و فیض باشند و هیچ چیز دیگری حتی نور نیز نمی‌تواند آنها را دارای چنین استعدادی نماید (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹). به نظر وی از آنجا که بدن انسان نیز مادی است، فی حد ذاته فاقد حیات، ادراک و فیض است و لذا این امور را تنها باید به نفس ناطقه نسبت داد و نه به بدن.

سهروردی نفس در اصطلاح‌شناسی اشراقی را گاه «نور متصرف»، گاه «نور مدبّر» و گاه «نور اسپهبد» می‌خواند (همان، ص ۱۴۷). اصطلاح نخست به این معناست که نفس در جسم و بدن تصرف می‌کند. اصطلاح دوم این مطلب را بیان می‌دارد که نفس تدبیرکننده جسم و بدن است. درباره اصطلاح سوم نیز قطب‌الدین شیرازی توضیح می‌دهد که واژه اسپهبد در زبان پارسی پهلوی به معنای فرمانده سپاه است و وجه نام‌گذاری نفس به آن از این جهت است که نفس ناطقه، بر جسم یا بدن و قوای آن فرمان می‌راند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۲).

### بخش سوم - بررسی و نقد دیدگاه اشراقی سهروردی درباره نفس الف) نقاط قوت

به نظر نگارنده نظام نوری سهروردی و نظریه اشراقی نفس، آن‌گونه که در آثار وی مطرح شده‌اند، مجموعاً دارای سه نقطه قوت اصلی است:

۱. کوشش در ارائه دستگاه مفهومی جدید: نظام نوری سهروردی نظامی است نوآورانه، هم در ساحت مفاهیم و تصورات و هم در ساحت احکام و تصدیقات. او دستگاه فکری «نوری» را جایگزین دستگاه فکری «ماهوی» ساخت و در واقع دستگاه فکری ارسطویی و مشائی را که در بخش عمده‌ای از تاریخ فلسفه غربی و اسلامی جریان داشته است، کنار گذاشت و دستگاه جدیدی ایجاد کرد. چنین کاری به مثابه یک نوآوری مبتنی بر تلاش

نظری، فی حدّ ذاته و فارغ از انتقادهایی که به آن وارد است، نوعی شهامت فکری و طبعاً درخور تحسین است.

۲. انسجام درونی: مخاطب سهروردی با مطالعه آثار او، به ویژه **حکمة الإشراق** تلاش نظری او در انسجام بخشی درونی دستگاه فکری اش را آشکارا درمی یابد. این بدان معناست که او تلاش نموده است اجزای نظام نوری خویش را با یکدیگر متناسب و مرتبط و بر یکدیگر مترتب سازد و آنها را در یک کل ساختارمند عرضه نماید و در این کار تا حد قابل توجهی توفیق یافته است، اگرچه نه به نحو کامل؛ چنان که دیگر فلاسفه مطرح نیز در این کار، توفیق نسبی داشته اند.

۳. نقش معنویت در معرفت: دغدغه فکری فلسفی سهروردی یک سره معطوف به شناخت نفس ناطقه و موطن اصلی اش (عالم انوار) و ضرورت بازگشت آن به آنجا از طریق فاصله گرفتن از مادیات و امور دنیوی (سلوک عرفانی) و تقرب به معنویت است. به باور نگارنده طرح نظام نوری سهروردی و نظریه اشراقی نفس، پیامد مستقیم چنین دغدغه ای است. این امر در جای خود، دست آورد بزرگی است و همین نکته بیشترین تأثیر را بر فلاسفه بعدی (دیگر فیلسوفان اشراقی حتی صدر المتألهین و پیروان او) داشته است. همچنین کاربرد اصلی تفکر سهروردی برای جهان امروز، بیش از هر چیز می تواند در همین مطلب جست و جو شود.

#### ب) نقدهای صدر المتألهین

صدر المتألهین در تعلیقات بر شرح **حکمة الإشراق** به نقد نظریه اشراقی نفس می پردازد و مجموعاً ایرادهای زیر را مطرح می کند:

۱. دسته بندی نوآورانه سهروردی از موجودات که آن را به مثابه مقدمه ای برای تبیین نظریه اشراقی نفس مطرح کرده است، قابل نقد است. ملاحظه شد که در فلسفه سهروردی هر شیئی در حقیقت خود یا نور است یا نور نیست و لذا اشیا به نور و غیر نور تقسیم می شوند. این تقسیم دارای دو ایراد است:

اولاً این تقسیم به دو دلیل خالی از تسامح و اهمال نیست: یکی اینکه اگر مراد از «حقیقت خود شیء» ماهیت آن از آن جهت که ماهیت است باشد، اقسام موجودات محدود به دو قسم پیش‌گفته نمی‌شوند؛ زیرا اشیا بر مبنای نسبت آنها با نور بر دو قسم‌اند: آنچه نور فی‌ذاته بر حسب وجود عینی است، مانند عقول و نفوس و آنچه نور فی‌ذاته بر حسب وجود عینی نیست، مانند جسم. اما این مورد دوم به نوبه خود باید بر سه قسم باشد: آنچه نور لازمه آن است، مانند جسم خورشید؛ آنچه نور لازمه آن نیست، اما گاه بر آن عارض می‌شود و گاه بر آن عارض نمی‌شود، مانند اشیا محسوس؛ آنچه نور لازمه آن نیست و اصلاً بر آن عارض نمی‌شود، مانند هوای شفاف.\* بدین‌سان تقسیم‌بندی سهروردی جامع نیست (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۲۸۵). دوم اینکه اگر مراد از «حقیقت خود شیء» وجود شیء در نفس‌الامر باشد، از این تقسیم‌بندی، وضعیت آن نوری که ذهناً و عیناً (در عالم خارج) زاید بر وجود شیء است، مانند نورهای جوهری ابداعی، آشکار نمی‌شود؛ زیرا ماهیت کلی این امور که در ذهن موجود است، اگر از آن جهت که ماهیت است لحاظ شود، نه نورانی است و نه تاریک؛ چنان‌که نه موجود است و نه معدوم. همان‌گونه که کسی نمی‌تواند بگوید که یک جوهر عقلی، مانند عقل اول ماهیتی ندارد و فقط دارای وجود مطلق است، کسی نمی‌تواند بگوید که نور جوهری ابداعی نیز ماهیتی ندارد و فقط دارای نوریت محض است؛ زیرا اگر چنین باشد، تفاوتی میان واجب و ممکن نخواهد بود. نور محض و وجود محض فقط واجب‌الوجود است و نه چیز دیگری؛ چه هر چیز دیگری به جز واجب‌الوجود، آمیخته به تاریکی و عدم است، گرچه تنها در ظرف ذهن (همان، ص ۲۸۵). بدین‌سان بر خلاف نظر سهروردی نمی‌توان نفس را نور محض دانست.

ثانیاً سهروردی اشیا را به نور فی‌نفسه و تاریکی فی‌نفسه تقسیم می‌کند. نور حقیقتی بسیط و تاریکی نیز عدم نور است، آن هم عدمی ساده. لازمه این مطلب آن است که هر چیزی غیر از نور، اعم از اجسام بسیط و مرکب و اعراض لازم و مفارق آنها- البته به جز نور

---

\* قداماً بر این باور بودند که اجسام شفاف، مانند هوا و شیشه که نور را از خود عبور می‌دهند، اساساً قابلیت پذیرش نور را ندارند.

محسوسِ دیدنی - عدم محض باشند\* و مجموعاً یک ماهیتِ واحدِ عدمی و دارای یک معنای واحد لحاظ شوند، بدون هیچ‌گونه تفاوتی. این پذیرفتنی نیست (همان).

۲. از جمله دلایل دیگری که نشان می‌دهد - بر خلاف نظر سهروردی - نفس، نور محض نیست، این است که عقل می‌تواند شیء محسوس را پس از اینکه احساس کرد تصور کند؛ همان‌گونه که می‌تواند رنگ - مانند سیاهی و سفیدی - را پس از اینکه یک مصداق جزئی آن را احساس کرد، تصور کند. از سوی دیگر سهروردی اذعان می‌دارد که صورت محسوسات بسط نزد عقل همانند صورت آنها در عالم خارج است (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة الاشراق، ص ۱۰۴)؛ یعنی ماهیت آنها در عقل همانند صورت واقعی آنها در خارج است. اما باید گفت که معنا یا ماهیت نور محسوس نزد عقل، نه بنفسه آشکار است و نه آشکارکننده چیزهای دیگر - اعم از جسم و غیر جسم - است؛ ضمن اینکه مفهوم نور و آشکاربودن به نحو شایع صناعی\* بر آن حمل نمی‌شود، بلکه مفهوم نور همانند دیگر مفاهیم، امری است مبهم که در وجودش و آشکاربودنش نیازمند چیزی دیگر (وجود نور) است. بنابراین باید گفت که وجود نور - و نه ماهیت آن - در عالم خارج، برای چشم، بذاته آشکار است و آشکارکننده چیزهای دیگر است (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۲۸۵-۲۸۶).

\* البته - چنان‌که ملاحظه شد - سهروردی اشیا را به آنچه در حقیقت خودش نور است و آنچه در حقیقت خودش نور نیست، تقسیم می‌کند، نه به نور و تاریکی. آنچه در حقیقت خودش نور نیست (جسم و اعراض آن)، به باور او، عدمی نیست بکه وجودی است، اگرچه تاریک است. جسم و اعراض آن - بدین‌سان، اگرچه چون نور ندارند، تاریک‌اند اما وجود دارند، نه اینکه عدم محض باشند. بنابراین برداشت صدرالمتألهین در صورتی درست است که نور را با وجود یکی بگیریم؛ چنان‌که خود وی این دو را یکی می‌گیرد؛ اما - همان‌گونه که قبلاً اشاره شد - سهروردی چنین تصریحی ندارد و لذا برداشت صدرالمتألهین در فضای فکری سهروردی چندان دقیق به نظر نمی‌رسد.

\* حمل بر دو قسم است: اولی ذاتی و شایع صناعی. حمل اولی ذاتی آن است که موضوع و محمول، هم به لحاظ وجود خارجی و هم به لحاظ مفهوم ذهنی، یکی باشند، مانند «انسان، بشر است» و حمل شایع صناعی آن است که موضوع و محمول به لحاظ وجود خارجی یکی باشند، اما به لحاظ مفهوم ذهنی دو چیز مختلف، مانند «آب، ترکیب یافته از اکسیژن و هیدروژن است».

۳. ملاحظه شد که سهروردی «آنچه در حقیقت خود نور نیست» را بر دو قسم می‌داند: جوهر غاسق که همان جسم - به مثابه جوهر - است و هیئت تاریک که همان مقولات عرضی ارسطویی است. صدرالمتهین در نقد این تقسیم‌بندی بیان می‌دارد که این تقسیم در صورتی درست است که مراد از «آنچه در حقیقت خود نور نیست»، آن چیزی باشد که مقوم حد و حقیقت نور نیست؛ یعنی «ماهیت» جوهر و اعراضی که در زمره مقولات عشر ارسویی جای می‌گیرند، نه «وجود» آنها. این ماهیات از آن جهت که ماهیت‌اند موجود نیستند، اما از حیث وجودشان - هرچند وجود عرضی باشد - خالی از نور نیستند؛ زیرا وجود و نور، یک چیزند؛ پس هر آنچه بهره‌ای از وجود دارد، بهره‌ای از نور نیز دارد (همان، ص ۲۸۶).

۴. سهروردی ادراک را فعل نور می‌داند و نتیجه می‌گیرد که برزخ (جسم و ماده) - بر خلاف نفس که از سنخ نور است - فاقد ادراک - اعم از ادراک خود و ادراک غیر خود - است. صدرالمتهین در نقد این دیدگاه بیان می‌دارد که لازمه این مطلب آن است که هیچ یک از اجسام، حیوان نباشند، یعنی ادراک‌کننده ذات و فاعل مختار نباشد؛ در حالی که این گونه نیست؛ چه جسم خاص حیوان دارای وجود خاص حیوانی است و جسم با چنین وجودی می‌تواند دراک و فعال باشد،\* جز اینکه ادراک آن صرفاً در حد احساس صرف است و فعل آن در حد تحریک (همان، ص ۳۰۱).

۵. صدرالمتهین در نقد دیدگاه سهروردی مبنی بر اینکه برزخ برای خودش و بر خودش پنهان است، بیان می‌دارد که اگر مراد از برزخ، جسم به معنای ماده باشد، دیدگاه سهروردی درست است؛ اما اگر مراد از آن، جسم مطلق به معنای جنسی که بر انواع حمل می‌شود باشد، دیدگاه او درست نخواهد بود؛ چه جسم مطلق به این معنا به اعتبار خودش و

---

\* این مطلب که صدرالمتهین جسم را دارای مرتبه‌ای از ادراک - هرچند ادراکی بسیار ضعیف - می‌داند، مطلبی است که دست‌کم به لحاظ فلسفی و عقلی محض، به جای خود قابل بحث است؛ زیرا آن گونه که فلاسفه قبل از وی تصریح کرده‌اند، به نظر می‌رسد ادراک به معنای حقیقی کلمه، یک‌سره از آن نفس و فعل نفس است و نه جسم.



ماهیتش از آن حیث که ماهیت است، برای خودش نه پنهان است و نه آشکار، بلکه امکان و استعداد و قوه هر دو را دارد. نسبت امکان به وجود و نسبت قوه به فعل همانا نسبت نقص به کمال است؛ بدین جهت است که جسم به معنای جنسی آن می‌تواند آشکار برای خودش و بر خودش باشد، بر حسب نوع حیوانی‌اش (همان، ص ۳۰۲).

### ج) نقدهای برخی از محققان معاصر

نظام نوری سهروردی و نظریه اشراقی نفس، گذشته از نقدهای صدرالمآلهین با نقدهای جدیدتری از سوی برخی از محققان معاصر- به شرح زیر- مواجه شده است که مجموعاً به باور نگارنده وارد به نظر می‌رسند:

۱. اگر، به نظر سهروردی، عالم ماده ذاتاً سراسر تاریکی و فی‌نفسه فاقد هرگونه حقیقت نوری و ادراکی است و لذا فقط می‌تواند دارای نور عرضی یا حسی- مانند نور خورشید و نور چراغ- باشد، پس می‌توان پرسید که همین نورهای عرضی و حسی، از کجا و بر مبنای چه قابلیت‌هایی در ماده، به عالم مادی راه یافته‌اند؟ به نظر می‌رسد سهروردی می‌توانست نور را تا مرتبه امور مادی و حسی فرو آورد؛ یعنی ماده را نیز ذاتاً و فی‌نفسه دارای مرتبه‌ای- هرچند مرتبه‌ای نازل- از نور و ادراک بداند و مراتب مختلف نور- از عالم مجرد تا عالم ماده- را با اصل تشکیک نور- که در مواضع دیگر از آن بهره می‌گیرد- توجیه کند. در این صورت نظام نوری او کامل‌تر و شفاف‌تر می‌شد؛ ضمن این نکته که ماده سراسر تاریکی است، با تسبیح عالم ماده در قرآن منافات دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۳-۴۴).

به نظر می‌رسد بخش نخست این ایراد، وارد است؛ زیرا نه می‌توان و نه لازم است که ماده به عنوان تاریکی محض در نظر گرفته شود، بلکه کافی است در فروترین مرتبه از نورانیت لحاظ گردد؛ مرتبه‌ای که پس از آن دیگر هیچ نورانیتی وجود ندارد. لیکن درباره بخش دوم این ایراد می‌توان گفت که در اینجا گویی ایرادی کلامی بر دیدگاهی فلسفی وارد شده است و چه بسا سهروردی برای مسئله تسبیح مخلوقات مادی در قرآن، توجیه خاص خویش را داشته باشد.

۲. سهروردی نورِ عَرَضی را به نورِ مجرد- مانند انواری که از عقول و نفوس صادر می‌شود- و نور مادی- مانند نوری که از خورشید، چراغ و شمع تابیده می‌شود- تقسیم می‌کند و لذا نور مادی را نیز قسمی نور در نظر می‌گیرد. اما این مطلب، با مبانی فلسفی خود وی ناسازگار است؛ زیرا به نظر می‌رسد نور مادی، فاقد خودآگاهی و حیات است، در حالی که به باور وی هر نوری چه جوهری و چه عرضی لزوماً باید دارای خودآگاهی و حیات باشد و لذا او اصلاً نباید نور مادی را نور- هرچند مرتبه‌ای نازل از نور- تلقی می‌کرد، بلکه باید آن را به عنوان قسمی هیئت (عرض) تاریک در نظر می‌گرفت (همان، ص ۴۴).

این ایراد بر تقسیم‌بندی جدید سهروردی از موجودات، وارد به نظر می‌رسد؛ زیرا به هیچ روی نمی‌توان با دید فلسفی و علمی، نور مادی مانند نور خورشید، نور چراغ و نور شمع را با وجود اختلاف مراتب و شدت و ضعفی که دارند دارای خودآگاهی و حیات دانست.

۳. سهروردی تشکیک نور را از برترین مرتبه که نورالانوار است تا پایین‌ترین مرتبه که نفس است، ادامه می‌دهد؛ اما آن را تا عالم ماده فرو نمی‌آورد؛ چه ماده را تاریکی محض می‌داند. ایراد این است که او با این کار، ربط ماده به مفارقات (مجردات) را تبیین ناشده باقی می‌گذارد؛ چنان‌که خورشید در فلسفه او محصول یک جعل مرکب است: جرم تاریک (مادی) خورشید و نور عَرَضی افاضه‌شده به آن توسط مفارقات (انوار یا عقول) برین (همان، ص ۵۱-۵۳).

این ایراد تا حدودی وارد به نظر می‌رسد؛ زیرا اگرچه سهروردی در آثار اشراقی خویش می‌کوشد ربط مادی به مجرد را توضیح دهد، توضیحات وی با ابهاماتی همراه است که به برخی از آنها در بالا اشاره شد.

۴. سهروردی در تقسیم نور به جوهری و عرضی، نور مجرد را با نور فیزیکی و محسوس از یک جنس- یعنی از جنس نور و ضوء- دانسته و اساساً مجردات و از جمله نفس ناطقه را بدون دلیل فلسفی و عقلی از سنخ نور لحاظ کرده است (یثربی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۰۸).

به نظر می‌رسد این که سهروردی نور مجرد و از جمله نفس ناطقه را با نور مادی از یک جنس (نور) دانسته است، دارای ابهام است؛ لیکن ممکن است کسی در دفاع از او بگوید که نزد وی، خودآگاهی اصولاً با «رمز» نور بیان می‌شود و لذا مجردات نیز که دارای خودآگاهی‌اند، همانند نورهای مادی از سنخ نور لحاظ می‌شوند. پاسخ این است که گذشته از اینکه با دلیل عقلی و علمی نمی‌توان مادیات را دارای خودآگاهی دانست، فرق است میان «با رمز نور بیان شدن» و «از سنخ نور بودن». عبارات سهروردی دال بر این است که مجردات اساساً از سنخ نور هستند.

۵. واجب‌الوجود نزد مشائیان فوق‌المقوله لحاظ می‌شود؛ به این دلیل که مقولات عشر از اقسام ماهیت‌اند، اما واجب‌الوجود وجود محض است و اساساً ماهیتی ندارد یا ماهیتش عین وجودش است. اما در دسته‌بندی موجودات نزد سهروردی واجب‌الوجود ذیل دسته‌ای از موجودات مخلوق، یعنی نور جای می‌گیرد و نورالأنوار خوانده می‌شود. این امر باعث می‌شود که واجب‌الوجود دارای دو جنس شود: جنس قریب که جوهر نوری است و جنس بعید که خود حقیقت نور است. پس واجب‌الوجود مرکب از وجود و ماهیت و طبعاً وجودش زاید بر ماهیتش خواهد شد (همان، ص ۱۱۲-۱۱۳). البته ممکن است پاسخ سهروردی به این ایراد، این باشد که نورالأنوار - بر مبنای اصل تشکیک در نور - دارای کمال و شدت در نوریت است و لذا بدون نیاز به هیچ فصلی، از صادر اول (نور اقرب یا عقل اول) ممتاز می‌گردد. اما این پاسخ، مبتنی بر تشکیک در نور به مثابه یک جوهر و لذا تشکیک در ماهیت است، در حالی که تشکیک در ماهیت عقلاً محال است - برای نمونه، آب، آب است و هیچ آبی از آب دیگر به لحاظ آب بودن، بیشتر یا کمتر نیست (همان، ص ۱۱۴-۱۱۶).

این ایراد نیز وارد به نظر می‌رسد، مگر اینکه همانند صدرالمتألهین نور با وجود یکی دانسته شود و در این صورت، اصل تشکیک در وجود جاری خواهد شد و ایرادی در بین نخواهد بود؛ لیکن - چنان‌که قبلاً بیان شد - سهروردی در آثارش چنین تصریحی ندارد، یعنی نور و وجود را یکی نینگاشته است.

۶. سهروردی اعتباریاتی مانند جوهریت، شیئیت و... را از نفس ناطقه، سلب کرده و سپس نفس را مصداق نور دانسته و از خودآگاهی بر آشکاربودن و لذا نوریت نفس استدلال کرده است. این مطلب، ادعایی بی دلیل است (همان، ص ۱۱۸).

به نظر می رسد اگرچه سهروردی نفی اعتباریات فوق از نفس را دلیلی بر آشکاربودن و نوریت نفس تلقی نکرده است، استدلال وی از خودآگاهی و آشکارگی نفس بر نوربودن آن، خالی از ابهام نیست.

مجموعاً با توجه به نقدهای فوق می توان اذعان داشت که نظام نوری سهروردی و نظریه اشراقی نفس دست کم در برخی موارد، قابل دفاع عقلی نیست و لذا مجموعاً ناکافی به نظر می رسد و اگرچه وی یافته هایش را در این باره به رصد معنوی (شهودات) شخصی خویش بازگردانده است، لیکن ممکن است دیگران ایراد کنند که شهود شخصی یک فرد برای دیگران حجیتی ندارد.

البته برخی محققان معاصر، نقدهایی را بر نظام نوری سهروردی و نظریه اشراقی نفس - به شرح زیر - مطرح کرده اند که به نظر نگارنده وارد به نظر نمی رسند:

۱. مشائیان وجود را بی نیاز از تعریف می دانند، اما سهروردی در نقد آنان، نه وجود بلکه نور را بی نیاز از تعریف و لذا بدیهی - حتی بدیهی ترین چیزها - معرفی می کند. ایراد این است که اولاً یافته های علمی جدید، این ادعای او را باطل کرده اند؛ ثانیاً او از روشنایی فیزیکی نور در عالم خارج، وضوح ادراکی و شناختی ماهیت نور در ذهن و لذا بداهت نور را نتیجه گرفته است، در حالی که روشنایی فیزیکی و خارجی نور، ربطی به وضوح ذهنی ماهیت نور ندارد و لذا او دچار مغالطه شده است (همان، صص ۱۰۷-۱۰۸).

در پاسخ بخش نخست ایراد فوق، می توان گفت که اولاً علوم جدید صرفاً به بحث و بررسی درباره نور محسوس یا فیزیکی، آن هم در حد فرضیه پردازی علمی می پردازند که این نیز معلوم نیست که کاشف از «حقیقت» نور باشد و ای بسا بعدها ابطال شود؛ ثانیاً سهروردی گذشته از نور محسوس یا فیزیکی، از نور مجرد نیز سخن می گوید که اساساً در دسترس معرفتی علوم جدید قرار ندارد. بخش دوم ایراد فوق نیز صرفاً یک احتمال است؛

زیرا ممکن است سهروردی اساساً از روشنایی فیزیکی نور در عالم خارج، وضوح ادراکی و شناختی ماهیت نور در ذهن و لذا بداهت نور را نتیجه نگرفته باشد، بلکه طبق مبانی فلسفی خاص خویش به چنین نتیجه‌ای رسیده باشد و در این صورت، مغالطه‌ای در کار نخواهد بود.

۲. سهروردی نور را با آشکاربودن ذاتی آن توصیف می‌کند، لیکن چنین توصیفی چیزی به فهم انسان از نور نمی‌افزاید؛ زیرا نور - دست‌کم نور محسوس - لزوماً باید به وسیله اجسام منعکس شود تا امکان دیدن آن فراهم آید (همان، ص ۱۱۷-۱۱۸).

در پاسخ می‌توان گفت که سهروردی نور را امری بدیهی - بلکه بدیهی‌ترین چیز - می‌داند و لذا نیازی نیست که توصیف نور به وسیله یا با وساطت هر چیزی از جمله آشکاربودن ذاتی آن، اساساً چیزی به فهم انسان از نور بیفزاید؛ چه هر امر بدیهی و از جمله نور «بدیهی» است و برای همه قابل فهم است و نیازی به وساطت چیز دیگری ندارد.

۳. سهروردی از اینکه نور عرضی، محسوس است، نتیجه می‌گیرد که نور جوهری، مجرد است؛ در حالی که این استدلال، مغالطه است (همان، ص ۱۱۸-۱۱۹).

پاسخ این است که - چنان‌که پیش‌تر بیان شد - نور عرضی بر دو قسم است: نور عرضی مجرد یا همان نور سانح و نور عرضی محسوس از قبیل نور خورشید. لذا نزد سهروردی اساساً نور محسوس، صرفاً یکی از اقسام نور عرضی است، پس او نمی‌تواند از محسوس‌بودن نور عرضی، مجردبودن نور جوهری را نتیجه گرفته باشد.

### نتیجه‌گیری

ملاحظه شد که سهروردی در طراحی و عرضه نظریه اشراقی نفس، ابتدا به تعریف نفس با دو رویکرد مشائی و اشراقی و سپس اثبات وجود نفس و تجرد آن می‌پردازد و نهایتاً با بهره‌گیری از کارکردهای وجودشناختی و معرفت‌شناختی عامل اشراق، هویت نفس را نور محض مجرد و نور فی‌نفسه لِنفسه معرفی می‌کند و در این مباحث، تغییر و گذاری جدی از رویکرد مشائی به رویکرد اشراقی را به گونه‌ای نوآورانه به نمایش می‌گذارد؛ لیکن صدرالمآلهین نقدهایی جدی را بر نظریه اشراقی نفس و مجموعه مباحث سهروردی در

این عرصه وارد ساخته است. برخی از متفکران دیگر نیز دیدگاه‌های وی را به چالش کشیده‌اند. مجموعاً بر مبنای این نقدها، به نحوی که در این مقاله نشان داده شدند، می‌توان ضمن اذعان به کوشش سهروردی در ارائه دستگاه مفهومی جدید، انسجام درونی آرای وی و اهتمام وی به تعیین نقش معنویت در ارتقای نفس، برخی از آرای او در باب نفس را ناکافی ارزیابی کرد که به این موارد اشاره شد؛ ضمن اینکه برخی نقدها نیز بر دیدگاه‌های وی مطرح شده‌اند که وارد به نظر نمی‌رسند و به این موارد نیز اشاره و پاسخ هر یک بیان شد.

### منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ الإشارات و التنبيهات؛ ج اول، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲. حائری یزدی، مهدی؛ اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی - علم حضوری؛ ترجمه سیدمحسن میری؛ ج اول، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۳. دهباشی، مهدی؛ «مبانی پدیدارشناسی در فلسفه شیخ اشراق» در: جمعی از اساتید و نویسندگان؛ مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق)، ج ۳، چ اول، زنجان: [بی‌نا]، ۱۳۸۰.
۴. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور؛ اشراق هیاکل النور لكشف ظلمات شواکل الغرور؛ تقدیم و تحقیق علی اوجیبی؛ چ اول، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
۵. دیباجی، سیدمحمدعلی؛ «تجرد نفس از دیدگاه سهروردی»؛ فصلنامه اندیشه دینی، ش ۳۱، دانشگاه شیراز، تابستان ۱۳۸۸.
۶. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک؛ التلویحات اللوحیة و العرشیة؛ تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۷. —؛ «المقاومات (العلم الثالث)»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۸. —؛ «پرتونامه»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ چ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۹. —؛ «حکمة الإشراق»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۰. —؛ «رسالة في اعتقاد الحكماء»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۱. —؛ «کلمة التصوف»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. —؛ «هياكل النور»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۳. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الإشراف؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ چ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۴. صدرالمآلهین (ملأصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی؛ التعليقات على شرح حکمة الإشراف؛ القسم الثانی فی الأنوار الالهية؛ چاپ سنگی، قم: انتشارات بیدار، [بی تا].
۱۵. عباس‌زاده، مهدی؛ اشراق و کارکرد معرفتی آن در تفکر سهروردی؛ مجله ذهن، ش ۵۲، سال سیزدهم، زمستان ۱۳۹۱.
۱۶. —؛ «یقین در فلسفه اشراق»؛ مجله ذهن، ش ۵۵، سال چهاردهم، پاییز ۱۳۹۲.
۱۷. یثربی، سیدیحیی؛ حکمت اشراق سهروردی: گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نقد همراه با متن حکمة الإشراف؛ چ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۱۸. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۲، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور؛ چ اول، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.