

علم حضوری از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

Suhrawardī and Mullā Sadrā on Presential Knowledge

Seyyed Morteza Hoseini Shahrudi
Zohreh Salahshur Sefid Sangi

سیدمرتضی حسینی شاهرودی*
زهرة سلحشور سفیدسنگی**

Abstract

In Islamic philosophy, presential knowledge has been presented in the works of Suhrawardī. After him, Mullā Sadrā has developed the concept. Suhrawardī has defined knowledge as manifestation and light and Mullā Sadrā has used this definition. While opposed to Suhrawardī on the vision issue, Mullā Sadrā is influenced by him in some other issues such as the problem of acquiring imaginative perceptions. There are a number of disagreements between Suhrawardī and Mullā Sadrā including vision issue, materiality or abstractness the imagination, and attachment of soul to *intellectus agens* or its identification with it. Besides, there are many agreements between them as well. For instance, they agree on definition of knowledge. These agreements and disagreements have been emerged from principles used by each of them, including soul's activeness or passiveness in comparison to the forms and non-essential definition of knowledge. For example, whether soul is active or passive in comparison to the forms will lead to different theories on vision issue. On the other hand, agreement on non-essential definition of knowledge will lead to agreement on definition of knowledge.

Key Words: Presential Knowledge, Vision, Self-knowledge, Mullā Sadrā, Suhrawardī.

چکیده

در فلسفه اسلامی طرح مسئله علم حضوری به صراحت در آثار سهروردی یافت می‌شود و پس از او صدرالمتهلین آن را بسط داده است. سهروردی علم را به ظهور و نور تعریف کرده و ملاصدرا از این تعریف سود جسته است. هر چند ملاصدرا در مسئله ابصار با سهروردی مخالفت می‌کند، اما در مواردی همچون حصول مدرکات خیالی از او متأثر است. از جمله موارد اختلاف این دو می‌توان به مسئله ابصار، مادی یا مجرد دانستن قوه خیال، و اتصال یا اتحاد نفس با عقل فعال و از نقاط اشتراک می‌توان به تعریف علم اشاره کرد. این نقاط افتراق و اشتراک برآمده از مبانی هر یک از این دو فیلسوف از جمله قابل یا فاعل دانستن نفس نسبت به صور و تعریف غیر ماهوی علم است؛ مثلاً مبنای این که نفس قابل یا فاعل صور است باعث تفاوت در نظریه ابصار و مبنای تعریف غیر ماهوی از علم باعث اشتراک در تعریف علم شده است.

واژگان کلیدی: علم حضوری، ابصار، علم به نفس، سهروردی، ملاصدرا.

Professor of philosophy and hikmat at Ferdowsi University of Mashhad, shahrudi@um.ac.ir

PHD Candidate Of Philosophy at of Ferdowsi University of Mashhad, z.salahshur88@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۲۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۲/۳

* استاد گروه فلسفه و حکمت، دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

مقدمه

آموزه علم حضوری مسئله‌ای است که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان اسلامی و فلاسفه غرب بوده است. در فلسفه اسلامی این آموزه تا عصر فارابی قابل پی‌گیری است. فارابی در بحث «علم خدا به ذات خود» از این آموزه استفاده کرده است. به‌رغم این‌که بر اساس قراین و شواهد، فارابی به حقیقت علم حضوری توجه یافته، تصویر روشن و دقیقی از آن ارائه نکرده است.

ابن‌سینا «علم حضوری» را روشن‌تر از فارابی مطرح کرده است. در اشارات علم نفس به ذات خود را اثبات‌ناپذیر می‌داند. بدین‌سان از آموزه «علم حضوری» در معرفت انسان به خود بهره‌برداری می‌کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۱۸؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۲/ ۳۲۱-۳۲۲). به نظر می‌رسد تا عصر شیخ اشراق آموزه «علم حضوری» به‌منزله اصطلاحی شناخته‌شده و قسیم علم حصولی نبود (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۲۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۷۴).

مدت‌های طولانی پس از سهروردی، تاریخ این سنت فلسفی، در حالی که در همان جهت به جلو می‌رفت، موفقیت دیگری را برآورد که به اندازه همان سنت فلسفی بنیادین بود، یعنی بروز گونه‌ای فلسفه اصالت وجود اسلامی. بنیان‌گذار این مکتب فلسفی صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) بود که روش اندیشه خود را «حکمت متعالیه» نامید (حائری یزدی، ۱۳۷۹: ۳۹).

در این تحقیق تعاریف مختلف علم حضوری، موارد علم حضوری، چگونگی حصول این علم، و نظریه ابصار از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا و تفاوت‌ها و شباهت‌های بین این دو فیلسوف بررسی می‌شود.

۱- تعریف علم

علم از حقیقی است که انیت آن عین ماهیت آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳/ ۲۷۸) و از این روی تعریف آن ممکن نیست، زیرا حدود مرکب

از اجناس و فصول است (فارابی، ۱۴۰۸ق: ۱/ ۳۸) و چیزی که بسیط باشد جنس و فصل ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۱۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۳۵) و بنابراین تعریف‌شدنی نیست. به گفته صدرای علم مرتبتی از وجود بلکه عین وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۳۵) همان‌گونه که وجود تعریف‌پذیر نیست، چون مفهوم عام آن از بدیهی‌ترین اشیاء است و کنه آن ادراک‌پذیر نیست (همان: ۱۳۴) و در غایت خفاست، علم نیز تعریف‌پذیر نیست و هر چیزی که نوعی یا مرتبتی از وجود باشد تعریف‌پذیر نیست؛ و نیز هر چیزی را با علم تعریف می‌کنند اگر علم تعریف‌پذیر باشد، یا باید به خودش تعریف شود یا به غیر خودش، فرض نخست دور و فرض دوم تسلسل بلکه تصورناپذیر است (یزدی، ۱۴۱۲ق: ۱۷۰).

به گفته ملاصدرا شرط ادراک حضور تمام مدرک نزد مدرک است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۴/ ۱۳۷). بر اساس برخی از عبارات وی که حاکی از دیدگاه‌های بدوی اوست جسم و جسمانیات نه نزد مدرک خود حضور دارند و نه چیزی نزد آن‌ها حاضر است از این رو مدرک ذات خود و اشیای دیگر نیستند (همان: ۳/ ۴۶۳)، اما بر اساس نظر میانی وی هر موجودی به اندازه وجود خود کمالات وجود را دارد؛ بنابراین جسم و جسمانیات نیز از نوعی علم برخوردارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۳۵-۱۳۶).

به عقیده سهروردی علم و ادراک چیزی جز حضور شیء برای ذات مجرد نیست. در نظر وی حضور و پنهان‌نبودن از خود اساس علم و ادراک به شمار می‌آید. وی علم را ظهور حقیقت شیء معلوم برای عالم مجرد می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۷۲). با توجه به این‌که در بسیاری از موارد ماهیت را امر اعتباری می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲۸) و وجودی را که اعتباری می‌داند قابل ارجاع به وجود رابط و غیر محمولی است بنابراین مراد از ظهور، ظهور وجود استقلالی یا محمولی چیزی

۳- موارد علم حضوری از دیدگاه سهروردی

به عقیده سهروردی معرفت به دیگران، که فراتر از واقعیت عالم است، برای کسی ممکن نیست مگر آن که قبلاً به خود به گونه‌ای عمیق معرفت یافته باشد و این چیزی جز علم حضوری نیست (ر.ک. سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۷۰-۷۱).

سهروردی این عقیده را مدیون خلسه عرفانی خود با ارسطو می‌داند. ارسطو در این خلسه عرفانی به سهروردی می‌گوید «پیش از آن که درباره کسی بیندیشی درباره خودت بیندیش. اگر چنین کنی، در این صورت درخواهی یافت که همان خود تو مسئله‌ات را حل خواهد کرد» (همان: ۷۰).

از نظر شیخ اشراق علم حضوری دارای شدت و ضعف است و هر نفس و ذات مجرد به اندازه تجربه خویش به ادراک ذات و آنچه از او غایب است نایل می‌شود. درک ذات و آنچه از او غایب است دارای شدت و ضعف است و هر مقدار بر درجه تجرد موجودی افزوده شود، آگاهی حضوری او نیز افزون می‌شود (همان: ۷۲).

به نظر شیخ اشراق، ملاک علم حضوری ظهور برای عالم و احاطه و تسلط عالم بر معلوم و اضافه اشراقیه معلوم نسبت به عالم است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۰). وی به «عدم حجاب مادیت» بین عالم و معلوم (درباره انسان و نه مجردات) نیز به منزله ملاکی برای علم حضوری اشاره کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۷۲-۷۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۴-۳۵). با توجه به این ملاک‌ها و ضوابط، مصادیق علم حضوری از نظر وی عبارت‌اند از:

الف) علم حضوری به ذات خود (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹۷)؛

ب) علم حضوری نفس نسبت به قوای خود که تحت تسلط اشراقی اویند و نسبت به نفس اضافه اشراقی دارند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۴/ ۱)؛

و به تعبیر خود سهروردی ظهور نور چیزی برای عالم است^۱ (ایزوتسو، ۱۳۵۹ش: ۸۸).

بر اساس برخی از تعبیر صدرا، گاهی وجود علمی شیء عین وجود عینی اوست، مانند علم مجردات به خودشان، و گاهی وجود علمی شیء غیر از وجود عینی آن شیء است، مانند علم ما به اشیای خارج از ذات ما (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱: ۳۰۷). با توجه به عبارت فوق که مطابق با نظر بدوی ملاصدراست علم حضوری عبارت است از حضور معلوم نزد عالم، اما در نظر میانی ملاصدرا علم عبارت است از سلوک نفس به سوی معلوم (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۵۸). انکشاف نفس نیز نظریه نهایی ملاصدراست^۲ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱۶/ ۱۹۱).

اولین تقسیم‌بندی که فلاسفه و بیش‌تر منطق‌دانان برای علم مطرح می‌کنند تقسیم آن به دو دسته حضوری و حصولی است، اما بر اساس دیدگاه ملاصدرا که علم حصولی را به حضوری بازمی‌گرداند^۳ (همان: ۱۵۱) چنین تقسیمی درست نیست و یا تقسیم علم به حصولی و حضوری مشترک لفظی است. این بدین علت است که اولاً علم حصولی از مصادیق علم حضوری است به این معنا آنچه در علم حصولی از مجاری حسی، خیالی، و عقلی است خود نوعی علم حضوری است؛ ثانیاً بدون علم حضوری هیچ علمی تحقق نخواهد یافت. بنابراین آنچه به نام علم حصولی شناخته شده است فرآورده علم حضوری است و نمی‌تواند با آن سنخیت نداشته باشد و از سنخ حضور نباشد.

۲- مصادیق علم حضوری

مشهورترین مصادیق علم حضوری عبارت‌اند از: الف) علم شیء به ذات خود [اتحاد] (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۴۸)، ب) علم شیء به معلول خود [صدور] (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۸۷)، ج) علم فانی به مفنی فیہ [علم معلول به علت] (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱/ ۱۱۵).

از نظر سهروردی، ابصار نه به خروج شعاع است و نه به انطباع (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۹۹-۱۰۰)؛ نه چیزی از چشم خارج می‌شود و نه چیزی در آن وارد می‌شود، بلکه ابصار با اشراق نفس بر شیء مبصر، به شرط مقابله، حاصل می‌شود.

هنگامی که شیء مستنیر در مقابل چشم قرار گیرد و حجاب و حائل بین چشم و جسم نباشد از احاطه نفس و اشراق حضوری آن نسبت به شیء مشاهده صورت می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۳۵-۱۳۴).

از نظر سهروردی، رؤیت حسی در حال رؤیت ادراک حضوری است. در حین ادراک، نفس با شیء مرئی متصل می‌شود و آن را به نحو حضوری می‌یابد و بدین‌سان، نفس از واقع خارجی آگاه می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۸۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۵۱۰).

۴- چگونگی علم نفس از دیدگاه سهروردی

علم در فلسفه اشراق بر مبنای مشاهده اشراقی حاصل می‌شود. هر گاه اضافه اشراقیه بین موضوع مدرک و شیء مدرک دست دهد علم حضوری یا شناخت اشراقی حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۰).

از آن‌جا که حکیمان اشراقی در علم اتحاد عالم با معلوم و قیام حلولی را شرط نمی‌دانند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۶۸-۶۹) و علم را اشراق می‌دانند که همان التفات عالم به معلوم و شهود آن است (همان: ۴۸۶) و رابطه علیت و معلولیت را هم کافی می‌دانند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۴۶)، علم حضوری را منحصر در موارد علم شیء به خود و به امور غیر خارج از خود نمی‌دانند، از این رو علم واجب تعالی به اشیاء را، با این‌که نه الله با اشیاء متحد است و نه قیام اشیاء به الله حلولی است، حضوری می‌دانند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۸۶-۴۸۷).

ج) علم حضوری به بدن؛ بدین سبب که نفس احاطه بر بدن دارد (همان: ۲/ ۱۳۴-۱۳۵)؛

د) علم حضوری به صور مثالی یا معلومات یا صور علمیه؛

ه) علم حضوری علت به معلول؛

و) علم حضوری مجردات تام به همدیگر (همان: ۱/ ۴۸۷-۴۸۸)؛

ز) علم حضوری نفس به محسوسات.

شیخ اشراق علم حسی را اصالتاً علم حضوری می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۰) نه حصولی. وی پس از آن‌که عقیده انطباع و خروج شعاع را در زمینه ابصار نفی کرد (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹)، بر اساس مبانی اشراقی خویش قائل شد که ابصار نوعی علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۸۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱/ ۴۲۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۵/ ۴۱).

ابصار قرابت شدیدی با معرفت‌شناسی سهروردی دارد. معرفت‌شناسی را با ابصار آغاز می‌کند و قاعده ابصار را گسترش می‌دهد تا جایی که مراتب بالاتر ادراک را فرا گیرد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱۴). به این منظور، برای درک حقیقت علم حضوری باید ابتدا ابصار را از نظر او تحلیل کرد.

در باب کیفیت ابصار، سهروردی آرای پیشینیان را رد می‌کند. پیش از او در این زمینه دو نظریه مطرح بود: الف) نظریه «انطباع» (ارسطو)، ب) نظریه «خروج شعاع» (افلاطون) (فارابی، ۱۴۰۵ق: ۹۱-۹۲).

طبق نظریه «انطباع» هنگام ابصار، پرتو نوری از جسم به مردمک چشم می‌تابد و صورت شیء در آن منعکس می‌شود و از آن‌جا به حس مشترک می‌رود و از طریق نفس مشاهده می‌شود.

طبق نظریه «خروج شعاع» هنگام ابصار، شعاع نوری از چشم به صورت مخروطی خارج و به جسم مرئی می‌تابد و بدین‌سان رؤیت رخ می‌دهد.

نسبت نفس بدان نسبت فاعل ایجابی فعل است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

ابصار لازمه وجود عضو حسی و وجود صورت طبیعی و عدم مانع نیست، آن چنان که شیخ اشراق معتقد است، بلکه این‌ها به واسطه ضعف بدن طبیعی است که انسان اگر از این شرایط بی‌نیاز شود باز هم قدرت ادراک جزئی بصری را دارد و ثانیاً در عالم خواب هم این کیفیت اتفاق می‌افتد اگرچه این آلات حضور ندارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۶/۴۲۴-۴۲۶).

از این رو، هر چند متعلق ادراک جسم خارجی یا صورت جسم خارجی است علت ادراک دیگر جسم خارجی نیست.

به نظر ملاصدرا ایراد نظریه سهروردی این است که متعلق در بیرون است، اما علت نفس است و این بنا به نظریه کلی ملاصدرا درباره ادراک ممکن نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۵۱). بنابراین از نظر ملاصدرا اگر علت ادراک نفس باشد، معلولش که مدرک باشد هم باید در نفس باشد.

نظر خاص ملاصدرا این است وقتی شرایط ابصار موجود شد صورتی مجرد از ماده در نفس ساخته می‌شود، نه به این معنا که نفس این صورت را از جسم خارجی انتزاع کرده باشد یا نفس این صورت مجرد را از خارج پذیرا شده باشد، بلکه نفس این صورت را می‌سازد و این صورت است که حاس بالفعل و محسوس بالفعل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۸/۱۷۹-۱۸۰).

۶- چگونگی علم نفس از دیدگاه صدرالمتألهین

از نظر ملاصدرا نفس نسبت به مدرکات حسی و خیالی خود به فاعل مخترع شبیه‌تر است تا قابل متصف (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۵۶).

از نظر وی نفس ناطقه انسان به گونه‌ای است که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیاء در

به نظر قطب‌الدین شیرازی این سخن ناظر به «علم اشراقی حضوری» است که علم به ذات موجب «اضافه اشراقی» میان مدرک و مدرک می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۹؛ ضیائی، ۱۳۸۴: ۱۳۸). این علم مبتنی بر اضافه اشراقی است که در ورای زمان و حاضر میان مدرک است و به نظر سهروردی معتبرترین نوع علم است.

بنابراین، علم اشراقی وابسته به تجربه «حضور شیء» است و فقط برای ارتباط میان مدرک و مدرک مناسب است و نام آن «علم اشراقی حضوری» است. مدرک هنگامی که با مدرک مرتبط می‌شود ذات آن را به سبب ظهورش درک می‌کند. در واقع، این علم طریق شهود ادراک و وابسته به اضافه اشراقی میان مدرک و مدرک است. همچنین این طریق ادراک مستلزم درک بی‌واسطه از ذات شیء است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۴۸۷) و فقط از راه خودشناسی میسر می‌شود. کلیت این علم از طریق «حضور صورت» است که در ذات نفس است. علم انسان‌ها از طریق اتحاد «حضور» ذوات آن‌ها با اشراق نفس روی می‌دهد (ضیائی، ۱۳۸۴: ۱۴۶).

۵- موارد علم حضوری از دیدگاه صدرالمتألهین

ملاصدرا نیز مواردی را که سهروردی درباره علم حضوری ذکر می‌کند می‌پذیرد (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۳۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۲۶۳، آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۳۲)، اما در ذیل علم به محسوسات نظر سهروردی را در باب ابصار نمی‌پذیرد. نظریه ملاصدرا در زمینه ابصار فرع نظریه او در باب ادراک است.

از نظر ملاصدرا حقیقت ابصار عبارت است از انشاء و ایجاد نفس، از نظر وی نفس ناطقه انسان به گونه‌ای است که دارای قدرت و توانایی بر ایجاد صور اشیاء در ذات و عالم خویش است و

(صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۳۴-۲۳۵) و از نزدیک این صور را مشاهده کند و حتی نسبت به آن‌ها حالت مصدریت یابد نه مظهریت (همان: ۸/ ۳۹۵-۳۹۶).

برهانی که ملاصدرا بر وجود عقل فعال برای نفس اقامه می‌کند این است که گرچه نفس در ابتدا در نفس بودن بالفعل است، اما عقل بالقوه است و باید با کسب تصور معقولات و التفات به علوم ثانویه بعد از اولیات بالفعل شود؛ پس ذات آن از عقل بالقوه به عقل بالفعل منتقل می‌شود و هر چیزی که از قوه به فعل می‌رسد ناگزیر از امری است که آن را از قوه خارج کند و به فعل برساند. حال اگر این امر امری غیر عقلی مانند جسم یا قوه جسمانی باشد، لازم می‌آید که چیزی که از حیث وجود اخس است علت امر اشرف و اعلی شود و این محال است؛ و اگر عقل باشد یا این عقل در اصل فطرت عقل است، پس مطلوب ثابت می‌شود، و اگر چنین نباشد تسلسل لازم می‌آید.

نسبت عقل فعال به نفس یا عقلی که بالقوه است مانند نسبت خورشید است به چشمی که بالقوه مبصر است، زیرا چشم قوه و هیئت است از ماده و قبل از این که بالفعل بینا شود بالقوه است، نه در خود چشم کفایت این که بالفعل بینا شود هست و نه در جوهر رنگ‌ها این کفایت هست تا مرئی بالفعل شوند؛ پس خورشید به چشم و رنگ‌ها نوری را اعطا می‌کند که چشم به وسیله آن بالفعل بینا شود و رنگ‌ها به واسطه آن مرئی شوند. همچنین است رابطه عقل فعال با نفوس انسان‌ها (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳/ ۴۶۲-۴۶۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۷۹-۵۸۰).

به نظر صدرالمتألهین زمانی که متخیلات محسوسه در قوه خیال حاصل می‌شوند، از جهات مشارکات و مباینات این صور خیالی، معانی کلی حاصل می‌شوند که در بدو امر وجودی مبهم و ضعیف دارند، مثل صور مرئی که در مکان

ذات و عالم خویش است، زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم قدرت و توانایی است، اما مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیاء در خارج، غلبه احکام تجسم و تضاعف و تزاید جهات امکان و حیثیات اعدام و ملکاتی است که از ناحیه مصاحبت با ماده و علایق ماده در وی پدید آمده‌اند (همان: ۱۵۱). بنابراین، ملاصدرا فاعل صور جزئی را خود نفس می‌داند.

اما کیفیت ادراک نفس و تعقل صورت عقلیه جوهر بدین گونه است که نفس هنگام ادراک معقولات کلیه ذوات نوری و موجودات عقلی را که مجردند مشاهده می‌کند، اما نه به تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیه آن‌ها از افراد خارجی محسوس، چنان‌که جمهور بر آن‌اند، بلکه به واسطه انتقال و مسافت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول، و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل. در آیه شریفه «و لقد علمتم النشأه الاولى فلولا تذکرون» نیز اشاره شده است (همان: ۱۵۶-۱۵۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۹۰).

بنابراین، نفس اگرچه صور جزئی را انشاء می‌کند، اما نمی‌تواند خالق معقولات باشد چون بالقوه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۸۸-۲۸۹؛ فیاض صابری، ۱۳۸۰: ۱۶۶).

ملاصدرا گرچه میان صور عقلی و صور حسی و خیالی تمایز می‌نهد و ادراک عقلی را مشاهده از راه دور و ادراک حسی و خیالی را اختراع یا انشای نفس می‌داند، اما همه آن‌ها را شهودی می‌شمرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۷).

در نظر دقیق‌تر، صدرالمتألهین تصریح می‌کند که نفس ناطقه انسانی با عقل فعال متحد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳/ ۳۳۶-۳۳۷).

اگر نفس ملکه اتصال و اتحاد به عقل فعال را در خود ایجاد کند، قادر خواهد بود به نحو جزئی

ذاتش است و علم او به ذاتش حضوری است و او علم و عالم و معلوم است (همان: ۴۴۷).

سیر انسان از ظاهر به باطن، از آن باطن به باطن دیگر، و اتحاد انسان با هر مرتبه موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون انسان و در نهایت انکشاف آن مرتبه از هستی (حقیقت) برای وی خواهد شد.

بنابراین، هر چیزی که انسان در این عالم می‌بیند، و به طریق اولی آنچه را هنگام سفر به عالم آخرت در آن جا می‌بیند، همه آن‌ها را در ذاتش و در صقع ملکوتش می‌بیند و چیزی را خارج از ذات و عالم خود نمی‌بیند و عالمش در ذاتش است.

بدین علت که از شئون نفس انسانی است که می‌تواند به درجه‌ای برسد که تمامی موجودات اجزای ذاتش شوند و نیرویش در همه موجودات جریان داشته باشد و وجودش غایت هستی شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۸۵-۵۸۶).

۷- وجوه اختلاف سهروردی و صدرالمتألهین

الف) شیخ اشراق مدرکات خیالی نفس را همان صوری می‌داند که در مثال منفصل موجودند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۰-۵۰۲). این دیدگاه مبتنی بر این است که وی تجرد قوه خیال را اثبات نکرده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۰-۳۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۸۶ و ۱۳۲). از این رو، از نظر وی صور خیالی موجود و محقق‌اند، اما نه در عالم عینی و نه در عالم ذهن. این صور در عالم عقول نیز هستی ندارند چون در عالم عقول بعد و کم و کیف راه ندارد. پس باید گفت صور خیالی در موطن و عالم دیگری جای دارند که همان عالم مثال یا خیال منفصل است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱۲).

عالم خیال در نظر فیلسوفان اشراق زاده قوه خیال نیست، بلکه قوه خیال مسافر آن عالم است و مشاهدات خود در آن جا را باز می‌گوید و البته

تاریکی واقع شوند و مبهم باشند. وقتی استعداد نفس کامل تر شد و با تصفیه و طهارت از کدورت‌ها صلاحیتش شدت یافت و به فرایند ادراکات و حرکات فکری استمرار و تداوم بخشید، نور عقل فعال بر آن و بر مدرکات وهمی و صور خیالی او می‌تابد و نفس را از مرحله عقل بالقوه خارج و آن را عقل بالفعل می‌کند و مدرکات و متخیلات او را معقول بالفعل می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۹/ ۱۴۳-۱۴۴).

وقتی نفس به برکت عقل فعال به مرتبه عقل بالفعل رسید، انسان عقلی می‌شود و جزئیت و ضیق وجودی‌اش با قطع تعلقات و قیود از بین می‌رود و، همین طور که استکمال نفس ادامه می‌یابد، به مرتبه‌ای می‌رسد که با روح القدس، عقل فعال، و مبدأ فاعلی خویش متحد و فانی در او می‌شود.

عقل فعال هم حقیقت افرادش است و هم حامل و حافظ آن‌ها. پس هر گاه نفس عقل شود، محسوسات و متخیلاتش معقول بالفعل و عاقل بالفعل می‌شوند، زیرا هر معقول بالفعلی عاقل بالفعل است (همان: ۳/ ۴۶۲ و ۴۸۷-۴۸۸).

بنابراین، طبق نظر صدرالمتألهین، نقش عقل فعال در پیدایش ادراکات عقلی انسان نخست در خارج کردن نفس از حالت عقل بالقوه به حالت عقل بالفعل بروز می‌کند؛ بعد از آن که نفس به مدد عقل فعال عقل بالفعل شد، قادر به مشاهده صور عقلی در ذات عقل فعال خواهد شد که جز از طریق اتحاد نفس با آن امکان‌پذیر نیست.

اما در نظر دقیق‌تر ملاصدرا، علم عبارت است از انکشاف نفس (همان: ۶/ ۱۹۱). ملاصدرا به تبع شیخ اشراق نفس را انیت صرف می‌داند (همان: ۲/ ۴۴؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۱۵). همچنین، ملاصدرا وجود را در هر چیزی عین علم و قدرت و سایر صفات کمالی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۳۵)؛ بنابراین، وجود نفس عین علم به

(ابن سینا، ۱۳۸۳: ۳۱-۳۲)، اما صدرالمتألهین قوه خیال و سایر قوای ادراکی نفس را مجرد می‌داند (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۳۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۲۶۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۳۲). از نظر ملاصدرا، صورت‌های عقلی، خیالی، و حسی منطبق در اعضای ادراکی نیستند، بلکه صورت عقلی با قوه عاقله، صورت خیالی با قوه خیال، و صورت حسی با قوه حسی متحد است. با توجه به این که هر یک از قوا مرتبه‌ای از مراتب نفس و شأنی از شئون اویند، می‌توان نتیجه گرفت که رابطه نفس انسان با صورت‌های علمی اعم از عقلی، خیالی، و حسی، که بعینه همان قوای ادراکی نفس هم هستند، رابطه واقعی‌تری ذومراتب با مراتب خود است. نفس در عین وحدت دارای قوای متعددی از قبیل عقل، خیال، و حس است که به وجود او موجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۵۳-۵۵۴).

ج) سومین مورد اختلاف این است که ملاصدرا نظر سهروردی را در باب ابصار نمی‌پذیرد. از نظر ملاصدرا حقیقت ابصار عبارت است از ایجاد و انشای نفس (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۵۶)؛ نه آن گونه که سهروردی مطرح می‌کند که نفس علم حضوری به صورت مادی و بیرونی پیدا کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۸۶؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۱۰).

این اختلاف نیز ناشی از اختلاف در مبانی فلسفی ایشان است. از نظر ملاصدرا نفس مظهر فاعلیت خدای متعال است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۵۱). بنابراین نسبت به صور خیالی فاعل است یا شبه به فاعل است (همان: ۱۵۶). از نظر ملاصدرا خداوند نفس انسان را به گونه‌ای آفریده است که قدرت بر ایجاد صور اشیاء را دارد، زیرا نفس از سنخ ملکوت و از عالم قدرت و فعل است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۲۱)، اما از نظر سهروردی نفس قابل صور است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۷۶).

د) ملاصدرا درباره چگونگی حصول علم به اتحاد نفس با عقل فعال قائل است

اگر از شواغل این جهان آزاد شود می‌تواند بعضی از صور عالم خیال را ایجاد کند.

در همین باب سهروردی در *التلویحات* می‌گوید: هنگامی که شواغل حسی تقلیل می‌یابد نفس ناطقه در خلسه‌ای فرو می‌رود و به جانب قدس متوجه می‌شود، در این هنگام است که لوح صاف و شفاف ضمیر آدمی به نقش غیبی منقش می‌شود و به این ترتیب سروش غیبی صدا و صوتی را به گوش انسان می‌رساند که به هیچ وجه تردیدپذیر نیست. اعم از این که انسان در خواب باشد یا بیداری، آنچه برای وی پس از این حالت باقی می‌ماند یا رؤیای صادقه به شمار می‌آید و یا وحی آشکار (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۱۰۳-۱۰۴).

از همین جا اختلاف میان ملاصدرا و سهروردی راجع به عالم خیال مفصل آشکار می‌شود. ملاصدرا بدین علت که قوه خیال و سایر قوای ادراکی نفس را مجرد می‌داند (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۳۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۲۶۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۳۲)، معتقد است که محل و موطن صور خیالی نفس آدمی است و عالم خیال مفصل را نمی‌پذیرد.

صدرالمتألهین آن‌ها را اولاً، موجوداتی می‌داند که در صقع نفس و در خیال متصل‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۷۴/۹) و ثانیاً، قیام صدوری به نفس دارند و مصنوع انسان‌اند (همان: ۲۱۱/۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۸/۵)؛ یعنی نفس با استخدام خیال متصل به انشای صور خیالی در حیطة وجود خود می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۱۳).

ب) شیخ اشراق مجرد قوه خیال را اثبات نکرده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۰-۳۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۸۶ و ۱۳۲). وی به تبع مشائیان ادراک خیالی را ادراکی مادی می‌دانست؛ مشائیان به این دلیل که صور خیالی جزئی‌اند و عوارض مادی دارند ادراک خیالی را مادی می‌دانستند

واقع می‌شوند، اما مدرک ذات خود نیستند (همان: ۱۱۷/۲). با توجه به این که ملاصدرا وجود را مساوی علم می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۳۵) مادیات هم دارای علم‌اند و نه تنها مدرک واقع می‌شوند، بلکه مدرک نیز هستند.

۸- موارد شباهت بین سهروردی و ملاصدرا

الف) سهروردی و ملاصدرا هر دو تعریف یکسانی از علم ارائه می‌کنند. ملاصدرا علم را وجود و یا نحوی از وجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳/۲۷۸) و سهروردی علم را ظهور و نور می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۷۲). با توجه به این که ملاصدرا اصالت را با وجود می‌داند و آنچه در خارج تحقق دارد وجود می‌داند، بنابراین علم را نیز وجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۳۵). سهروردی نیز دربارهٔ مجردات به اصالت نور قائل است و ماهیت را امری اعتباری می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۲۸) بنابراین علم را نیز که ویژگی مجردات است نور می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۷۲).

همچنین، هر دو تعریف علم را بدیهی می‌دانند. از نظر ملاصدرا وجود و علم مساوی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۷). بنابراین، همچنان که وجود تعریف‌ناپذیر است (همان: ۱۳۴) علم نیز تعریف‌ناپذیر است. از نظر سهروردی نور و علم مساوی‌اند و نور امری بدیهی و تعریف‌ناپذیر است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۶/۲). بنابراین هر دو به سبب اشتراک در مبانی فلسفی با هم مشترک‌اند. این دو با هم در تعریف غیر حقیقی (غیر ماهوی) علم مشترک‌اند.

ب) عقیدهٔ سهروردی دربارهٔ مدرکات خیالی را می‌توان منشأ نظریهٔ ملاصدرا در باب ارتباط نفس آدمی با عقل فعال دانست.

سهروردی در چگونگی حصول ادراکات خیالی معتقد است که در انسان در مرکز هر نفس یک نور اسپهبدی وجود دارد که فعالیت‌های او

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۳/۳۳۶-۳۳۷)، اما سهروردی به تبع مشائیان اتحاد نفس با عقل فعال را منکر است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۶۸-۶۹). مشائیان معتقد بودند که اتحاد با عقل فعال بی‌معناست، زیرا در این صورت یا تجزیهٔ عقل فعال لازم می‌آید یعنی ما با یک جزء آن متصل‌ایم، یا علم به همهٔ معقولات لازم می‌آید یعنی ما به کل آن متصل‌ایم، (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۲۹۴-۲۹۵). اما از نظر ملاصدرا منظور از اتحاد، اتحاد وجود نفسی ما با وجود نفسی عقل فعال نیست، بلکه منظور اتحاد وجود رابطی نفس با عقل فعال است، (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۳۲۹) زیرا هر معلولی نسبت به علتش وجود رابطی دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۳۵۲)

این تفاوت، که ناشی از اختلاف در مبانی فلسفی ایشان است، به این علت است که از نظر سهروردی علم و صور علمی از عوارض نفس‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۴۸۶؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۱۰) و از نظر ملاصدرا از افعال نفس‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۵۶). همچنین، از نظر ملاصدرا، با توجه به اصالت و بساطت وجود و نیز مساویت وجود با کمالات وجودی (همان: ۱۳۴-۱۳۵)، اتحاد عاقل و معقول ضروری است اما از نظر سهروردی به دلیل اصالت ماهیت یا ابهام در اصالت وجود (همان: ۱۴۰-۱۴۱) اتحاد امکان‌پذیر نیست.

ه) سهروردی تجرد را شرط مدرک می‌داند نه مدرک. وی علم را عبارت از نور و ظهور می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۷۲). از نظر سهروردی حیات، نور، و ادراک مفاهیم متلازم‌اند. آنچه حی نیست نور نیست و در نتیجه، مدرک ذات خود و دیگران نیست. همچنین به حکم قاعدهٔ فرعیت هر گاه چیزی مدرک دیگری باشد لازمه‌اش این است که پیش از آن و در مرتبهٔ مقدم بر آن مدرک ذات خود باشد؛ بنابراین نیازی نیست که مدرک تجرد داشته باشد؛ مانند مادیات که ظلمت‌اند و مدرک

شیء مدرک دست دهد علم حضوری یا شناخت اشراقی حاصل می‌شود. همچنین، در باب ابصار ملاصدرا نظر سهروردی را نمی‌پذیرد؛ از نظر وی ابصار عبارت است از ایجاد و انشای نفس.

سهروردی تجرد را شرط مدرک می‌داند نه مدرک، اما با توجه به این که ملاصدرا علم را مساوی وجود می‌داند مادیات هم دارای علم‌اند و نه تنها مدرک واقع می‌شوند بلکه مدرک نیز هستند.

پی‌نوشت‌ها

۱. کسانی مانند ایزوتسو و برخی از شارحان سهروردی مانند قطب‌الدین شیرازی بر این باورند؛ همچنین برخی عبارات سهروردی مؤید فهم ایزوتسو و قطب‌الدین شیرازی است اگرچه برخی دیگر برخلاف آن است.

۲. با توجه به این که در نوشته‌های ملاصدرا عباراتی وجود دارد که با هم تفاوت معنایی عمیقی دارند، نگارنده این گونه عبارات و آراء را تحت عنوان نظریات بدوی، میانی، و نهایی ارائه کرده است.

نظریات بدوی تفاوتی با آرای سایر فیلسوفان ندارد. نظریات نهایی آن است که اولاً، از لوازم مبانی ملاصدراست؛ ثانیاً، عبارات کوتاهی دال بر آنهاست؛ ثالثاً، کاملاً متفاوت با آرای مشهور فیلسوفان است. نظریات میانی آراء و عباراتی است که اگرچه با مبانی سازگار است، اما از دقت لازم در انطباق بر مبانی برخوردار نیست.

۳. «... تشاهدها [الصور] بنفس حصولها منها بالعلم الحضوری و الشهود الاشرافی، لا بعلم آخر حصولی».

منابع

آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱ش). شرح برزاد المسافر. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
ابن‌سینا. (۱۴۰۴ق). التعليقات. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.

را رهبری می‌کند و همه انواع بشری روی هم رفته تحت رهبری جبرئیل قرار دارند که رب‌النوع انسانی نامیده می‌شود. سهروردی آن را با روح‌القدس و روح محمدی و نیز با وظیفه رساندن وحی یکی می‌داند و جبرئیل را الهام‌دهنده هر معرفتی به حساب می‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۰۰-۲۰۱).

این جریان همان مشاهده از راه دور است که بعدها در فلسفه ملاصدرا نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌شود. جریانی که در آن نفس آدمی با ارتباطی که با عقل فعال برقرار می‌کند به معارف حقیقی دست می‌یابد و این ارتباط همان مشاهده عقل فعال است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸: ۱۵۶-۱۵۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ۱/ ۲۹۰).

بحث و نتیجه‌گیری

فلاسفه بزرگ اسلامی مانند ابن‌سینا و فارابی آموزه علم حضوری را مطرح کردند، اما به نظر می‌رسد تا عصر شیخ اشراق به منزله اصطلاحی شناخته‌شده و قسیم علم حصولی مطرح نبود. پس از سهروردی نیز این آموزه را صدرالمتألهین شرح و بسط داد؛ چنان‌که وی علم حصولی را به علم حضوری برمی‌گرداند.

ملاصدرا درباره چگونگی علم نفس دیدگاه‌هایی را بیان کرده است که به ترتیب عبارت‌اند از: الف) ادراک حسی و خیالی از طریق اختراع یا انشای نفس و ادراک عقلی از طریق مشاهده از راه دور، ب) اتحاد نفس با عقل فعال، ج) انکشاف نفس، ولی سهروردی نظر میانی ملاصدرا مبنی بر اتحاد نفس با عقل فعال را نمی‌پذیرد. در حالی که، ملاصدرا با ارائه دلایل و براهینی اتحاد نفس با عقل فعال را مطرح کرد و چگونگی علم حضوری نفس را از این حیثیت اثبات کرد. از نظر سهروردی علم بر مبنای مشاهده اشراقی حاصل می‌شود به نحوی که هر گاه اضافه اشراقیه بین موضوع مدرک و

- _____ (۱۳۸۳ش). رساله نفس. چاپ دوم. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۳۷۱ش). المباحثات. چاپ اول. قم: انتشارات بیدار.
- ابوالبرکات. (۱۳۷۳ش). المعترف فی الحکمة. چاپ دوم. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- ایزو تسو، توشی هیکو. (۱۳۵۹ش). بنیاد حکمت سبزواری (تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری). ترجمه سید جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: مؤسسه اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲ش). ریح مختوم. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۷۹ش). «تاریخ علم حضوری». ترجمه سید محسن میری. ذهن. شماره ۳. ص ۱۷-۴۱.
- حسین‌زاده، محمد. (۱۳۸۵ش). «علم حضوری (پیشینه، حقیقت و ملاک تحقق)». معرفت فلسفی. سال چهارم. شماره اول. ص ۱۱-۵۲.
- سبزواری، هادی. (۱۳۸۳ش). اسرار الحکم. چاپ اول. قم: مطبوعات دینی.
- _____ (۱۳۶۹ش). شرح المنظومه. چاپ اول. تهران: ناشر ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۳ش). حکمة الاشراف. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۷۲ش). شرح حکمة الاشراف. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراف. چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین. (بی تا). الحاشیه علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۷۱ش). التصور و التصدیق. چاپ پنجم. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۸۷ش). سه رسائل فلسفی. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۸ش). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۳ش). مفاتیح الغیب. چاپ اول. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ضیائی، حسین. (۱۳۸۴). معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی. ترجمه سیما نوربخش. تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۵ش). شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات. چاپ اول. قم: نشر البلاغه.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۸ق). المنطقیات. چاپ اول. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- _____ (۱۴۰۵ق). الجمع بین رأی الحکیمین. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.
- فیاض صابری، عزیزالله. (۱۳۸۰ش). علم و عالم و معلوم. چاپ اول. مشهد: عروج اندیشه.
- یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین الحسین. (۱۴۱۲ق). الحاشیه علی تهذیب المنطق. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

