

## اشراق و کارکرد معرفتی آن در تفکر سهروردی

مهدی عباس‌زاده\*

### چکیده

نوشتار حاضر در صدد تبیین «اشراق» به مثابه مهم‌ترین عامل در پایه‌ریزی نظام معرفتی سهروردی و کارکرد آن در اقسام و مراتب مختلف معرفت شهودی-مشمول بر شهود درونی، شهود حسی، شهود مثالی یا خیالی و شهود قلبی-نقد دیدگاه‌های سهروردی در معرفت شهودی با توجه به آرای صدرالمتألهین و در نهایت، تعیین نقاط قوت و ضعف دیدگاه‌های سهروردی در معرفت شهودی است. در تفکر سهروردی، شهود درونی، همان خودآگاهی یا علم حضوری انسان به خود است. شهود حسی عبارت است از ابصار و ادراک حضوری اشییای خارجی یا محسوسات. شهود مثالی، ادراک حضوری صورت‌های آینه‌ها، صورت‌های خیالی، صورت‌های خواب و رؤیا و صداها، افلاک است و سهروردی در اینجا عالم مثل معلق را برای نخستین بار مطرح و اثبات می‌کند. شهود قلبی همان درک حضوری حقایق مجرد منوط به ترک تعلقات مادی و حسی در اثر ریاضت و در نهایت، تجرید نفس یا خلع بدن است و منجر به وصول به حله نهایی یقین می‌شود. اشراق در غایی‌ترین معنای معرفتی آن معادل با

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

شهود قلبی است. در مجموع به نظر می‌رسد دیدگاه‌های سهروردی در شهود درونی و قلبی و کارکرد اشراق در این دو کاملاً صادق و معتبر است؛ لکن دیدگاه وی درباره شهود حسی و شهود مثالی و کارکرد اشراق در این دو قابل نقد و دارای نقاط قوت و ضعفی است.

**واژگان کلیدی:** اشراق، نور، معرفت، معرفت‌شناسی، نظام معرفتی، علم حضوری، شهود، معرفت شهودی، مثال، خیال، حس.

### مقدمه

موضوع نوشتار حاضر، تبیین «اشراق» و تعیین جایگاه آن در نظام معرفتی<sup>\*</sup> شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق)، آن‌گونه که در آثار وی، به‌ویژه *حکمة الإشراف* مطرح شده و در نهایت بررسی و نقد آن است.

نظام معرفتی سهروردی، به‌ویژه تحت تأثیر عامل اشراق، به معنای دقیق واژه، حاوی نوآوری است؛ چه نوآوری در مباحث فکری فلسفی آن‌گاه تمام است که هم در ساحت مفاهیم و تصورات باشد و هم در ساحت احکام و تصدیقات. سهروردی در برابر فیلسوفان پیشین، هم مفاهیم و مقولات «نوری» را جایگزین مفاهیم و مقولات «ماهوی» می‌سازد و به عبارت بهتر مقوله‌بندی ارسطویی و مشائی را که در بخش عمده‌ای از تاریخ فلسفه اسلامی و غربی جریان داشته و دارد، کنار می‌نهد و مقوله‌بندی جدیدی بر اساس عامل نور ارائه می‌دهد و هم احکام تازه‌ای را بر این مفاهیم مترتب می‌کند.

اشراق در تفکر سهروردی، هم دارای کارکردی وجودشناختی است و هم دارای معرفت‌شناختی. بدین لحاظ عامل اشراق در آثار وی، هم در هنگام تبیین نظام وجود و خلقت و هم در هنگام تبیین نظام معرفت و علم، نقشی کاملاً محوری ایفا می‌کند.

<sup>\*</sup> اصولاً معرفت‌شناسی هیچ‌گاه دغدغه اولیه حکمای اسلامی نبوده است؛ اما در خلال متون و آثار آنها می‌توان مباحث معرفتی عمیقی را استخراج و استنباط کرد. معرفت‌شناسی سهروردی به باور نگارنده نظام‌مند (Systematic) است یا دست‌کم می‌توان تصویری نظام‌مند از آن ارائه کرد، لکن اثبات این مدعا نیازمند تحقیقی مستقل بوده، از موضوع نوشتار حاضر بیرون است.

وجودشناسی و معرفت‌شناسی سهروردی با بهره‌گیری از عامل اشراق، کاملاً به موازات یکدیگر پیش می‌روند و لذا به نظر می‌رسد در بحث کارکرد معرفتی اشراق باید به این نکته توجه داشت.

### بخش اول؛ معنا و مختصات اشراق

اشراق در لغت به معنای بامداد و طلوع خورشید و نیز روشن شدن و روشن کردن - هم به نحو لازم و هم متعدی - است.<sup>\*</sup> اشراق، اما، در اصطلاح‌شناسی فلسفی - چنان‌که ملاحظه خواهد شد - روش و مکتبی است که افزون بر تأیید عقل و استدلال در کشف حقیقت، بر لزوم تصفیة باطن و دوری از شواغل مادی و حسی برای آمادگی دریافت‌های قلبی و کشف و شهود تأکید می‌ورزد و رسیدن به یقین را در نهایت متوقف بر آن می‌داند.

مقدمه حکمة الإشراق متنی کلیدی در فهم معنای اشراق، مختصات آن و کارکرد آن در نظام معرفتی سهروردی است. با بهره‌گیری از این مقدمه و به مدد متن این کتاب و دیگر آثار سهروردی، می‌کوشیم دیدگاه او را تبیین کنیم.

#### یک - اشراق و علم

سهروردی ابتدا بیان می‌دارد که حکمت اشراق، حاصل «ذوق» است. به باور او هر جویای علم و «مجتهد»ی دارای ذوق ناقص یا کاملی است و لذا به اندازه ذوق و توان خویش از «نور الهی»، بهره‌ای اندک یا بسیار دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۹). قطب‌الدین شیرازی، شارح حکمة الإشراق، مجتهد را فردی می‌داند که مجدانه به ریاضت بپردازد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۳). این تعریف غیر از تعریف رایج از مجتهد است؛ چه تأکید آن بیشتر بر

<sup>\*</sup> «اشراق» در قرآن یکبار آمده و به معنی بامداد یا طلوع خورشید است: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحُنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ» (ص: ۱۸)؛ یعنی «کوه‌ها را رام ساختیم که با وی در شام‌گاه و بامداد ستایش می‌کردند». «أَشْرَقَ» نیز در قرآن یکبار آمده و به معنای روشن شدن است: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» (زمر: ۶۹)؛ یعنی «زمین به نور پروردگارش روشن گردد» و لذا لازم است نه متعدی؛ لکن اشراق در برخی موارد به صورت متعدی هم می‌تواند به کار رود؛ مانند: «أَشْرَقَتِ الشَّمْسُ»؛ یعنی خورشید برآمد و نورافشانی کرد و نیز «أَشْرَقَتِ الشَّمْسُ الْمَكَانَ»؛ یعنی خورشید، آن مکان را روشن کرد.

عامل غیر معرفتی یا عملی است تا عامل معرفتی و نظری. در مجموع به نظر می‌رسد اشراق در تفکر سهروردی بسیار بیشتر از آنکه مبتنی بر تلاش نظری باشد، بر تلاش عملی و متأثر از عوامل غیر معرفتی استوار است که زمینه مساعد را برای دریافت نور الهی فراهم می‌سازند.

به هر روی، با دقت در اصطلاحات فوق، آشکار می‌شود که علم یا معرفت در تفکر سهروردی از سنخ نور است و این مطلب، ویژگی اشراقی نظام معرفتی وی را باز می‌نماید. البته - چنان‌که خود وی توضیح می‌دهد و پس از این نیز ملاحظه خواهد شد - مراد از چنین علمی، علم حصولی که با وساطت صورت عقلی است، نمی‌باشد: «این بروق و انوار، نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی و از عالم قدس، نورها آید مجرد از ماده و روان پاکان از آن روشنایی نصیب یابند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ب، ص ۸۱).

#### دو- پیشینه اشراق

سهروردی در ادامه، از دو اصطلاح هم‌ارز با یکدیگر و معادل با حکمت اشراقی بهره می‌گیرد: «علم نورها»<sup>\*</sup> و «قاعده شرق»<sup>۱</sup>. به باور او، علم نورها نزد حکمای یونان باستان وجود داشته است و قاعده شرق نزد حکمای پارس.<sup>۲</sup> سهروردی علم نورها و آن اموری را که بر این علم مترتب است، عیناً ذوق افلاطون و دیگر حکمای یونانی می‌داند. وی بی‌درنگ از قاعده شرق درباره نور و تاریکی یاد می‌کند و این قاعده را شیوه حکمای پارسی یا خسروانی<sup>۳</sup> معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج، ص ۱۰-۱۱).

حکمت اشراقی از حقیقت نور و تاریکی پرده برمی‌دارد و به باور سهروردی مسبوق به سابقه‌ای درازمدت است و اصلاً با وی آغاز نشده است، بلکه برخی از پیامبران، حکمای یونان و به‌ویژه حکمای پارس بر همین طریق بوده‌اند (همان). قطب‌الدین شیرازی توضیح می‌دهد که نور و تاریکی نزد پارسیان در واقع رمزی است بر وجوب و امکان: نور، قائم‌مقام وجود واجب است و تاریکی، قائم‌مقام وجود ممکن، نه اینکه دو مبدأ اول به نام نور و تاریکی

\* سهروردی گذشته از «علم نورها» از اصطلاح «فقه نورها» هم استفاده می‌کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، الف، ص ۵۰۵). این دو اصطلاح نیز برای او معادل یکدیگر تلقی می‌شوند.

وجود داشته، همه چیز از آن دو پدید آمده باشند؛ زیرا چنین باوری بهره‌ای از توحید ندارد و شرک است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۷). *ابن‌الهروی*، شارح *حکمة الإشراق*، بر آن است که مجوسان و مانویان، تاریکی را همانند نور، امری وجودی تصور کرده و لذا برای هر یک منثئی جداگانه در نظر گرفته‌اند؛ در حالی که تاریکی عبارت است از عدم نور و لذا نسبت نور و تاریکی، نسبت «ملکه و عدم» است، نه نسبت «تضاد» (یا تقابل میان دو امر موجود) (*ابن‌الهروی*، ۱۳۶۳، ص ۹).

علی‌رغم نظر *سهروردی* درباره پیشینه اشراق، باید توجه داشت که اشراق به معنای خاص آن، ابتدا توسط *سهروردی* و سپس دیگر حکمای اشراقی<sup>۴</sup> مطرح شده است و سابقه‌ای در تاریخ فکر و فلسفه نداشته است، یا دست‌کم سندی در این باره در دست نیست (*مطهری*، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲-۱۴۳).

### سه- اشراق و رمز

ویژگی بنیادین علم نورها یا قاعده شرق در مقام بیان از دیدگاه *سهروردی* همانا «رمزگونی» آن است. باطن بیان رمزی و رازآلود به باور او به‌هیچ‌روی قابل ردّ و ابطال نیست: «سخنان اولین [حکمای متقدم] رمزگونه است و هر ردّی که بر آنها وارد شده است، هرچند متوجه ظاهر گفته‌های ایشان باشد، هرگز متوجه مقاصد [باطنی] ایشان نمی‌باشد. رمز را نمی‌توان رد کرد» (*سهروردی*، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰). *قطب‌الدین شیرازی* سبب عدم امکان رد رمز را چنین بیان می‌کند: رد، متوقف بر فهم مراد و مقصود است، لکن مراد، همانا باطن رمز و غیرمفهوم است؛ در حالی که مفهوم همانا ظاهر رمز و غیرمراد است. بنابراین مفهوم که ظاهر گفته‌هاست، مراد نیست و ردپذیر است، بر خلاف رمز (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۶). *شهرزوری*، شارح *حکمة الإشراق*، همین معنا را با بیانی دیگر مطرح می‌کند: ظاهر رمز چنان است که گویی به خلاف باطنش دلالت می‌کند. از این‌روی، ردکننده صرفاً می‌تواند ظاهر رمز را رد کند؛ ظاهری که بر خلاف باطن است و آن‌گاه که باطن رمز فهمیده نشود، رد آن امکان‌ناپذیر است. پس رمز ردناپذیر است (*شهرزوری*، ۱۳۷۲، ص ۲۲). *ابن‌الهروی* سبب بهره‌گیری حکمای متقدم از رمز را گمراه‌نشدن عوام

می‌داند: اگر حکمت بر سبیل رمز بیان نشود، نفوس ضعیف نمی‌توانند معنای حقیقی آن را دریابند، اما اگر بیان حکمت، رمزی باشد، عوام از ظاهر آن به اندازه استعداد و شایستگی خود می‌فهمند و خواص معنای حقیقی آن را درمی‌یابند (ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۸).

### چهار- اشراق و روش

سهروردی ضمن نام‌بردن از تألیفات پیشین خود که در سیاق و با روش مشائی تألیف شده‌اند، بیان می‌کند که حکمت اشراق به سیاق و روشی دیگر و در طوری و رای طور حجت و استدلال عقلی است:

این [حکمة الإِشراق] بر سیاقی دیگر و راهی نزدیک‌تر از آن راه [مشائی] و نظام‌یافته‌تر و ضابطه‌مندتر است و دست‌یابی به آن خستگی کمتری دارد و ابداً به واسطه فکر برای من به دست نیامده، بلکه دستیابی به آن به واسطه امری دیگر [اشراق] است. سپس برای آن حجت آوردم، تا این‌که مثلاً اگر نگاه از حجت را بردارم، هیچ شک‌کننده‌ای نتواند مرا در آن به شک اندازد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰).

سیاق و روش موردنظر سهروردی سیاق و روش اشراقی است. سهرزوری توضیح می‌دهد که در تفکر اشراقی، علم به واسطه حجت و برهان عقلی فراچنگ بشر نمی‌آید، بلکه با کشف و عیان (مشاهده عینی و شهود مستقیم) پدید می‌آید و اساساً حجت و برهان عقلی خود باید مبتنی بر و مؤید به کشف و عیان باشد و حجت خود را به این طریق به دست آورد. چنین علمی قطعاً شک‌ناپذیر است (سهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۰).

سهروردی در ادامه، ضمن تقسیم حکمت به تأله و حکمت بحثی، به تبیین اقسام و اصناف حکماء می‌پردازد. این تقسیم‌بندی در فهم حقیقت اشراق و روش اشراقی نقشی بسزا دارد. تأله، تفکری است که در وصول به حقیقت از کشف و شهود و اشراق بهره می‌گیرد و طریقه عرفاست؛ حال آنکه حکمت بحثی با عقل سروکار دارد و روش استدلال و برهان عقلی را در وصول به حقیقت پیش می‌گیرد و مکتب مشائیان است. با توجه به این

تقسیم‌بندی، سهروردی هشت مرتبه و طبقه را برای حکما برمی‌شمرد.\* فردی که جامع‌الحکمتین است و تأله و حکمت بحثی را توأمان در اختیار دارد، بهترین فرد برای ریاست بر مردم و شایسته‌ترین فرد برای احراز عنوان «خلیفه خدا» روی زمین است؛ چه حقیقت نزد اوست:

مراتب بسیارند و آنان [حکما] بر طبقاتی هستند و این طبقات عبارت‌اند از: حکیم الهی غورکننده در تأله و بی‌توجه به بحث؛ حکیم بحاث و بی‌توجه به تأله؛ حکیم الهی غورکننده در تأله و بحث؛ حکیم الهی غورکننده در تأله و متوسط یا ضعیف در بحث؛ جویای تأله و بی‌توجه به بحث؛ جویای تأله تنها و جویای بحث تنها. پس اگر در زمانی غورکننده در تأله و بحث پدید آید، پس ریاست از آن اوست و او خلیفه خداست (سهروردی، ۱۳۷۵ج، ص ۱۱-۱۲).

سهروردی در ادامه بیان می‌دارد که اگر فردی که جامع این دو حکمت است یافت نشود، باید حکیم متأله اما متوسط در بحث را یافت و اگر چنین فردی هم فراچنگ نیاید، باید به متأله بی‌توجه به بحث بسنده کرد و برترین جوینده حقیقت، همان جویای تأله و بحث با هم، سپس جویای تأله صرف و در پایان، جویای بحث صرف است. بنابراین **حکمة الإشراف** برای جویای تأله و بحث تألیف شده است، اما آن که به تأله نپردازد، هیچ طرفی از آن برنخواهد بست. (همان، ص ۱۲)

سهروردی در فراز پایانی این کتاب دوباره بر ضرورت توجه به روش مشائی در کنار روش اشراقی تأکید و سفارش می‌کند که این کتاب تنها در اختیار افرادی قرار داده شود که در شیوه مشائیان ورزیده و در عین حال دوست‌دار نور الهی یا اشراق باشند (همان، ص ۲۵۸).

\* شارحان سهروردی هر یک از اقسام چهارم و پنجم را به دو قسم تفکیک نموده، بدین‌سان عدد مراتب و طبقات حکما را به ده رسانده‌اند که البته تغییری در اصل دیدگاه سهروردی ایجاد نمی‌کند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱-۲۲ / شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۸ / ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۱۲).

با توجه به مطالب فوق، باید حکمت اشراقی سهروردی را نهایتاً آمیزه‌ای از تأله و بحث دانست؛ حکمتی که این هردو را با خود دارد و هم به کشف و شهود بها می‌دهد و هم به استدلال و برهان عقلی، گرچه مرتبه شهود و کشف بسیار برتر از استدلال و برهان عقلی است و استدلال در واقع پیش‌نیاز شهود است. سهروردی حکمت مشاء و روش عقلی را تا آنجا تأیید می‌کند که به مثابه مقدمه حکمت حقیقی تلقی شود و به کمک اثبات و انتقال یافته‌های کشفی و شهودی آید. بنابراین اگر امر میان استدلال عقلی و طریقه شهودی دایر شود، حکیم اشراقی، کشف و شهود را برتر می‌نهد. در نهایت روش اشراقی سهروردی ضمن باور به اصالت کشف و شهود، می‌کوشد از ظرفیت و توانمندی استدلال و برهان عقلی - البته با وجود کاستی‌هایش - بهره گیرد.

### پنج - اشراق و نور سانح

سهروردی در ادامه بحث از اشراق، بازم از دو اصطلاح هم‌ارز با یکدیگر بهره می‌گیرد که در حکمت اشراقی بسیار مؤثرند: «بارق الهی» و «نور سانح».

مخاطب حکمت اشراق به باور سهروردی باید مجتهد متأله یا جویای تأله باشد و کمترین درجه او این است که بارق الهی بر او وارد و ورود نور، ملکه او شده باشد. فردی که این شرط را نداشته باشد، بهره‌ای از **حکمة الإشراف** نمی‌برد (همان، ص ۱۲-۱۳). قطب‌الدین شیرازی بارق الهی را نوری می‌داند که از سوی خدا یا - به تعبیر سهروردی - نورالأنوار و مجردات یا نورهای مجرد برین بر نفس ناطقه انسان در پی ریاضت و مجاهدت و پرداختن به امور روحانی افاضه می‌شود و انسان به واسطه آن می‌تواند مجردات و احوال آنها را بشناسد و به یقین برسد و این، همانا اکسیر حکمت است. ملکه ورود چنین نوری آن‌گاه پدید آمده است که نفس هرگاه بخواهد، بتواند آن نور را مشاهده کند و احکامی را بر آن مبتنی سازد. این، دراقع کمترین شرط ورود در حکمت اشراقی است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۳-۲۴).

سهروردی همچنین تأکید می‌کند که کار اشراقیون جز با نور سانح سامان نخواهد یافت. قواعد اشراقی نوعاً بر نورهای روحانی و مجرد مبتنی‌اند و اگر فردی در آنها شک کند، می‌تواند



به وسیله تجریدِ نفس از بدن یا خلعِ بدن از نفس، شک خود را از میان ببرد. برای انسان این امکان وجود دارد که نورهای روحانی را مشاهده کند و قواعد اشراقی را بر آنها مبتنی سازد. فردی که این روش را در پیش نگیرد، بهره‌ای از حکمت و معرفت حقیقی نمی‌برد و در معرض شکوک قرار می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۱۳). قطب‌الدین شیرازی بر آن است که اشراقِ نورِ سانح در تفکر سهروردی اختصاص به نورالأنوار ندارد، بلکه به سایر مجردات یا نورهای مجرد برین نیز تسری می‌یابد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۱). شهرزوری در توضیح کارکرد معرفتی اشراق و نور سانح بیان می‌دارد که اگر انسان صرفاً بر حکمت بحثی و برهان عقلی اعتماد کند و بهره‌ای از نور سانح نداشته باشد، هیچ‌گاه نفسش به آنچه از طریق برهان آن را اثبات کرده است، آرامش و اطمینان نمی‌یابد؛ چه همواره خطر مغالطات، شبهات و ایرادها در کمین وی است. گواه این مطلب به نظر وی ملاحظه آثار مشائیان متقدم و متأخر است که همواره دست‌خوش تردید بوده‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۲).

نور سانح، عامل اصلی در اشراق است. آنچه اشراق می‌شود، در واقع نور سانح است. سهروردی نور سانح را نور شعاعی و فایضی معرفی می‌کند که از سوی نورالأنوار بر نورهای مجرد فروتر از او، از جمله نفس ناطقه انسانی، می‌تابد. چنین نوری برای قابل یا پذیرنده آن، یعنی نورهای مجرد فروتر، عارضی است؛ چه داخل در ذات آنها نمی‌باشد و لذا نور سانح - یعنی عارض - نام دارد. به باور سهروردی در فرایند اشراقِ نورِ سانح از سوی نورالأنوار بر نورهای مجرد فروتر، چیزی از او جدا نمی‌شود، بلکه اشراق همانا نوری شعاعی است که از سوی نورالأنوار در نورهای مجرد فروتر حاصل می‌شود؛ همان‌طور که نور خورشید بر اشیا می‌تابد. (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۱۳۷-۱۳۸) بدین‌سان، اشراق از سنخ «اضافه اشراقی»<sup>۵</sup> است.

### شش - اشراق و فیض

سهروردی اشراق نورهای سانح از عالم برین را مبنای قدرت انسانی و محور معرفت اشراقی او می‌کند: «آن‌گاه که اشراق‌های برین، پیوسته بر نفس‌ها [ی ناطقه انسانی] وارد آیند، ماده عالم، پیرو آنها می‌گردد و دعاهایشان در عالم برین شنیده می‌شوند ... نور سانح از عالم برین، اکسیر

قدرت و علم است» (همان، ص ۲۵۲). قدرت و علم در تفکر اشراقی سهروردی «فیض ذاتی» نور را تشکیل می‌دهند. او نور را فیاض بالذات می‌داند و چنین استدلال می‌کند: چیزی زنده است که علم و فعل داشته باشد. نور، هردو را دارد. علم نور، همان ادراک است و فعل نور، همان قدرت. نور با این دو ویژگی، فیاض بالذات است (همان، صص ۱۱۷ و ۱۹۵).

می‌توان نتیجه گرفت که فیض ذاتی نور در تفکر سهروردی در نهایت همان اشراق است؛ زیرا اشراق هم دارای کارکرد معرفتی (علم) است - چه اساساً ادراک، فعل نور است و نفس نیز که ادراک‌کننده است، به واسطه نوربودنش چنین است - و هم دارای کارکرد وجودی یا ایجاد (قدرت) است؛ چه نظام خلقت بر مبنای اشراق انوار است. بدین سان، عامل اشراق در آثار سهروردی هم در هنگام تبیین نظام وجودشناختی او، یعنی مراتب خلقت و ایجاد عوالم چهارگانه توسط نورالانوار، مشتمل بر: عالم نورهای چیره برین - اعم از نورهای طولی<sup>۶</sup> و عرضی<sup>۷</sup> - عالم نورهای تدبیرکننده یا نفوس - اعم از فلکی و زمینی -، عالم مُتَلِّ مَعْلُوق<sup>۸</sup> و عالم برزخی - یعنی مادی - تاریک - اعم از اجرام آسمانی و اجسام زمینی (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۲۳۲-۲۳۳) - و هم در هنگام تبیین نظام معرفتی او، مشتمل بر: معرفت الهی (ر.ک: همان، ص ۱۵۲-۱۵۳) و معرفت در نورهای چیره برین (ر.ک: همان، ص ۱۳۳) و معرفت انسانی - که موضوع نوشتار حاضر است - نقشی محوری ایفا می‌کند.

### هفت - اشراق و یقین

سهروردی حدّ نهایی یقین\* را نه در برهان، بلکه در مشاهده نورهای برین می‌داند؛ گرچه این مهم در غایب‌ترین معنای آن از طریق تجرید نفس از بدن یا خلع بدن از نفس امکان‌پذیر است. وی بیان می‌دارد که همه افراد دارای توان مشاهده و جداشدن از کالبد، مانند پیامبران و اساطین حکمت یونانی، ایرانی و هندی این نورها را در عالم انوار، بالعیان مشاهده و بر وجود آنها تصریح کرده‌اند. وی سپس درباره اعتبار و یقین‌آوری مشاهده عینی

\* سهروردی یقین را این‌گونه تعریف می‌کند: «یقین همانا باور به این است که شیء چنان است و اینکه تصور نمی‌شود که آن شیء، مطابق با امر فی‌نفسه [یا نفس‌الامر]، چنان نباشد» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۳).

و رصد روحانی، چنین استدلال می‌کند: «هرگاه رصد یک شخص یا دو شخص در امور فلکی معتبر باشد، چگونه گفتار اساطین حکمت و نبوت دربارهٔ چیزی که در ارساد روحانی خود مشاهده کرده‌اند، معتبر نباشد؟» (همان، ص ۱۵۶).

به نظر سهروردی مشاهدات نفس انسان هنگام عروج، یعنی در حالت انسلاخ شدید نفس از بدن و شواغل جسمانی، یقینی‌تر از ابصار چشم است:

گاه اصحاب عروج نفس، در حالت انسلاخ شدید [یعنی تجرید نفس] از بدن، مشاهدهٔ آشکاری را تجربه کرده‌اند که تمام‌تر از مشاهدهٔ چشم است و آنها در این هنگام یقین داشته‌اند که اموری که مشاهده کرده‌اند [از سنخ] نقش‌های [موجود در] برخی از قوای بدنی [یعنی صورت ذهنی آن امور] نیست؛ در حالی که مشاهدهٔ بدنی [یا ابصار] همچنان با نور تدبیرکننده [یعنی نفس ناطقهٔ انسانی] باقی مانده است (همان، ص ۲۱۳).

قطب‌الدین شیرازی توضیح می‌دهد اموری که توسط اهل عروج مشاهده می‌شوند، ذوات قدسی و قائم به ذاتی هستند که در محلّ و مکان و زمان وجود ندارند، بلکه متعالی و مجردند، و سهروردی بر بقای مشاهدهٔ بدنی یا ابصار در این حالت تأکید می‌کند تا گمان نرود که این امور شهودی، خیالی محض‌اند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۲).

سهروردی همچنین گاه از یقین به «برهان پروردگار»<sup>\*</sup> تعبیر می‌کند. او ابتدا به بیان باورهای خویش در گذشته می‌پردازد، هنگامی که از دیدگاه مشائیان دربارهٔ عقول ده‌گانه، انکار حکمت اشراقی و رد عالم نورها جانبداری می‌کرده است. وی تصریح می‌کند که اگر برهان پروردگار را ندیده بود، همچنان بر آن باورها اصرار می‌ورزید (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۱۵۶). برهان پروردگار چیست؟ شهرزوری پاسخ می‌دهد که برهان پروردگار چیزی غیر از برهان عقلی است و در واقع برهانی اشراقی و شهودی است. مراد از برهان پروردگار، همانا مشاهده و معاینهٔ نورهاست، آنگاه که نفس انسانی به مجاهدت و ریاضت فراوان پرداخته و از بدن و ارتباطات آن تجرد یافته و به نورهای برین پیوسته است (شهرزوری،

\* اشاره به آیه شریفه: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّآی بُرْهَانَ رَبِّهٖ...» (یوسف: ۲۴).

۱۳۷۲، ص ۳۹۲-۳۹۳).

### بخش دوم؛ اشراق و معرفت شهودی

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد، می‌توان در نظام معرفتی سهروردی، بدو اشراق را با معرفت شهودی هم‌ارز دانست. آشکار است که شهود و معرفت شهودی در تفکر او منحصر در علم حضوری\* است:

ادراک نیست مگر التفات نفس آن‌گاه که چیزی را با مشاهده [شهود] می‌بیند و مشاهده نیز مشاهده صورت کلی نیست، بلکه مشاهده یک صورت جزئی است. پس گزیری نیست از اینکه نفس دارای علم اشراقی حضوری است، علمی که به واسطه صورت نیست» (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ص ۴۸۵).

باید توجه داشت که شهود در تفکر اشراقی سهروردی دارای معانی، اقسام و مراتب چهارگانه‌ای است که عبارت‌اند از: شهود درونی، شهود حسی، شهود مثالی یا خیالی و شهود قلبی.<sup>۹</sup> آنچه اکنون در صدد آن‌ایم، ابتدا تبیین مراتب معرفت شهودی و سپس تعیین نسبت شهود و اشراق (نور) در این چهار مرتبه است:

#### یک- شهود درونی

این قسم شهود، همان خودآگاهی یا علم انسان به وجود و احوال درونی نفس خود، قوا و شئون آن و بدنش، بدون وساطت صورت ذهنی و به نحو حضوری است. سهروردی همانند دیگر حکمای اسلامی، خودآگاهی را از بدون وساطت صورت ذهنی می‌داند. او این بحث را در بیشتر آثارش مطرح کرده و به ویژه در **حکمة الإشراق** نسبت شهود درونی با نور را تبیین نموده است.

به باور سهروردی ادراک خود شیء توسط همان شیء همانا آشکاربودن آن شیء برای ذات خودش است. مبنای او در این بحث، هویت نوری نفس و برابری و هم‌ارزی نور با

\* علم حضوری، در مقابل علم حصولی یا صوری، یعنی علم مشروط به صورت ذهنی قرار دارد. حکمای مشائی نیز علم انسان به ذات خویش و شئون آن را بدون وساطت صورت ذهنی می‌دانسته‌اند، اما ظاهراً اصطلاح «علم حضوری» نخستین‌بار در حکمت اسلامی توسط سهروردی مطرح شده است.

آشکارگی و لذا با ادراک است. نور دارای یک ویژگی منحصر به فرد است و آن اینکه هرگاه مجرد از برزخ یا ماده فرض شود، نور لِنفسه خواهد بود؛ پس لازم می‌آید که آشکار لِنفسه باشد و این، همان ادراک ذات است، یعنی نور مجرد- و از جمله نفس- ادراک کننده ذات خود است و لذا علم نور مجرد به ذات خود زاید بر ذات خود نیست؛ اما چیزهای دیگر [غیر از نور] را نمی‌توان این‌گونه تصور کرد؛ چه مثلاً مزه هرگاه مجرد از ماده یا برزخ لحاظ شود، آشکار لِنفسه و لذا دارای ادراک یا ادراک ذات خود نخواهد بود، بلکه صرفاً مزه لِنفسه خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۵ج، ص ۱۱۵).

سهروردی بر آن است که هویت خودآگاهی، نور محض مجرد و هویت نور محض مجرد نیز خودآگاهی است. این حکم درباره هر نور مجردی صادق است:

آن که ذات خود را ادراک می‌کند، نور لِنفسه است و بر عکس [آن که نور لِنفسه است، ذات خود را ادراک می‌کند]، و چنانچه فرض بر این بود که نور عارضی نیز مجرد است [این نور عارضی نیز باید] فی نفسه و لِنفسه آشکار می‌بود و آنچه حقیقت آن، این است که فی نفسه و لِنفسه آشکار باشد، حقیقت آن همانا حقیقت نوری است که مجرد فرض شده است (همان، ص ۱۱۶).

صدرالمتألهین توضیح می‌دهد که ارسطو ادراک کردن و ادراک شدن را بر مدار وجود بنیاد نهاد و گفت که هر آنچه وجودش لِنفسه است، مدرک لِنفسه است و هر آنچه وجودش لغیره است، همین غیر است که آن چیز را ادراک می‌کند. پس هر موجودی که در ماده نباشد، معقول لذاته است و هر موجودی که در ماده باشد، معقول نخواهد بود، مگر پس از تجرید از ماده؛ اما سهروردی بر آن است که ادراک کردن و ادراک شدن بر مدار نور فی نفسه است (صدرالمتألهین، [بی تا]، ص ۲۹۷).

### دو- شهود حسی

منظور از این شهود، تجربه مستقیم انسان از اشیای خارجی و محسوسات است، بدون واسطه صورت ذهنی و به نحو حضوری، از طریق اضافه اشراقی. سهروردی ابصار یا دیدن اشیای خارجی (مبصرات) توسط انسان را از سنخ «ادراک حضوری شهودی اتصالی» و بی واسطه صورت می‌داند. اگرچه وی به حضوری بودن دیگر ادراکات حسی انسان- یعنی

ادراکات حاصل از بساوایی، چشایی، بویایی و شنوایی - تصریح نکرده است، لکن می‌توان این ادراکات را نیز ملحق به ابصار و همان حکم را در مورد آنها صادر کرد و این از لوازم دیدگاه اوست؛ اما آنچه مهم است، تعیین نسبت شهود حسی با نور است.

سهروردی استدلال می‌کند که ابصار به واسطه انطباع صورت شیء در جلدیّه و به واسطه بیرون‌شدن پرتو (شعاع) نور از چشم و برخورد آن با مبصرات<sup>۱۱</sup> نیست، بلکه از سنخ «علم اشراقی حضوری نفس به اشیا» است. عبارت سهروردی در این باره چنین است:

کسی که نه به انطباع شیخ و نه به بیرون‌شدن شعاع و خلاصه نه به داخل‌شدن چیزی در چشم و نه به بیرون‌شدن چیزی از چشم و نه به پذیرش تکلیف [هرگونه تغییر و تبدل] چشم التزام ندارد، لازم است اعتراف کند که ابصار عبارت است از صرف رویارویی [یا مقابله] شیء مستنیر [خواهان نور یا نورانی‌شده] با عضو بیننده [یعنی چشم]. بنابراین اشراق حضوری نفس بر آن شیء واقع می‌شود و نه جز این. در این صورت، به همه تقدیرات، التزام به علم اشراقی حضوری نفس [به اشیا خارجی] ضروری است (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ص ۴۸۶).

سهروردی با رد نظریه‌های رقیب در ابصار، فرایند ابصار را به نحو کاملاً اشراقی تبیین می‌کند. او بر این باور است که ابصار، چیزی جز این نیست که شیء مستنیر یا نورانی در پیش روی چشم دارای نور قرار گیرد. این نحوه رویارویی به نبود مانع و رادع میان بیننده و شیء مرئی بازمی‌گردد. پس در ابصار باید دو نور وجود داشته باشد: نور بیننده و نور شیء مرئی. هم چشم به واسطه و تحت اشراق نفس، دارای نور است و هم شیء خارجی مرئی. این شیء مرئی یا باید خود نورانی باشد، مانند خورشید و یا باید نوری از سوی یک مولد نور بر آن بتابد و آن را نورانی کند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۱۳۴-۱۳۵).

به نظر سهروردی اساساً ادراک حسی، و از جمله ابصار، از آن نفس به مثابه فاعل ادراک و ابصار است، نه حواس ظاهری و چشم (قوای نفس) به مثابه ابزار ادراک حسی و ابصار.

نفس است که نور محض مجرد و نور تدبیرکننده بدن یا - به تعبیر او - «نور اسپهبد»<sup>\*</sup> است و لذا نورانیت چشم به واسطه و تحت تأثیر نورانیت نفس است؛ یعنی نفس بالذات نورانی است و چشم بالعرض. او در این باره می نویسد:

همان گونه که همه حواس [ظاهری] به یک حس واحد که همانا حس مشترک است بازمی گردند، همه آنها [قوای نفس] در نور تدبیرکننده [یا نفس] به یک قوه واحد که همانا ذات نوری نفس است بازمی گردند، ذاتی که فیاض لذاته است و اگرچه در ابصار، رویارویی [شیء] با چشم شرط است، لکن آنچه در ابصار، بیننده است، نور اسپهبد [یا نفس] است (همان، ص ۲۱۳).

صدرالمتألهین دیدگاه سهروردی درباره ابصار را چنین جمع بندی می کند: در ابصار، شیء مرئی عیناً همان شیء خارجی و نه صورت شیء خارجی است؛ زیرا به واسطه شروط معتبر در ابصار، یک اضافه اشراقی با شیء خارجی برای نفس ایجاد می شود و نفس به مجرد این نسبت، آن شیء را به علم حضوری اشراقی ادراک می کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۵۳۰).

### سه - شهود مثالی یا خیالی

این قسم شهود به نحوی که از سوی سهروردی مطرح شده است، مشتمل است بر: مشاهده حقیقت صورت هایی که در آینه دیده می شوند، حقیقت صورت های خیالی، حقیقت صورت هایی که در خواب و رؤیا دیده می شوند، در عالم مثل معلق - یا به اختصار عالم مثال - و نیز ادراک شهودی صداها و بوهای افلاک، جملگی بدون نیاز به وساطت صورت ذهنی و به نحو حضوری، از طریق رفع حجاب و گاه اضافه اشراقی.

سهروردی بر خلاف دیدگاه های رقیب، جایگاه حقیقی صورت هایی را که در آینه و دیگر اشیای صیقلی دیده می شوند، در آینه نمی داند؛ همان طور که جایگاه حقیقی

<sup>\*</sup> قطب الدین شیرازی در توضیح «اسپهبد» بیان می دارد که این واژه در زبان پارسی پهلوی به معنای فرمانده سپاه است و وجه این نام گذاری نفس این است که نفس ناطقه فرمانده بدن و قوای آن و لذا اسپهبد آن است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۲).

صورت‌های خیالی و صورت‌های خواب و رؤیا را در قوه خیال انسان نمی‌داند. به باور او، جایگاه حقیقت همه این صورت‌ها در عالم مثال (عالم مثل معلق) است. این عالم، اقلیمی است بی‌مکان و بی‌محل که صورت‌های مزبور، در آن معلق‌اند. این صورت‌های مثالی معلق، مجردند، اگرچه آینه و قوه خیال که مظاهر آنهایند، مادی‌اند. وی این دیدگاه نوآورانه خود را چنین ترسیم می‌کند:

درباره صورت‌های آینه‌ها و صورت‌های خیالی، حق این است که آنها منطبع [در چیزی مانند آینه، تخیل انسان و جز آن] نیستند، بلکه کالدهای معلقی هستند که فاقد محل‌اند. گاه آن صورت‌ها دارای مظاهری [مانند آینه، تخیل و جز آن] هستند، اما در آنها نیستند. بنابراین آینه، مظهر صورت‌های آینه است، در حالی که آن صورت‌ها معلق‌اند، نه در مکانی و نه در محلی. نیز تخیل، مظهر صورت‌های خیال است، در حالی که آن صورت‌ها معلق‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۲۱۱-۲۱۲).

به نظر سهروردی اشراق نفس بر خیال، همانند اشراق نفس بر ابصار است و از سنخ علم حضوری است که بی‌نیاز از صورت است؛ یعنی نفس، صورت‌های مثالی معلق را در عالم مثال بدون وساطت صورت ذهنی و به نحو حضوری و از طریق رفع حجاب و گاه اضافه اشراقی ادراک می‌کند؛ همان‌گونه که در ابصار، اشیای مادی مرئی را بدون وساطت صورت ذهنی و به نحو حضوری از طریق اضافه اشراقی می‌بیند (همان، ص ۲۱۵).

به باور سهروردی دیدن «حقیقت» صورت‌های آینه‌ها و صورت‌های خیالی، نه «تصویر» آنها- که در آینه و قوه خیال به مثابه مظاهر آنها دیده می‌شوند- نیازمند رفع حجاب است. رویارویی که پیش‌تر به مثابه شرط ابصار مطرح شد، صرفاً شرط ابصار- یعنی دیدن حسی- است و نه شرط مشاهده به نحو مطلق؛ چه مثلاً مشاهده صورت‌های مثالی معلق با رویارویی میسر نمی‌شود؛ زیرا اساساً نمی‌توان با این حقیقت این صورت‌ها رویارویی شد و آنها را با چشم ظاهری دید؛ این صورت‌ها مجردند، بلکه مشاهده صورت‌های مثالی معلق نیازمند رفع حجاب است؛ یعنی انسان باید شواغل حسی و بدنی را که مهم‌ترین حجاب‌ها هستند، کاهش دهد یا بسیار ضعیف کند تا امکان مشاهده صورت‌های مثالی معلق فراهم



آید. بدین سان صورت‌های مثالی معلق را نمی‌توان دید، بلکه می‌توان شهود کرد (همان، ص ۲۳۴). می‌توان استنباط کرد که حتی دیدن «تصاویر» صورت‌های مثالی معلق در مظاهرشان، یعنی آینه و قوه خیال نیز نیازمند مرتبه‌ای - هرچند نازل - از رفع حجاب است؛ چه انسان صرفاً در آینه‌ای که شفاف و فاقد کدورت و حجاب است و نیز در خواب که فعالیت‌های حواسش کاهش می‌یابد و حجاب تاحدی از میان می‌رود، می‌تواند تصاویر صورت‌های مثالی معلق را ببیند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۲).

گذشته از دیدنی‌های مثالی، سهروردی از صداهای مثالی و بوییدنی‌های مثالی نیز سخن می‌گوید: افلاک دارای صداهایی هستند که نمی‌توان آنها را با حواس ظاهری درک کرد و با امور مادی و محسوس تعلیل نمود. صدا در عالم مادی و محسوس، مشروط به تموج هواست، اما شنیدن صدای افلاک با تموج هوا ناممکن است. از اینکه چیزی برای امری در یک موضع شرط باشد، لازم نمی‌آید که برای مثال آن امر نیز شرط باشد. افلاک دارای شنیدنی‌ای هستند که مشروط به گوش نیست و بوییدنی‌ای که مشروط به بینی نیست و این مطلب با قاعده اشراقی «امکان اشرف»<sup>۱۱</sup> اثبات می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج، ص ۲۴۱-۲۴۲). با توجه به این قاعده، شنیدنی محسوس دال بر وجود شنیدنی مثالی است و گوش ظاهری دال بر گوش مثالی و... سهروردی در تبیین نحوه ارتباط ادراکی انسان با افلاک و نفوس فلکی آنها، نسبت شهود مثالی یا خیالی را با اشراق و نور چنین توضیح می‌دهد:

نور مجرد [یا نفس] از آنجا که دارای حجم و جسمانی نیست، تصور نمی‌رود که میان او و نورهای تدبیرکننده [یا نفوس] فلکی، حجابی جز شاغل‌های برزخها [یا مادیات] وجود داشته باشد. حجاب نور اسپهبد [یا نفس]، شواغل حواس ظاهری و حواس باطنی است. پس هرگاه نور اسپهبد از حواس ظاهری و سستی حس باطنی رهایی یابد، به سوی نورهای اسپهبدی برزخ‌های برین [اجرام فلکی] رها می‌شود و از نقش‌های کائنات که در برزخ‌های برین هستند اطلاع می‌یابد؛ چه این نورها [نفوس فلکی] به جزئیات کائنات و لوازم حرکات آنها علم دارند (همان، ص ۲۳۶).

سهروردی عالم مثال را نیز دارای آوازهایی شگفت می‌داند که خیال انسان از حکایت

آنها ناتوان است. انسان، اما، تنها به وسیله تجرید یا خلع، یعنی جداسازی نفس از بدن می‌تواند این صداها را بشنود (همان، ص ۲۴۲-۲۴۳).

صدرالمتألهین در شرح دیدگاه سهروردی درباره خیال بیان می‌دارد که خیال چیزی نیست جز این‌که هر آنچه برای نفس تمثّل می‌یابد، دارای وجود غیرمادی دیگری است. وجود چنین امری برای نفس، نه از جهت ماده جسمانی و تاریک است و نه از جهت محض پذیرشِ نفس، بلکه نفس آن مثال را در عالم مثال که در میانه عالم محسوس و عالم معقول (یا عالم نورهای مجرد) جای دارد، مشاهده می‌کند. (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۳۳۶).

صدرالمتألهین در تبیین عالم مثال نزد سهروردی به افرادی اشاره می‌کند که صورت‌های مثالی را عرض‌هایی قائم بر قوه خیال می‌دانند؛ همان‌گونه که صورت‌های عقلی را عرض‌هایی قائم به قوه عاقله می‌پندارند. هردو دیدگاه بدین‌سان نادرست‌اند: حقایق جوهری در هر یک از عوالم سه‌گانه حسی، مثالی یا خیالی و عقلی موجودند و دارای صورت‌هایی در هر یک از این عوالم سه‌گانه‌اند. البته این حقایق جوهری در دو عالم خیالی و عقلی، مجردند و در عالم حسی، مادی. شأن عالم ماده، تجدد و ازمیان‌رفتن است، چه عالم نابودی و مرگ است؛ اما شأن عالم مجرد، بقا و ثبات است، چه عالم «قرار» است (همان، ص ۵۱۲). آشکار است که ادراک مربوط به هر عالم نیز به تناسب آن عالم متفاوت است.

#### چهار- شهود قلبی

مراد از این قسم شهود، همان کشف و مشاهده مستقیم حقایق مجرد و نورهای برین [و انوار الهی] به نحو حضوری و قلبی صرفاً از طریق رفع حجاب‌های مادی و جسمانی و حسی نفس توسط انسان سالک و عارف می‌باشد. با نظر به آثار سهروردی ملاحظه می‌شود که او به تبع عرفا و بر اساس تجارب شهودی شخصی خویش، این قسم شهود را به تفصیل تبیین نموده، آن را نتیجه دو عامل «تجرید نفس از بدن یا خلع بدن از نفس در اثر مجاهدت و ریاضت» و «تابش یا اشراق انوار الهی و نورهای برین بر نفس انسان» دانسته

است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۲-۳). عامل نخست، اشاره به این مطلب مهم دارد که هرچقدر سطح توان انسان در مجاهدت و ریاضت و در نتیجه در تجرید نفس یا خلع بدن بیشتر باشد، به همان اندازه بهره بیشتری از معرفت شهودی و طبعاً یقین می‌برد. نیز عامل دوم، شهود را مستقیماً با اشراق و نور پیوند می‌زند و بر خصوصیت کاملاً اشراقی آن تأکید می‌کند؛ بدین‌سان معرفت اشراقی، در غایی‌ترین معنای آن، عبارت است از شهود قلبی. این دو عامل همچنین با یکدیگر در ارتباط مستقیم‌اند؛ چه تجرید نفس و خلع بدن و مجاهدت و ریاضت سبب فراهم آمدن زمینه مساعد برای دریافت نورهای الهی و برین می‌گردد.

شهود قلبی به باور سهروردی دارای دو ویژگی مهم و منحصر به فرد است: اولاً برترین مرتبه معرفت انسان است؛ چه می‌تواند فکر و عقل انسان را هماهنگ و موافق با خود سازد: «اهل ریاضت آن‌گاه که علوم برایشان حاصل شود و در معلومات خودشان از مسبب‌الاسباب و مبدعات فروتر وی به تفکر لطیف پردازند ... فکرشان با قلبشان سازگار می‌شود» (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۱). ثانیاً یافته‌های شهودی، در عین حال که شخصی‌اند، استدلال‌پذیر و لذا انتقال‌پذیر نیز می‌باشند؛ یعنی انسان می‌تواند بر یافته‌های شهودی شخصی خویش، استدلال عقلی بیاورد و آنها را به افرادی که شایستگی دریافت آنها را دارند، منتقل نماید؛ اگرچه باید توجه داشت که شهود بر استدلال عقلی تقدم دارد: «نورهای چیره ... را اهل تجرید با جداشدن از جسم‌هایشان به دفعات بسیار مشاهده کرده‌اند، سپس برای [فهم] دیگران، بر آنها حجت آورده‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۶).

در پایان این بخش باید یادآوری کرد که اگرچه معرفت در تفکر اشراقی سهروردی یکسره حضوری و شهودی است، لکن تفاوتی میان مراتب چهارگانه معرفت شهودی وجود دارد: علم حضوری نفس به خود که همانا آشکارگی برای خود است، همان نحوه انبیت نوری نفس و عین ذات اوست؛ اما علم حضوری نفس به چیزهای دیگر و آشکارکردن آن چیزها برای خودش، صفتی است زاید بر ذات او:

نفس آشکار لِنفسه و بنفسه است و هیچ خصوصیتی همراه او نیست تا اینکه

آشکارگی یک حال [یا امر غیرذاتی یا عَرَضی] برای او باشد، بلکه او خود آشکار است و نه چیز دیگری. پس نفس نورِ لِنَفْسِه است و لذا نور محض است. اما مدرک‌بودن تو برای چیزهای دیگر، پیرو ذات توست و استعداد مدرک‌بودن [در این موارد] عَرَضی ذات توست (همان، ص ۱۱۳).

این «چیزهای دیگر» در عبارت فوق، عبارت‌اند از: اشیای مادی، امور مثالی یا خیالی و مجردات یا نورهای برین (و انوار الهی).

از عبارات سهروردی مجموعاً چنین برمی‌آید که علم نفس به خود، هیچ نیازی به برقراری اضافه اشراقی میان نفس و خودش ندارد؛ چه خود همواره نزد خود حاضر و برای خود آشکار است. علم نفس به اشیای مادی یا محسوسات از طریق اضافه اشراقی است؛ چه اشیای مادی، به باور سهروردی، فی‌نفسه تاریک‌اند و لذا نفس باید به‌ناچار با آنها اضافه اشراقی برقرار کند تا بتواند آنها را نورانی و سپس ادراک کند؛ علم نفس به امور مثالی یا خیالی یا همان مثل معلق، در مورد مثل معلق نورانی صرفاً نیازمند مرتبه‌ای از رفع حجاب - در نتیجه تهذیب نفس و دوری از ماده و محسوسات - و در مورد مثل معلق تاریک نیازمند برقراری اضافه اشراقی است؛\* اما علم نفس به مجردات یا نورهای برین [و انوار الهی] صرفاً از طریق رفع حجاب است، نه از طریق اضافه اشراقی؛ چه مجردات یا نورهای برین خود نورانی‌اند و نیازی نیست که نفس از طریق اضافه اشراقی بر آنها نور بتابد تا به ادراک آنها نائل شود.

### بخش سوم؛ صدرالمتألهین و نقد نظریه اشراق و معرفت شهودی

یک - صدرالمتألهین دیدگاه سهروردی درباره نور و مختصات آن و مراتب عالم انوار و

---

\* سهروردی مثل معلق را بر دو قسم نورانی و تاریک می‌داند. به این دو عبارت توجه کنید: «گاه این مثل معلق را نورهای تدبیرکننده [یا نفوس] فلکی می‌آفرینند تا مظهرهایی برای آنها باشند نزد برگزیدگان [انسان‌های سعادت‌مند]. آنچه را این تدبیرکنندگان می‌آفرینند، نورانی‌اند؛ «من در نفس تجربه‌های درستی دارم دال بر اینکه عوالم چهار تا هستند: نورهای چیره، نورهای تدبیرکننده، دو برزخی و صورت‌ها [مثل] معلق تاریک و نورانی» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵-ج، ص ۲۳۲-۲۳۳).

طرح شهود درونی و شهود قلبی را مجموعاً «خوب» و «استوار» توصیف می‌کند، اما اثبات نور سانح یا عارض برای نورهای مفارق را ناممکن می‌داند؛ چه این نورها مفارق از ماده و فاقد جهات پذیرش و استعدادند و لذا هیچ نوری نمی‌تواند بر آنها عارض شود (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۳۴۲). به باور وی، اشراق نور سانح از سوی نورالأنوار بر نور اقرب (یا نور اول) و اساساً از سوی هر نور برتری بر نور فروتر، از جهت قابلیت نورها مطلبی است ناموجه؛ چه جهت‌ها در عالم ابداع و در قلمرو مجردات جملگی فعلیت‌اند و قوه در آنجا راه ندارد (همان، ص ۳۴۴-۳۴۵).

دو- همچنین صدرالمتألهین بر دیدگاه سهروردی درباره شهود حسی و شهود مثالی یا خیالی، یعنی فرایند اشراقی ابصار، دیدن صورت‌های آینه و نیز مشاهده صورت‌های خیالی و صورت‌های خواب و رؤیا، چندین نقد را وارد می‌سازد:

۱. حصول چیزی برای چیز دیگر صرفاً آن‌گاه امکان‌پذیر است که میان آن دو چیز ارتباط علی و معلولی برقرار باشد و گرنه همه چیزها برای هر چیزی حصول خواهند داشت. پس آنچه فاعل یا قابل یا ماده و یا صورت چیزی نباشد، حصول آن هم برای آن چیز، ممتنع است. در بحث دیدن و آینه، اما، نفس نه فاعل جسم خارجی است و نه قابل آن؛ پس حصول آن جسم برای نفس محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۵۳۰-۵۳۱).

۲. اضافه اشراقی که دیدگاه سهروردی است، به‌طور کلی، در جایی تحقق می‌یابد که نسبت وجودی ادراکی به صورت علمی مجرد از ماده مطرح باشد، اما صورت خارجی جسم مادی اصلاً مجرد نیست. اینکه دیدن یا ابصار به واسطه حصول صورت مجرد برای نفس بر حسب نشئت ادراکی باشد، شایسته‌تر است که «اشراق» نام گیرد؛ زیرا نسبت آن صورت به نفس، نسبت امر صوری بی‌نیاز از ماده به فاعل مجرد آن است. آنچه مجردتر است، بیشتر شایسته پذیرش اشراق نور وجودی است (همان).

۳. هرگاه نزد سهروردی جایز باشد که دیدن یا ابصار صرفاً به واسطه نسبتی با امر خارجی در اثر رویارویی آن با چشم که به منزله آینه‌ای برای نفس است پدید آید، دیدن به واسطه رویارویی امر خارجی با سطح آینه که مقابل چشم است نیز می‌تواند پدید آید؛

در حالی که انسان در مورد آینه، امر خارجی را نمی‌بیند، بلکه در واقع سطح آینه را می‌بیند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۵۳۱).

۴. لازمه دیدگاه سهروردی در بحث ابصار این است که آن‌گاه که چند نفر لوچ، یک جسم واحد را می‌بینند، اولاً جسم مادی طبیعی بیش از یکبار ایجاد شود و ثانیاً در این اجسام، تداخل پدید آید. هر دو لازمه، باطل است. اگر پاسخ داده شود که صورت نخست در این عالم و صورت‌های دیگر در عالمی دیگر مانند عالم مثل معلق وجود دارد، چنین پاسخی بسیار دور از واقعیت است و بعید می‌نماید (همان، ص ۵۳۶).

۵. لازمه دیدگاه سهروردی در بحث صورت‌های آینه، این است که اگر آینه‌ها بسیار شوند یا شیشه آینه بشکند و به اجزای بسیار تبدیل شود، صورت‌های بسیار در عالم مثل معلق به یک‌باره ایجاد شوند و این نیز از واقعیت دور است (همان).

۶. وجود محسوس از آن جهت که محسوس است، برای نفس ادراک‌کننده همانا «وجود رابطی» و حضور آن «حضور جمعی ادراکی» است. بر خلاف دیدگاه سهروردی، انسان نمی‌تواند اشیای خارجی را به نحو حضوری ببیند؛ زیرا چیزی بذاته نزد نفس حاضر است که نفس با آن ارتباط روحانی داشته باشد، اما ماده جسمانی آمیخته با عدم‌ها و حجاب‌ها و تاریکی‌هاست. ماده، از ذات خودش غایب است و لذا برای غیرخودش نیز حضوری ندارد، مگر به واسطه صورت زاید بر خودش (صورت ذهنی). پس نفس در فرایند ابصار صرفاً می‌تواند جسم را به واسطه صورت ذهنی ادراک کند. تخیل نیز آن‌گونه که سهروردی معتقد است به همین شکل است. البته مادامی که نفس در عالم مادی است، ابصار نسبت به تخیل دارای وضوح شدیدتری است و نیازمندتر حضور ماده مخصوص و شرایط آن است، اما در عالم آخرت هیچ تفاوتی میان ابصار و تخیل وجود نخواهد داشت؛ زیرا در آنجا غیب تبدیل به شهود می‌شود (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۳۳۶).

۷. درباره دو نور مؤثر در ابصار، سهروردی اشتباه کرده است؛ زیرا آنچه بالذات دیده می‌شود، نور شیء خارجی نیست، بلکه این نور از شرایط و معدّات دنیوی نور بیننده یا نور بالذات است. در واقع، نور شیء خارجی است که با نور بیننده اتحاد می‌یابد و بینایی از

حالت بالقوه خارج می‌شود و به فعلیت می‌رسد؛ زیرا محسوس اعم از شیء خارجی و جز آن تقسیم می‌شود به محسوس بالقوه که همان صورت شیء خارجی یا همان نور خارجی است و محسوس بالفعل که برای نفس مُدرک، محسوس نیست، بلکه با نفس، متحد است. احساس (ادراک حسی) بر خلاف دیدگاه سهروردی، عبارت است از اینکه یک صورت نوری از ناحیه واهب‌الصور (عقل فعال) بر قوه‌ای از قوای نفس افزوده شود و بدین‌سان ادراک پدید آید. این صورت نوری همان محسوس بالفعل است (همان، ص ۳۳۷).

۸. بر خلاف دیدگاه سهروردی، صرف نبود حجاب میان بیننده و شیء مرئی برای ابصار کفایت نمی‌کند. ابصار و اساساً هرگونه ادراکی آن‌گاه تحقق می‌یابد که ادراک‌شده نزد ادراک‌کننده، حضور داشته باشد. چنین حضوری به دو شیوه ممکن است: یکی اتحاد یا عینیت، که درباره علم امر مجرد به ذاتش جاری می‌باشد و نه درباره دیدن اشیای خارجی و دیگری تعلق یا ارتباط علی و معلولی که در ابصار جریان دارد، اما سهروردی از آن غافل شده است. بنابراین آنچه واقعاً در فرایند ابصار دیده می‌شود، صورتی است که نفس به قوه بینایی انشا و افاضه می‌کند؛ صورتی که معلول نفس و در عین حال مطابق با شیء خارجی است. البته سهروردی نیز گاه اعتراف می‌کند که علم به غیر، ناگزیر نیازمند نوعی تسلط و چیرگی عالم بر معلوم است؛ چنان‌که درباره علت و معلول ملاحظه می‌شود (همان، ص ۳۵۸).

۹. دیدگاه‌ها درباره ابصار در سه قسم منحصر است: انطباع، بیرون‌شد پرتو (شعاع) و اضافه اشراقی. همه این دیدگاه‌ها ایرادهایی آشکار دارد. ابصار و اساساً هرگونه احساسی به واسطه انشای صورت حسی از سوی عالم ملکوت نفسانی امکان‌پذیر است؛ صورتی که مجرد از ماده - و نه مجرد از اضافه به ماده - است؛ صورتی که قائم به نفس است، چنان‌که شیء، قائم به فاعلش - و نه قائم به قابلش - می‌باشد. دیدگاه سهروردی مبنی بر اینکه صورت‌های آینه و صورت‌های خیالی یا صورت‌هایی که در خواب و رؤیا دیده می‌شوند، از عالم مثل معلق‌اند نیز دیدگاه سخیفی است؛ زیرا همان ایرادی که سهروردی در بحث ابصار بر نظریه انطباع وارد و آن را رد کرده است، در دیدگاه خودش نیز جاری است: او بر

آن است که انطباق صورت اجسام بزرگ در چشم و گنجایش آن در جلدیه که بسیار کوچک است، ناممکن است (برای ملاحظه ایراد سهروردی بر نظریه انطباق، ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ص ۴۸۶ و ۱۳۷۵ ج، ص ۱۰۰)؛ پس می‌توان گفت که قوه خیال نیز به مثابه یک حس باطنی همانند یک حس ظاهری مانند بینایی و چشم، کوچک است و گنجایش صورت امور خیالی بزرگ را ندارد (همان، ص ۴۵۴).

البته صدرالمتألهین ایراد سهروردی را نمی‌پذیرد و توضیح می‌دهد که بزرگی و کوچکی اشیای خارجی به نسبت چشم اساساً تابع بزرگی و کوچکی زاویه مخروطی است، هرچند نزدیکی در بزرگی و دوری در کوچکی این زاویه تأثیر دارد و در اینجا هیچ تفاوتی نمی‌کند که ما کدام‌یک از دیدگاه‌های موجود درباره ابصار و آینه را برگزیده‌ایم (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۵۳۳).

۱۰. سهروردی در این باور که صورت‌های خیالی در بخشی از مغز انسان انطباق نیافته‌اند، بر صواب است، لکن وی بر آن است که صورت‌های خیالی، مباین و متفاوت و یکسره بیرون از ذات نفس‌اند و تعلق به آن ندارند و فیضی از ناحیه آن دریافت نمی‌دارند و قائم به آن نیستند. این دیدگاه نادرست است. حقیقت این است که وجود صورت‌های خیالی از سوی نفس و برای نفس و به واسطه نفس و در نفس است؛ چه خدا نفس را از جهت ذات، صفت و فعل بر مثال خویش آفریده است. بدین جهت، فعل نفس، گاه عین تعقل است و گاه عین تخیل و گاه جز این دو و پیش‌تر از این دو؛ همان‌طور که مثلاً اراده و شوق پیش‌تر از نوشتن است (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۴۷۰). صورت‌های خیالی که انسان به یاد می‌آورد، در ذات، عالم و صقع نفس ادراک‌کننده انسان هستند، نه در عالمی دیگر؛ چه علت قریب حضور این صورت‌ها همانا فاعل آنهاست که خود نفس است (همان، ص ۴۶۶-۴۶۷).

۱۱. لازمه دیدگاه سهروردی درباره صورت‌های آینه این است که یک چیز واحد بتواند به واسطه وضعیت‌های مختلف آینه- یعنی اینکه آینه محدب باشد یا مقعر، راست باشد یا منحنی، یکی باشد یا چندتا- صورت‌های مختلف و بی‌شماری داشته باشد؛ در حالی که بعید



و بلکه ممتنع است که مثلاً «زید» که یک شخص واحد است، صورت‌های موجود بی‌شمار بر سبیل ابداع داشته باشد. ممکن است پاسخ داده شود که صورت‌های مختلف زید، در عالم مثل معلق، هنگام ایجاد انحای مختلف رویارویی زید با آینه، پدید آمده‌اند و هنگام زوال آن، نحوه رویارویی زید با آینه از میان رفته‌اند.

این پاسخ آشکارا باطل است، به‌ویژه آن‌گاه که سهروردی معتقد می‌شود ایجاد انحای مختلف رویارویی زید با آینه، سبب «آشکارشدن» این صورت‌هاست، نه سبب «وجود» این صورت‌ها. بدین سان معلوم می‌شود که وجود این صورت‌ها اساساً پیش از ایجاد انحای مختلف رویارویی زید با آینه است. حقیقت این است که صورت‌های آینه در خارج موجودند، لکن وجود آنها بالعرض است و نه وجود بالذات؛ همان‌گونه که ماهیت، مجعول بالعرض است و نه مجعول بالذات؛ ماهیت تابع وجودش است و وجود ماهیت است که موجود بالذات است (همان، ص ۴۷۰).

سه - صدر المتألهین بر دیدگاه سهروردی مبنی بر همانندی اشراق نفس بر خیال و اشراق نفس بر ابصار نیز دو نقد را وارد می‌کند:

۱. در تفکر اشراقی سهروردی، نفس، نور محض مجرد و نور جوهری و لذا بالذات نورانی است، اما اجسام نورانی مانند ستارگان و آتش بالذات نورانی نیستند، بلکه بالعرض نورانی‌اند؛ یعنی نور در آنها عارض بر جسم شده است. طبق این فرض می‌توان گفت که اشراق نفس در فرایند ابصار باید «ذات» اشیای مرئی را افاده کند و اشراق اجسام نورانی باید «آشکارگی» اشیای مرئی را. این مطلب، لازمه تفکر سهروردی است، اما او ملتزم به این گفته نبوده و لذا حکم کرده است که اشراق نفس بر چشم، آشکارگی اجسام مادی موجود در ماده‌های خارجی‌شان را برای نفس ایجاب می‌کند. این دیدگاه البته سست است؛ چه جسم خارجی که وجودش «برای» ماده خارجی‌اش است، می‌تواند سپس «برای» نفس هم موجود باشد؛ چراکه ادراک عبارت است از وجود مدرک «برای» مدرک، لیکن باید توجه داشت که جسم، واحد عددی است و دارای دو وجود مستقل؛ یعنی یک وجود خارجی و یک وجود نفسانی نیست (همان، ص ۴۷۴).

۲. تخیل و ابصار نزد سهروردی در این مطلب مشترک‌اند که متعلق ادراک در این دو عبارت است از صورت مجعول برای غیرنفس و موجود در عالم خاص خودش (بیرون از نفس). البته در تخیل، صورت موجود در عالم مثل معلق مطرح است و در ابصار، صورت شیء خارجی در عالم مادی. فرقی نمی‌کند که نفس، آن صورت بیرون از خودش - اعم از صورت خیالی موجود در عالم مثل معلق و صورت شیء موجود در عالم مادی - را ادراک کند یا ادراک نکند، بلکه نفس صرفاً دارای اضافه‌ای به آن صورت است؛ یعنی نفس با اضافه اشراقی خود آن صورت را به نحو حضوری ادراک می‌کند و لازم نیست این اضافه حتماً اضافه علی باشد، بلکه هر طور که می‌خواهد باشد.

این خلاصه دیدگاه سهروردی است و از این‌روست که وی حکم می‌کند که اشراق نفس بر خیال همانند اشراق نفس بر ابصار است؛ اما باید توجه داشت که یک صورت در عالم مثل معلق است و صورت دیگر در عالم مادی و لذا بهتر است بگوییم که اشراق نفس هم بر خیال و هم بر ابصار عبارت است از «انشای صورتی که وجودش عین وجود ادراکی نوری صوری بدون حجاب قشری مادی است. نهایت اینکه تخیل خواه به سبب «حصول» یا «ارتسام» صورت‌های خیالی باشد (دیدگاه مشائیان) و خواه به سبب «حضور» صورت‌های خیالی (دیدگاه اشراقیان)، آن‌گاه که نفس یک صورت خیالی را تخیل می‌کند، به واسطه یک صورت دیگر نیست، بلکه به واسطه ذات نفس است (همان).

### نتیجه‌گیری

دیدگاه سهروردی درباره اشراق و کارکرد معرفتی آن، به‌ویژه ناظر به معرفت شهودی و مراتب آن (درونی، حسی، مثالی یا خیالی و قلبی) و نقد جامع و دقیق صدرالمثالیین بر شهود حسی و شهود مثالی، در بخش‌های پیشین ملاحظه شد. گذشته از نقدهای صدرالمثالیین موارد زیر نیز قابل تأمل به نظر می‌رسند.

یک - معرفت شهودی بر مبنای اشراق در تفکر سهروردی - با توجه به آنچه پیش‌تر بیان

شد - به باور نگارنده مجموعاً دارای نقاط قوتی به شرح زیر است:

۱. سهروردی در مجموع برای نقد دیدگاه حکمای پیشین و ارائه تبیین شهودی

نوآورانه‌ای از فرایند معرفت انسانی و مراتب آن، به‌ویژه در ابصار و تخیل تلاشی درخور انجام می‌دهد و به نظریه‌پردازی در این عرصه می‌پردازد.

۲. معرفت شهودی مبتنی بر اشراق، به نحوی کاملاً منسجم از سوی سهروردی مطرح می‌شود. او در ارائه مباحث، به‌ویژه از حیث تناسب مدعاها با مبانی، یعنی طرح مدعای شهود درونی، شهود حسی، شهود مثالی و شهود قلبی بر مبنای اشراق و نور کاملاً کامیاب است.

۳. سهروردی با طرح معرفت شهودی، وصول به یقین - البته به مدد تأثیر عوامل غیر معرفتی مؤثر بر معرفت، یعنی تجرید یا خلع و آماده‌سازی نفس برای دریافت انوار الهی و برین - را ممکن دانسته، در نتیجه از شکاکیت و نسبی‌گرایی دور مانده است.

۴. سهروردی با طرح نظریه معرفت شهودی به‌صراحت شهود درونی (خودآگاهی) و شهود قلبی را از سنخ علم حضوری اشراقی دانسته است که بدون وساطت صورت ذهنی است و معلوم خود نزد عالم حاضر است. او در این دو مورد، از دشواره «مطابقت» - میان صورت ذهنی و واقعیت - عبور کرده، این دو مرتبه معرفت را مطابق لزوماً با واقع دانسته است. به نظر می‌رسد این نظریه می‌تواند زمینه‌ای مناسب را برای اثبات ارزش صدق تجربیات شخصی و مدعیات عرفانی فراهم آورد.

۵. مشاهدات و مکاشفات شخصی عرفا عمدتاً غیرقابل مفهوم‌سازی، غیرقابل استدلال عقلی و لذا غیرقابل انتقال به دیگران معرفی شده‌اند: سالک باید خود به شهود قلبی برسد. دیدگاه سهروردی درباره شهود قلبی، اما، تاحدی از این دیدگاه رایج، متمایز است. او - چنان‌که ملاحظه شد - به‌صراحت از امکان استدلال بر یافته‌های شهودی شخصی و لذا امکان انتقال آنها به دیگران (افراد شایسته) سخن می‌گوید. این، یک پیشرفت نسبت به کار عرفاست.

۶. هایدگر در وجود و زمان به بررسی نسبت فهم و وجود می‌پردازد. حاصل بحث وی است که فهم در واقع عبارت است از یک شیوه بنیادین وجود انسان - یا به تعبیر او، «دازاین». فهم اولاً «وجودی» و سپس «شناختی» است. فهم وجودی، فهم اولیه و بنیادین

است. فهم وجودی دقیقاً سطح و مرتبه‌ای از وجود انسان و در ارتباط تنگاتنگ با آن است. فهم شناختی (یا فهم مقولی یا فهم گزاره‌ای) به مثابه یک نوع ممکن از شناخت، مشتق از فهم وجودی و فرع بر آن است (Heidegger, 1962, p.182). بدین‌سان، به باور هایدگر هرچقدر وجود انسان به جهان «گشوده» تر باشد، از فهم اصیل‌تری برخوردار است. ضمن اذعان به تفاوت شرایط و مقتضیات فکری فلسفی و اختلاف دیدگاه‌های هایدگر و سهروردی، می‌توان ضمن مقایسه، نتیجه گرفت: شهود قلبی نیز در تفکر سهروردی - با بهره‌گیری از تأثیر عوامل غیرمعرفتی مؤثر بر معرفت - دقیقاً با ساحت وجودی انسان در ارتباط مستقیم است؛ زیرا هرچقدر سطح توان انسان در مجاهدت و ریاضت و تجرید یا خلع بیشتر باشد، به همان اندازه به جایگاه وجودی رشدیافته‌تری می‌رسد و در نتیجه بهره بیشتری از شهود قلبی مبتنی بر اشراق و طبعاً یقین می‌برد و این یک پیشرفت نسبت به کار حکمای مشائی است. البته آشکار است که عوامل غیرمعرفتی مؤثر بر معرفت در تفکر سهروردی - مانند ریاضت و دوری از اشتغال مادی به منظور تجرید یا خلع و آماده‌سازی نفس برای دریافت انوار الهی و برین - متفاوت از عناصر مؤثر در معرفت در تفکر هایدگر - مانند گشودگی و... - است.

دو - در مقام نقد دیدگاه سهروردی درباره معرفت شهودی، مجموعاً می‌توان گفت که نظریات وی در بحث اشراق و کارکرد معرفتی آن در شهود درونی و شهود قلبی درست و قابل پذیرش است. شهود درونی یا خودآگاهی، مورد تأیید غالب فلاسفه مطرح و عرفای اسلامی است. از این گذشته، در تجربه عادی نیز آن‌گاه که انسان به ذات خود رجوع یا التفات می‌کند، آن را نزد خود حاضر می‌یابد و مستقیماً و بدون وساطت صورت ذهنی با آن مواجه می‌شود. شهود قلبی نیز به معنای مشاهده بی‌واسطه و حضوری حقایق مجرد توسط انسان سالک و عارف ابتدا از سوی عرفا مطرح شده است و سهروردی نیز به تبع آنها و بر اساس تجارب شهودی شخصی خود، آن را تأیید کرده است.

سه - اما دیدگاه سهروردی درباره شهود حسی و شهود مثالی یا خیالی - به شرحی که گذشت - به باور نگارنده دچار نقاط ضعفی به شرح زیر می‌باشد:

۱. بدون هیچ‌گونه استدلال پیچیده‌ای، انسان در فرایند ابصار به‌وضوح ملاحظه می‌کند که اشیای مادی مرئی نزد وی هیچ حضوری ندارند، بلکه در عالم خارج تحقق دارند و صرفاً صورت ذهنی آنها از راه چشم در ذهن یا نفس وی حصول و ارتسام می‌یابد و همین صورت ذهنی است که نزد او حاضر است. بدین‌سان انسان نه می‌تواند و نه نیاز است که میان خود و اشیاء مادی مرئی هیچ‌گونه اضافه اشراقی برقرار و آنها را نزد خود حاضر سازد. این مطلب دربارهٔ دیگر مدرکات حواس ظاهری هم جاری است؛ چنان‌که سهروردی اساساً هیچ تصریحی به حضوری بودن مدرکات آنها ندارد، اگرچه می‌توان این برداشت را از لوازم دیدگاه وی در ابصار دانست. اما باید گفت که در فرایند ادراک حسی، علم انسان به شیء خارجی یا معلوم بالعرض صرفاً حصولی است و نمی‌توان آن را حضوری دانست؛ چه همواره با وساطت صورت ذهنی است، اما علم انسان به صورت ذهنی شیء خارجی که از راه حواس اکنون در ذهن یا نفس حاضر شده است یا همان معلوم بالذات قطعاً حضوری است؛ چه بدون وساطت صورت ذهنی دیگری است، وگرنه کار به تسلسل می‌کشد.

۲. چنان‌که ملاحظه شد، سهروردی علم حضوری را بی‌نیاز از «مطابقت» و طبعاً مصون از خطا می‌داند؛ چه خطا آن‌گاه رخ می‌دهد که در مطابقت صورت ذهنی (معلوم بالذات) با شیء خارجی (معلوم بالعرض) ایراد و نقصی وجود داشته باشد. اگر ابصار آن‌گونه که سهروردی معتقد است، از سنخ ادراک حضوری است و شیء خارجی بی‌واسطه صورت ذهنی نزد نفس حاضر است، پس سبب خطاهایی که گاه در دیدن برخی از محسوسات پدید می‌آیند چیست؟ مثلاً چوبی صاف که قسمتی از آن در آب فرورفته است، کج دیده می‌شود. اگر خود این چوب در فرایند ابصار واقعاً نزد نفس حاضر باشد، قاعدتاً نباید کج دیده شود. این مطلب نیز تبیین روشنی در آثار سهروردی ندارد.

۳. از قول برخی از متفکران اسلامی معاصر نقل شده است که سهروردی از آنجا که جایگاه وجودی رشدیافته‌ای داشته است، می‌توانسته است محسوسات را به نحو حضوری ببیند (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱). پاسخ این است که اگرچه تردیدی در جایگاه وجودی

رشدیافته سهروردی نیست و نیز مسلم است که او جایگاه وجودی رشدیافته را در شهود مثالی یا خیالی و شهود قلبی شرط دانسته است، لکن از عبارات او چنین برمی‌آید که جایگاه وجودی رشدیافته را در ابصار- یا به تعبیر عام‌تر، شهود حسی- شرط نکرده است. تنها عبارتی که ممکن است انسان را به این برداشت سوق دهد، این تصریح اوست که اگر انسان همان‌گونه که بر بدنش چیرگی دارد، بر غیربدنش، یعنی بر اشیای خارجی و محسوس نیز چیرگی می‌داشت، می‌توانست آنها را همانند ذاتش، قوایش، صورت‌های حاصل در قوایش (صورت‌های ذهنی) و بدنش بدون نیاز به صورت ذهنی و یکسره به نحو حضوری ادراک کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱)؛ اما این تصریح نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ چه او در آثارش عملاً می‌کوشد تبیینی از فرایند طبیعی یا عادی ابصار ارائه دهد؛ یعنی ابصار آن‌گونه که برای هر فرد عادی رخ می‌دهد و نه صرفاً برای فرد خاصی که بر غیربدنش چیرگی دارد. این مطلب از آنجا فهمیده می‌شود که سهروردی ابتدا نظریه‌های مطرح در فرایند طبیعی یا عادی ابصار- مانند انطباع، بیرون‌شد پرتو از چشم و... را رد می‌کند و سپس نظریه خویش را عرضه می‌دارد.

۴. نمی‌توان انکار کرد که عالم مثل معلق در تفکر سهروردی برای خود وی بسیار راه‌گشاست؛ زیرا دارای کارکردهای غیرمعرفتی فراوانی می‌باشد که وی را در توجیه بسیاری از مسائل غامض فکری، فلسفی و حتی دینی مدد می‌رساند.<sup>۱۲</sup> مهم‌ترین کارکرد وجودشناختی این عالم برای سهروردی، توضیح ربط امور مادی (عالم محسوس) به مجرد (عالم معقول) است؛ چه این عالم به مثابه واسطه میان ماده و مجردات عقلی عمل می‌کند و بدین‌سان این دو قلمرو ناهم‌سنخ و ناهمگون را به یکدیگر نزدیک می‌سازد و خلأ موجود میان این دو را تا حد زیادی پوشش می‌دهد؛ لکن دست‌کم کارکرد معرفتی آن در شهود مثالی محل نقد است؛ چه می‌توان ایراد کرد که انعکاس صورت‌های مثالی یا خیالی (و از جمله صورت‌های خواب و رؤیا)- که حقیقتشان به باور سهروردی در عالم مثل معلق موجود است- در مظاهرشان، یعنی آینه و قوه خیال، نیازمند توجیه قوی و گاه یک یا چند جهت کافی یا مرجح است. در واقع پرسش اینجاست که تصویری را که در آینه دیده شده

است، چرا باید به عالم مثل معلق نسبت داد و اگر اساساً چنین نسبتی وجود داشته باشد، چگونه می‌توان آن‌را به گونه‌ای دقیق تبیین کرد. نیز چرا انسان مثلاً در خیال و خواب، فلان تصویر را می‌بیند و نه تصویری دیگر را و این تصویر بر تصاویر دیگر چه ترجیحی داشته است که در خیال و خواب دیده شده است. با دقت در آثار سهروردی ملاحظه می‌شود که وی علی‌رغم تلاش جدی نتوانسته است، تبیین دقیقی از این مسئله ارائه دهد.

۵. *ارسطو در مابعدالطبیعه* به نقد نظریهٔ مثل می‌پردازد. به باور وی، *افلاطون* با طرح این نظریه و در جست‌وجوی علل موجودات محسوس، موجودات دیگری - مثل معقول - را بر موجودات محسوس افزود و بدین‌سان عدد موجودات عالم را دوبرابر کرد و این کار به این می‌ماند که کسی بخواهد چیزهایی را بشمارد، اما تصور کند که چون این چیزها معدودند، نمی‌تواند آنها را بشمارد و لذا باید بر تعدادشان بیفزاید و سپس آنها را بشمارد! (Aristotle, 1984, p.1565).

احتمالاً به باور *ارسطو*، نظریهٔ *افلاطون* تبیین عالم را دشوارتر می‌سازد و ربط محسوس به معقول را به مثابهٔ یک مشکل جدید پیش می‌کشد، بدون اینکه تبیین موجه و خردپسندی از آن ارائه دهد. اما اگر این نقد *ارسطو* بر *افلاطون* وارد باشد، به طریق اولی بر سهروردی نیز وارد است؛ چه او گذشته از محسوسات، با طرح مثل معلق، در عین پذیرش مثل افلاطونی\* عملاً عدد موجودات عالم را سه‌برابر کرد و لذا تبیین عالم را بازهم دشوارتر کرد. در واقع مشکل جدید سهروردی ربط اشیای محسوس به مثل معلق و نیز ربط مثل معلق به مثل افلاطونی است. سهروردی، اما تبیین موجه و خردپسندی از این مسئله ارائه نمی‌دهد.

۶. سهروردی عالم مثل معلق را بر اساس قاعدهٔ امکان اشرف اثبات می‌کند. او طبق این قاعده اظهار نظر می‌کند که میان نورالانوار (واجب‌الوجود) و عالم محسوس (ممکن‌الوجود

---

\* چنان‌که پیش‌تر بیان شد، مثل افلاطونی در تفکر سهروردی معادل با نورهای عرضی است (برای ملاحظه دیدگاه سهروردی دربارهٔ مثل افلاطونی و تفاوت آنها با مثل معلق، ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۵ و ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۳۱).

پست‌تر) باید عالم نورهای مجرد برین (ممکن‌الوجود شریف‌تر) و عالم صورت‌های مثالی معلق (ممکن‌الوجود شریف) واسطه باشند؛ اما با فرض صحت این قاعده می‌توان ایراد کرد که لازمه این قاعده، ایجاد عالم مثل معلق نیست؛ یعنی درست است که در ایجاد عالم باید وسایطی شریف‌تر میان واجب‌الوجود و محسوسات وجود داشته باشند، اما این وسایط می‌توانند همان مجردات (عقول و نفوس کلی) در حکمت مشائی باشند و نه لزوماً صورت‌های مثالی معلق. بنابراین کافی است بگوییم که موجودات محسوس دارای علل مجردند و نیازی نیست بر مجردات که در حکمت اسلامی از سنخ عقول و نفوس کلی‌اند، مثل معلق را نیز بیفزاییم.

۷. نحوه ایجاد صورت‌های مثالی معلق در آثار سهروردی تبیین روشنی ندارد. تنها عبارتی که وی در آن می‌کوشد تبیینی از مسئله یادشده ارائه دهد، این است: «گاه این مثل معلق را نورهای تدبیرکننده [یا نفوس] فلکی می‌آفرینند تا مظهرهایی برای آنها باشند نزد برگزیدگان [انسان‌های سعادت‌مند]. آنچه را این تدبیرکنندگان می‌آفرینند، نورانی‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۲۳۲-۲۳۳)؛ لکن باید توجه داشت که اولاً در این عبارت، از واژه «گاه» استفاده شده است و لذا نمی‌توان ایجاد مثل معلق را همواره و یکسره به نفوس فلکی نسبت داد؛ ثانیاً او قبلاً تصریح می‌کند که مثل معلق تاریک هم وجود دارند، (همان، ص ۲۳۲). بنابراین می‌توان احتمال داد که به نظر سهروردی صرفاً ایجاد مثل معلق نورانی بر عهده نفوس آسمانی است، اما در این صورت نحوه ایجاد مثل تاریک همچنان تبیین‌ناشده باقی می‌ماند.

۸. نقش معرفتی افلاک در شهود خیالی و مثالی در تفکر سهروردی ناگزیر باید دارای سه پیش‌فرض باشد: افلاک و نفوس فلکی، اولاً وجود دارند، ثانیاً داده‌های معرفتی خاصی دارند و ثالثاً می‌توانند این داده‌های معرفتی را به انسان مهذب و سالک منتقل کنند. آشکار است که این فرض‌ها جملگی نیاز به اثبات و استدلال دارند و به صرف ادعای شخصی نمی‌توان آنها را پذیرفت. اگرچه فلاسفه اسلامی بر مبنای علم نجوم و هیأت قدیم، ادله‌ای



بر فرض نخست و تا حدی بر فرض دوم اقامه کرده‌اند،<sup>۱۳</sup> اما به نظر می‌رسد دست‌کم فرض سوم - که ظاهراً ویژه سهروردی است - در فلسفه او تبیین‌ناشده باقی مانده است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. تعبیر «شرقی» و «مشرقی» در آثار ابن‌سینا نیز به‌ندرت دیده می‌شود؛ برای نمونه، وی در بخش منطق کتاب الشفاء اشاره به کتابی از خودش می‌کند که حاوی «فلسفه بر مبنای طبع» و «رای درست» است که در آن، جانب سایر فلاسفه - یعنی فلاسفه مشائی - رعایت نشده است و درباره فلسفه مشرقی است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۰). کتاب مورد اشاره ابن‌سینا احتمالاً **حکمة المشرقین** نام داشته است که متأسفانه تنها بخش منطق آن باقی مانده و **منطق المشرقین** نام گرفته است. وی در مقدمه این کتاب نیز به‌اجمال و گاه با ابهام از فلسفه مشرقی سخن می‌گوید (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۲-۴). سهروردی در **حکمة الإشراق** در مواردی چند به پیروی از اصطلاح‌شناسی ابن‌سینا از حکمت اشراق به «حکمت مشرقی» و از حکمای اشراقی به «مشرقیون» تعبیر می‌کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۲۱۷ و ۲۲۱).

۲. سهروردی دو سنت غربی و شرقی، به‌ویژه یونانی و ایرانی را به هم نزدیک و حتی گاه بر هم منطبق می‌سازد. **قطب‌الدین شیرازی** و **شهرزوری** برای حکمت اشراقی دو معنای احتمالی را در نظر می‌گیرند: یکی، حکمت مبتنی بر اشراق و دیگری، حکمت مشرقیان یا همان پارسیان. هردو، حکمای یونان - به‌جز **ارسطو** و پیروانش - را حکیم اشراقی به معنای نخست می‌دانند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۱ / شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۶). این دو شارح برآن‌اند که یونانیان و ایرانیان در اصل، موافق یکدیگرند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۷ / شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۳).

۳. مراد از «حکمت خسروانی» حکمت ایران باستان است. سهروردی چندین‌بار از این واژه استفاده می‌کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵ الف، صص ۴۶۶، ۴۹۳ و ۵۰۳). اشراق در تفکر سهروردی دارای مایه‌های عمیق تفکر ایرانی است و لذا حکمت ایران باستان یا حکمت خسروانی همواره به عنوان یکی از منابع مهم حکمت اشراق مطرح بوده است. سهروردی حکمت پارسیان را حکمت نوری شریفی می‌داند که **افلاطون** و برخی دیگر از حکمای غیرایرانی نیز بدان شیوه بوده‌اند و وی آن را در **حکمة الإشراق** دوباره زنده کرده است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸).

۴. به نظر می‌رسد حکمای اشراقی به دو معنا قابل بررسی و مطالعه‌اند: معنای عام و معنای خاص. حکمای اشراقی به معنای عام، دایره‌ای وسیع از فیلسوفان اسلامی را دربر می‌گیرند که دارای تمایلات اشراقی و عرفانی‌اند؛ بدین معنای علامه **حلی**، **خواجه نصیرالدین طوسی**، **جلال‌الدین محمد دوانی**، **اثیرالدین ابهری**، **غیاث‌الدین منصور دشتکی**، **میرداماد** (و حکمت یمانی‌اش)، **میرفندرسکی**، **مکامحسن فیض کاشانی**، **مکامعبدالرزاق لاهیجی**، **سیدمیرشریف جرجانی**، **محمدعلی حزین لاهیجی** و... جملگی اشراقی‌اند؛ چنان‌که

بسیاری از مباحث حکمت متعالیه صدرالمتألهین و فلاسفه صدرایی و نوصدرایی را می‌توان در ذیل حکمت اشراق تعریف کرد. اما حکمای اشراقی به معنای خاص تنها شامل سهروردی و پیروان وی می‌شوند. به این معنای خاص، حکمای اشراقی عبارت‌اند از: ابتدا سهروردی و سپس دیگر حکمایی که به پیروی از وی در فلسفه و معرفت‌شناسی خویش روش و مکتب اشراقی را برگزیده، بحث نور و اشراق را مبنای کار خود قرار داده‌اند و عمدتاً از شارحان آثار سهروردی‌اند؛ حکمایی مانند شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی، ابن‌کَمُونه، ودود تبریزی، نظام‌الدین احمد بن الهروی، اسماعیل بن محمد ریزی و... در نوشتار حاضر، حکمای اشراقی به معنای خاص مورد نظرند.

۵. اضافه اشراقی بدین معناست که در فرایند اشراق، نور افاضه شده هیچ‌گاه از منبع نور جدا نمی‌شود و فقط بدان وابسته است و نه به آنچه نور به آن رسیده یا نور را دریافت داشته است. اشراق بدین‌سان پیوسته است و هیچ‌گاه قطع نمی‌شود، اگرچه دریافت آن، نیازمند قابلیت است. در مقابل اضافه اشراقی، «اضافه مقولی» قرار دارد؛ مانند پدری بودن (أبوت) که آن‌گاه تحقق می‌یابد که فرزندی وجود داشته باشد و لذا همواره نیازمند دو طرف (پدر و فرزند) است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۱-۷۲).

۶. در تفکر سهروردی نورهای طولی برابر با عقول کلی‌مثنیان است. سهروردی نظام آفرینش را بر مبنای نور و اشراق پایه‌ریزی و به‌صراحت عقول کلی را برابر با نورهای چیره لحاظ می‌کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۹۵-۹۶). وی در کلمة التصوف توضیح می‌دهد: عقول صادره از واجب‌الوجود را حکما «عقول» می‌نامند؛ اما در زبان متصوفه و شریعت، آنها را نور می‌خوانند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۶). تبیین تفصیلی سلسله طولی نورها و چگونگی صدور کثرت از وحدت و نقد بسیار مهم سهروردی بر دیدگاه حکمای مشاء، به‌ویژه بر تعداد عقول - که او آنها را بسیار بیشتر از ده تا می‌داند، مربوط به مبحث نظام خلقت و لذا بحثی وجودشناختی و بیرون از موضوع نوشتار حاضر است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸-۱۴۸).

۷. در تفکر سهروردی و دیگر حکمای اشراقی، نورهای عرضی یا نورهای متکافئه یا ارباب انواع و اصنام نیز برابر عقول در نظر گرفته شده‌اند. البته عقل عرضی در تفکر مشائی جایی ندارد و خاص حکمای اشراقی است. نورهای عرضی به نظر سهروردی برابر با مثل افلاطونی است. تبیین تفصیلی چگونگی و ویژگی‌های نورهای عرضی و نقد بسیار مهم سهروردی بر دیدگاه حکمای مشاء در این‌باره به ویژه در بحث «عنایت»، مربوط به مبحث نظام خلقت و لذا بحثی وجودشناختی و بیرون از موضوع نوشتار حاضر است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: همان، صص ۱۴۳-۱۴۵، ۱۶۱-۱۵۸ و ۱۶۵).

۸. مثل معلق در تفکر سهروردی غیر از مثل افلاطونی است (ر.ک: همان، ص ۲۳۰-۲۳۱). سهروردی عمدتاً از عالم مثل معلق تعبیر به «عالم مثالی و خیالی» یا اختصاراً عالم مثال می‌کند. وی گاه این عالم را «عالم اشباح مجرد» و به‌ویژه «اقلیم هشتم» می‌خواند. به باور وی وادی‌های جابلقا، جابرسا و هورقلیا در اقلیم هشتم جای

دارند (ر.ک: همان، ص ۲۵۴). سهروردی توضیح می‌دهد که اقلیم هشتم در برابر هفت اقلیم عالم زمینی وضع شده است و جابلقا و جابرصا که کم‌نور یا تاریک است، مربوط به قلمرو «عناصر» عالم مثال و هورقلیا که نورانی است، مربوط به قلمرو «افلاک» عالم مثال است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۵۹۴). حکمای اسلامی بعدی، این عالم را «خیال منفصل» نام نهاده‌اند، در مقابل قوه خیال انسان که خیال متصل است.

۹. شهود مثالی یا خیالی را برخی از متفکران به شهود قلبی ملحق کرده‌اند، لکن در نوشتار حاضر به جهت اهمیتی که سهروردی برای شهود مثالی قائل است، این دو را از یکدیگر تفکیک کردم. گذشته از این موارد، شهود عقلی و شهود روحی نیز مطرح شده‌اند: مراد از شهود عقلی، امکان ادراک معقولات تصویری و تصدیقی، به نحو حضوری، یعنی بدون نیاز به تلاش ذهنی و استدلال عقلی است که سهروردی در آثارش به این نحوه شهود اشاره نکرده و متعرض آن نشده است. شهود روحی نیز صرفاً ویژه عرفاست و بالاتر از شهود قلبی است و قسمی حالت اندماجی است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۶۸-۶۹).

۱۰. اجمالاً طبق نظریه انطباق، در فرایند ابصار، صورت اشیای خارجی در جلدیة چشم نقش می‌بندد و از آنجا به حس مشترک می‌رود و در آنجا نفس ناطقه آن را می‌بیند. مراد از نظریه بیرون‌شد پرتو، این است که نوری مخروطی شکل از چشم خارج می‌شود که رأس آن در چشم و قاعده آن روی شیء خارجی است و به واسطه این نور است که چشم می‌تواند شیء خارجی را ببیند. قطب‌الدین شیرازی نظریه نخست را از آن معلم اول (ارسطو) و مشائیان متقدم و متأخر و نظریه دوم را از آن ارباب علوم ریاضی و به ویژه اصحاب علم مناظر می‌داند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۰-۲۶۰).

۱۱. طبق قاعده امکان اشرف، هرگاه ممکن‌الوجود پست‌تر وجود داشته باشد، ضروری است که ابتدا ممکن‌الوجود شریف‌تر به وجود آمده باشد. سهروردی این قاعده را قاعده‌ای اشراقی می‌داند و در مواضع مختلف از آن بهره می‌گیرد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۹-۲۲۰ و ۱۳۷۵ الف، ص ۴۳۴-۴۳۵ و ۱۳۷۵ ج، ص ۱۵۴). قطب‌الدین شیرازی این قاعده را فرع اصل «الواحد» دانسته است. طبق اصل الواحد، از علت واحد- از همه جهات- جز معلول واحد صادر نمی‌شود. پس نورالأنوار به عنوان علت واحد، نباید مستقیماً ممکنات (مادی) پست‌تر را ایجاد کرده باشد، بلکه باید وسایط (مجرد) شریف‌تر ابتدا آفریده شده باشند تا ایجاد ممکنات پست‌تر امکان‌پذیر شود (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۲-۲۵۳).

۱۲. از جمله کارکردهای غیرمعرفتی عالم مثل معلق در تفکر سهروردی عبارت‌اند از: پیوستن نفوس انسان‌ها پس از جدایی از بدن به آن و به طور کلی عالم برزخ، قیامت و حشر و برانگیخته‌شدن جسد انسان‌ها و اشباح ربانی و عوالم بهشت و دوزخ، تحقق وعده‌ها و وعیدهای پیامبران و اولیا، توجیه معجزات و کرامات پیامبران و اولیا، توجیه پدیدآمدن طبقه‌ای از فرشتگان از برخی از نفوس انسان‌های متوسط در علم و عمل و دارای اشباح نوری، توجیه وجود فرشتگان و صورت‌هایی که در عالم مادی از اجنه و شیاطین دیده می‌شوند، توجیه سحر و جادو و تفسیر تعدادی از آیات قرآن و روایات، مانند تجلی خدا بر کوه طور و

دیدن آن توسط حضرت موسی<sup>(ع)</sup>، تمثّل جبرئیل<sup>(ع)</sup> در قالب بشر بر مریم<sup>(س)</sup>، تمثّل جبرئیل<sup>(ع)</sup> در قالب دحیّه کلبی و گفت‌وگو با پیامبر اعظم<sup>(ص)</sup> و... (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۴۴).

۱۳. وجود افلاک، نتیجه منطقی - و نه لزوماً واقعی - فرض وجود سیارگان هفت‌گانه است که از مسلمات هیأت بطلمیوسی است. بر این مبنا، افلاکِ نه‌گانه (هفت فلک برای سیارگان هفت‌گانه، یک فلک دیگر برای ثوابت یا ستارگان، و یک فلک دیگر که خالی است به نام فلک الأفلاک) نیز وضع شدند؛ چنان‌که اعتقاد به وجود نفوس فلکی نیز ناشی از یافته‌های طبیعیات و نجوم قدیم است که در آنها حرکت مستدیر (دایره‌وار) که ویژه اجرام آسمانی است، بر خلاف حرکت مستقیم که ویژه اجسام زمینی است، کامل‌ترین نوع حرکت فرض می‌شده است؛ حرکتی که به هیچ‌روی از ماده مرده و ناآگاه بر نمی‌آید، بلکه وجود نفس یا جان زنده و خودآگاه را پیش‌فرض داشته است. بنابراین، وجود نُه فلک نیازمند وجود نُه نفس فلکی فرض می‌شده است.

### منابع و مأخذ

۱. ابن‌هروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد؛ **انواریه**: ترجمه و شرح حکمة‌الاشراق سهروردی؛ مقدمه حسین ضیائی؛ چ دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۲. ابن‌سینا، ابوعلی حسین‌بن‌عبدالله؛ **الشفاء - المنطق**؛ تحقیق سعید زاید و دیگران؛ چ اول، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. —؛ **منطق‌المشرقیین**؛ چ دوم، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی، ۱۴۰۵ق.
۴. خسروپناه، عبدالحسین؛ «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن»؛ **ذهن**، ش ۱۵-۱۶، ۱۳۸۲.
۵. سهروردی (شیخ اشراق)؛ **التلویحات اللوحیه و العرشیه**؛ تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۶. —؛ **المشارع و المطارحات - العلم الاول**؛ تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور؛ چ اول، تهران: نشر حق‌یاوران، ۱۳۸۵.
۷. —؛ **المشارع و المطارحات - العلم الثالث**؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «الف».
۸. —؛ **پرتونامه**؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «ب».
۹. —؛ **حکمة‌الاشراق**؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «ج».

۱۰. —؛ رسالة في اعتقاد الحكماء: مجموعه مصنفات شيخ اشراق؛ ج ۲، تصحيح و مقدمه هنري كرن، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۷۵، «د».
۱۱. —؛ كلمة التصوف: مجموعه مصنفات شيخ اشراق؛ ج ۴، تصحيح و مقدمه نجفقلی حبیسی؛ ج دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۷۵، «ه».
۱۲. —؛ هياكل النور: مجموعه مصنفات شيخ اشراق؛ ج ۳، تصحيح و مقدمه سيدحسين نصر؛ ج دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۷۵، «و».
۱۳. شهرزوری، شمس‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ مقدمه و تحقيق حسين ضيائي تربتي؛ ج اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ۱۳۷۲.
۱۴. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ ج اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ۱۳۸۳.
۱۵. صدرالمتألهين (ملاصدرا)، صدرالدین محمدبن ابراهيم قوام شیرازی؛ التعليقات على شرح حکمة الاشراق؛ ج ۱، تصحيح و تحقيق سيدمحمد موسوی؛ ج اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.
۱۶. —؛ التعليقات على شرح حکمة الاشراق: القسم الثاني في الانوار الالهية؛ چاپ سنگي، قم: انتشارات بيدار، [بی‌تا].
۱۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار (آشنایی با علوم اسلامی ۳)؛ ج ۵، چ چهارم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
۱۸. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شيخ شهاب‌الدین سهروردی؛ ج ۱، تحقيق و نگارش مهدی علی‌پور؛ ج اول، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.
19. Aristotle; **Metaphysics**: The Complete Works of Aristotle; Volume Two, Edited by: Jonathan Barnes, Princeton University Press, First Published, New Jersey, 1984.
20. Heidegger, Martin; Being and Time; Translated by John Macquarrie & Edward Robinson; Basil Blackwell, First edition, Oxford, 1962.