

ملاحظات در باب نقدهای ملاصدرا بر نظریه‌ی ابصار سهروردی

مجید طاووسی بنگابادی* محمد مهدی مشکاتی**

چکیده

نظریه‌ی ابصار در سازواره‌ی اندیشه‌ی سهروردی از آن جهت اهمیت دارد که نه تنها مجال‌ی برای بسط نظریه‌ی خاص او در باب علم اشراقی بر اساس نظام نوری است، بلکه تلاش‌های او را برای طبیعیت‌ی از جنس دیگر موجه می‌سازد. نظریه‌ی ابصار سهروردی به‌واقع بنیانی مابعدالطبیعی برای تعیین جایگاه خاص نفس در هستی و نیز جایگاه خاص علم‌النفس اشراقی در میان یک انسجام الهیاتی است. نگارنده‌ی این مقاله بر آن است تا با نگاه دوباره به مبانی فلسفه‌ی سهروردی، به مسأله‌ی ابصار بپردازد و از این خلال، نقدهای وارد بر شیخ اشراق را در آثار ملا صدرا داوری کند. همچنین به دفاعیات سبزواری و ارزیابی آن‌ها نیز پرداخته خواهد شد. به‌زعم نگارنده، اختلاف نظر این دو فیلسوف در باب ابصار، به اختلاف مبانی آن‌ها بازمی‌گردد و در نتیجه، نقدهای صدرا محصول عدم لحاظ مبانی شیخ اشراق در طبیعیت و مابعدالطبیعه‌ی اشراقی است.

واژه‌های کلیدی: ۱. ابصار، ۲. سهروردی، ۳. ملاصدرا، ۴. علم اشراقی.

۱. مقدمه

هستی‌شناسی معرفت همواره در فصول مختلف حکمت اسلامی، گاه در منطق، گاه در علم‌النفس، گاه در باب مقولات، گاه در الهیات بالمعنی‌الاصح و گاهی مستقلاً مطمح‌نظر بوده است، اما در فلسفه‌ی شیخ اشراق گویی این مسأله جایگاهی ویژه دارد و از این جهت محل رخدادهای حکمی و پرداخت‌هایی نو در باب مسائلی همچون علم، حضور، اعتباریات، تمایز ذهن و عین و احکام هر یک از امور ذهنی و عینی و مسائلی از این دست است.

bebarbarunehbahar@gmail.com

mm.meshkati@itr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱

* دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

** استادیار دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۲۹

باریک‌بینی‌هایی این‌چنینی اگرچه بسیار مجمل هستند ولیکن می‌توانند در مطالعه‌ای نو و با ارجاع دوباره به مبادی آن‌ها، درآمدی بر گفت‌وگوهایی دقیق و کارآمد در باب امکان‌های حکمت اسلامی در گره‌گشایی مسائل فلسفی باشند.

دایره‌ی تأملات و بازنگری‌های سهرودی درباره‌ی آرای مشائی، گستره‌ای از منطق تا الهیات بالمعنی الأخص دارد؛ به عنوان مثال ضرورت بنات‌ه در منطق شیخ اشراق مبدل به اظهار نوعی دغدغه‌ی جست‌وجوی ضرورت هستی‌شناختی در هم‌پیوندی با ضرورت معرفت‌شناختی می‌شود. او در جست‌وجوی قضایایی کارآمدتر در حوزه‌ی هستی‌شناسی است و از این جهت، در مقام بیان وجوه چنین قضایایی برمی‌آید. به عنوان نمونه‌ی دیگر، ذات و اجزای ذات و در نتیجه امکان ارائه‌ی حدی تام و تمام، چنان‌که حکمای پیشین در جست‌وجوی آن بودند، بازاندیشی می‌شود. در طبیعیات نیز تعریف سهرودی از جسم، حاصل امکان تغییر نگرش به جسم و به نوعی خروج از دوگانه‌ی ماده و صورت است. خروج از این دوگانه به‌ویژه آنگاه اهمیت می‌یابد که توجه داشته باشیم که در دستگاه‌های حکمی پیشین، ملاک طبقه‌بندی عوالم و نیز نوع ادراکات، براساس همین دوگانه بوده است و شیخ اشراق باید لوازم بازنگری خویش را در ارائه‌ی معیاری نو برای طبقه‌بندی عوالم و نیز انواع ادراکات بپذیرد، بنابراین، در این مسیر، سهرودی به طرح عوالم میانی می‌پردازد که ضرورت خاص هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود را دارند.

بدین ترتیب تلاش‌های سهرودی در منطق و طبیعیات، نه تنها ثمرات نوینی در مسائل الهیاتی خواهد داشت، بلکه تأکیدی بر پیوند عمیق مسائل این سه حوزه‌ی معرفتی نیز هست و از این روی، گاهی به مسائل منطقی و طبیعی، لبا سی مابعدالطبیعی می‌پوشانند. از این نمونه، مسأله‌ی بحث‌برانگیز ابصار است که در نگاه اول، مسأله‌ای طبیعی به‌شمار می‌آید ولی سهرودی چنان آن‌را پرداخت می‌کند که نه تنها در سطوح الهیات و فلسفه اهمیت می‌یابد، بلکه یکی از مؤلفه‌های اصلی در فهم علم مجردات و به خصوص علم واجب تعالی می‌شود و پای خود را به الهیات بالمعنی الاخص نیز باز می‌کند.

فارغ از آنچه در باب نظریه‌ی ابصار در آثار شیخ اشراق، ملاصدرا و نیز شارحان صدرایی نظیر حاج ملاهادی سبزواری آمده است، در کتاب حکمت / شراق سید یدالله یزدان‌پناه (۴)، صص: ۲۵۷-۲۶۸ و ۲۹۵-۳۰۶، کتاب ملاصدرا و سهرودی سیما سادات نوربخش (۲۷)، صص: ۳۵۳-۳۵۹، گزارش منسجم و نسبتاً مشابهی از نظریه‌ی ابصار شیخ اشراق آمده و در پی آن، بیان صدرا و مؤیدات و نقدهایی که در آثار او درباره‌ی نظریه‌ی ابصار موجود است و در نهایت، داوری ملاهادی سبزواری در این باب و نیز در باب داوری ملاصدرا، آمده است.

اما به نظر می‌رسد عبارات شیخ اشراق در این باب، خصوصاً با لحاظ انسجام دستگاه فلسفی او، نیازمند تدقیق بیشتری است. نگارنده‌ی این مقاله بر آن است تا پس از ارائه‌ی بیانی منسجم و خلاصه، ابتدا نظریه‌ی ابصار شیخ اشراق را با نظر به عناوین کلیدی همبسته‌ی با آن در دستگاه حکمی او بازخوانی کند و در گام بعد، به سراغ قرائت صدرا از این نظریه برود و نقدهای او بر سهروردی را تحلیل کند و در ادامه، این نقدها را با استمداد از صراحت‌های سهروردی و نیز آرای خاص او در طبیعیات و نظریه‌ی عالم مثال، مورد تأمل قرار دهد.

۲. ابصار در فلسفه سهروردی

در نظر سهروردی، اساس ابصار مبتنی بر اشراق نفس و بی‌نیاز از صورت است (۶، ص: ۲۱۵؛ ۴، صص: ۱۴۷). بدین نحو که ابصار، به صرف رویارویی با صر و مبصر و به شرط نبودن حجاب میان آن دو اتفاق می‌افتد (۶، صص: ۱۰۰-۱۰۱؛ همان، ج ۱، ص: ۴۸۶؛ ۹، صص: ۲۶۳ و ۳۷۶). ابصار در متون شیخ اشراق گاهی ذیل «مشاهده» و یکی از اقسام آن دانسته می‌شود. سهروردی مقابله را شرط همه‌ی «مشاهدات» نمی‌داند، بلکه آن را تنها شرطی برای تحقق ابصار می‌داند. بنابراین، این رویارویی که شرط مشاهده و ادراک در فلسفه‌ی اشراق محسوب می‌شود، یک شرط عام نیست که همه‌ی مشاهدات و ادراکات را شامل شود، چراکه در مشاهده‌ی انوار مجرد و صور برزخی فقط رفع حجاب کفایت می‌کند (۶، ص: ۲۳۴). اما رسیدن به تبیین روشنی از ابصار در فلسفه‌ی سهروردی منوط به آن است که پیوند آن با سه عنوان دیگر روشن شود. این سه عنوان عبارت‌اند از: «اشراق ح‌ضوری»، «التفات» و «احاطه».

۲.۱. هم‌پیوندی ابصار با اشراق حضوری

صورت منطبعه در اقوالی که ابصار و علم را به وسیله‌ی آن تبیین می‌سازند، تنها در قیاس و در لحاظ مطابقت با یک امر خارجی، کلی است، ولیکن همین صورت، به لحاظ آن که موجودیتی دارد و وجود عین تشخیص و جزئیت است، جزئی و شخصی است. اما در نظر سهروردی، مشاهده نمی‌تواند نسبت به یک امر کلی رخ دهد و از این روی، ابصار را به صرف مقابله یا می‌توان گفت مواجهه‌ی عضو با صر با مستتیر تعبیر می‌کند، بدون آن که پای صورت مطابقی در میان باشد، این مقابله سبب می‌شود که برای نفس اشراق حضوری حاصل شود، لذا علم نفس در این ساختار همواره علم اشراقی حضوری به امری جزئی است، زیرا در آن صورتی وجود ندارد تا صحبت از کلیت آن یا مطابقت آن با امری خارج از آگاهی باشد. نکته آن جا است که یک اضافه‌ی خاص از جانب نفس، حضور شیء را مبدل به حضور اشراقی

می‌سازد و زمین‌پس می‌توان این علم را علم اشراقی خواند (۵، ص: ۴۸۶-۴۸۷). بنابراین آنچه آمد، نظریه‌ی شیخ اشراق در مورد ابصار^۱، مطابق با نظریه‌ی اصلی او در باب علم و ادراک است؛ چنان‌که اشراق و احاطه‌ی نفس، مبنای ابصار است، در علم نیز اضافی اشراقیه مبنا قرار می‌گیرد و همه‌ی علم براساس حقیقت علم حضوری تبیین می‌گردد (۹، مقدمه، ص: ۳۷)؛ بدین ترتیب که مؤلفه‌های دخیل در ادراک از غیر، تسلط نوری مدرک و حضور استناری مدرک خواهد بود (۲۷، ص: ۳۷۳).

مؤلفه‌ی «اشراق» در فلسفه‌ی نوری سهروردی، در مسأله‌ی ابصار و علم، جایگاه کلیدی دارد، تا آنجا که سازواری حکمی او را مبدل به یک هستی‌شناسی اشراقی معرفت می‌سازد. سهروردی اشراق را امر واحدی از جانب نفس می‌داند، بنابراین، نه تنها در مورد ابصار، بلکه در مورد خیال نیز قائل به اشراق نفس است (۶، ص: ۲۱۵)؛ اما مهم‌تر آن است که او در رد نظریه‌ی انطباق در باب ابصار، جلیدیه یا هر عضوی را که دیگران در طبیعات خویش دخیل در امر ابصار دانسته‌اند، مجلی و مظهری برای یک صورت مثالی می‌داند، از این جهت، ابصار در نگاه سهروردی با نظریه‌ی او در باب عالم مثال و نیز با این نکته که آینه و اجسام صیقلی مجلی و مظهر عالم مثال هستند، در ارتباط است (همان: صص: ۱۰۱-۱۰۳). می‌توان گفت ابصار در نظر سهروردی، نوعی مشاهده‌ی امور در مثال، یا نوعی ارتباط با مثل معلقه است. این صراحت قطب را ملاحظه کنید:

«و از آن جا که تبیین شد که صورت در آینه نیست، و [بلکه] در هیچ جسمی از اجسام نیست و نسبت جلیدیه به مبصرات مانند نسبت آینه به صورت‌های ظاهر در آن است، زیرا جلیدیه نیز آینه‌ای برای نفس است که به وسیله‌ی آن، صورت اشیا و اشباح ایجاد شده از آن‌ها را در هنگام رویارویی اشیا با جلیدیه ادراک می‌کند، پس حال صورتی که این مردم فرض کرده‌اند که در جلیدیه است، مانند حال صورت آینه است. پس همان‌گونه که صورت آینه، در آینه نیست، به همان نحو، صورتی را که نفس به واسطه‌ی آن، اشیا را درک می‌کند، در جلیدیه نیست، بلکه در هنگام مقابله‌ی [جلیدیه با اشیا] ایجاد می‌شود، همان‌گونه که گفتیم، و در آن هنگام برای نفس اشراق حضوری بر آن شیء مستنیر اتفاق می‌افتد. اگر که هویتی در خارج داشته باشد، آن را می‌بیند و اگر شبحی صرف باشد، مانند صور مرایا، نیازمند به محل ظهور دیگری مانند آینه است» (۱۰، ص: ۲۶۶).

حقیقت آن است که در دستگاه حکمی شیخ اشراق، حس مشترک، خیال و سایر قوای ادراکی از این دست، همگی چونان آینه‌هایی هستند که مجال ظهور صور معلقه‌ی قائم بذات مثالی هستند. در نظر شهرزوری، این صور لازمانی و لامکانی بی‌نیاز از موضوع و محل، ایجادکننده‌ی آمادگی در نفس یا قوای او برای افاضه‌ی عقل فعال هستند (۹، ص: ۵۰۸).

ابصار به صراحت سهروردی، صرف «اضافه‌ی ظهور شیء» است برای آنچه بصر می‌نامیم. در عبارت او، «اضافه‌ی شیء» نیامده، بلکه «اضافه‌ی ظهور شیء» آمده است (۶، ص: ۱۵۳). عدم حجاب نیز از آن جهت که امری سلبی است، داخل در تعریف ابصار نخواهد بود و از این جهت ابصار را باید خلاصه کرد به اضافه، اما چه نوع اضافه‌ای؟ آمد که سهروردی تعریف واحد ابصار و در نتیجه علم را متکی به اضافه‌ی اشراقیه مدرک ساخت. این اضافه از یک جهت اضافه‌ی «حضور شیء» بود به مدرک یا به بصر، حال در بیانی دیگر و این بار در بحث علم واجب، او این اضافه را «اضافه‌ی مبدئیت» می‌نامد. او در پی آن است که این اضافه را یک‌طرفه معرفی کند (۵، ص: ۴۸۸)؛ به این معنا که در واقع استفاده از کلمه‌ی «اضافه» در تعبیر مزبور، تنها بعد از آن است که عقل طرفین را لحاظ می‌کند و یکی را حاضر و دیگری را صاحب‌حضور می‌نامد و میان آن دو قائل به اضافه می‌شود و گرنه اساس ترکیب «اضافه‌ی اشراقیه» بر روی «اشراق» یا در بیان اخیر، روی «مبدئیت» است.

شیخ اشراق قائل به دو تعریف برای علم نمی‌شود، بدان معنا که علم، به علم واجب تعالی و علم غیر او تقسیم نمی‌شود یا در علم واجب تعالی، قائل به علم قبل‌الایجاد و علم بعدالایجاد نمی‌شود. در نظر او، علم به یک شیء، به مدد حضور اشراقی آن صورت می‌گیرد ولیکن این اشراق و این حضوری که به تبع اشراق رخ می‌دهد، دارای مراتب است (همان، ص: ۴۸۷)؛ به همین جهت در فلسفه‌ی سهروردی ابصار به همه‌ی انوار مجرده و نیز واجب تعالی نیز نسبت داده می‌شود:

«پس نورالانوار و انوار قاهره با رؤیت نور اسفهد مرئی هستند و [نیز] بعضی از آن‌ها با رؤیت بعضی دیگر مرئی هستند و بصر آن‌ها، به علم آن‌ها باز نمی‌گردد، بلکه علم آن‌ها به بصر آن‌ها باز می‌گردد» (۶، صص: ۲۱۳-۲۱۴)۲.

بنابراین شیخ اشراق بدون آن که تعریف علم را ناظر به وجودات گوناگون، تغییر دهد، بر اساس قاعده‌ی بنیادین علم اشراقی می‌تواند علم واجب تعالی را به ذات خویش و به امور توضیح دهد. در بیان سهروردی، علم مجردات و واجب تعالی، به ابصار باز می‌گردد و ابصار بنابر قاعده‌ی او، یک مؤلفه‌ی ایجابی دارد و یک مؤلفه‌ی سلبی: «اضافه‌ی ظهور شیء برای بصر» و «نبودن حجاب». بنابراین اضافه‌ی واجب تعالی به هر آنچه برایش ظاهر است، ابصار و علم او به‌شمار می‌آید (۶، ص: ۱۵۲؛ ۹، ص: ۳۸۳). شیخ اشراق تصریح دارد که تعدد اضافات عقلیه در تبیین علم الهی مشکل‌ساز نیست، زیرا اساساً اضافه‌ای که در علم مطرح ساخته، اضافه‌ی اشراقیه است و نه اضافه‌ای که در نظر شیخ اشراق یک معقول ثانی فلسفی به‌شمار می‌آید و ما آن را اضافه‌ی مقولی می‌نامیم (۶، ص: ۱۵۳).

شهرزوری از مسیر دیگری، متناسب با دستگاه مشائی، به سراغ این مسأله رفته است. او علم به شیء را دو قسم می‌داند: یا به «رؤیت» یا به «برهان». آنگاه رؤیت را گاهی مغایر با علم می‌داند و گاهی متحد با علم. سپس این توجیه را دارد که ما به این دلیل علم مجردات را به بصر آنها ارجاع می‌دهیم که در مجردات آلت جسمانی و قوه‌ی بدنی وجود ندارد و لذا علم آنها عین بصر آنهاست (۹، ص: ۵۱۱)، اما باید دقت داشت که ارجاع علم مجردات به ابصار آنها، لایه‌ی فلسفی و مابعدالطبیعی مسأله‌ی ابصار را در نسبت با نفس که یکی از انوار مجرده است، برای ما برجسته می‌سازد و ما را وامی‌دارد تا از نو در معنایی که شیخ اشراق از ابصار دارد، تأمل کنیم. این معنا در پیوند با التفات نفس و در نتیجه، حیثیت التفاتی علم است.

۲.۲. هم‌پیوندی ابصار با «التفات»

شیخ اشراق بعد از نفی همه‌ی طرقی که در پی تبیین پدیده‌ی ابصار بودند، می‌گوید: «همانا ابصار، صرف رویارویی مستنیر با عضو باصر [مشاهده‌کننده] است، پس با اشراق حضوری برای نفس رخ می‌دهد و نه غیر آن» (۵، ص: ۴۸۶)^۳. اما سهروردی باید عنصر دیگری را برای تکمیل نظریه‌ی خویش با تکیه بر علم‌النفس اشراقی وارد سازد و آن عنصر، التفات است. سهروردی التفات را از آرای مندرج در آثار حکما و تصریحات آنها وام می‌گیرد. ابن سینا در *المبدأ و المعاد* (۳، ص: ۷) بر این رأی است که هنگامی که صورت مجرد از ماده و عوارض مادی با عقل بالقوه متحد می‌شود، به عقل بالفعل مبدل می‌شود، اما نکته اینجاست که جدایی این عقل بالقوه از آن صورت مجرده، به نحو انفصال ماده از صورت در اجسام نیست، زیرا اگر چنین گسستگی میان عقل بالقوه و صورت مجرده متصور شویم، آنگاه در هنگام تعقل آن صورت مجرده، عقل بالقوه نیازمند صورت دیگری خواهد بود و بدین نحو، با نقل کلام در نحوه‌ی انفصال عقل بالقوه از آن صورت دوم، تسلسل در صور و در نتیجه عدم شکل‌گیری تعقل لازم می‌آید. لذا به نظر می‌رسد در نظر شیخ‌الرئیس، نوعی رابطه‌ی خاص میان عقل در حالت بالقوه و مدرک وجود دارد که در نهایت به سبب ادراک، منجر به فعلیت یافتن آن عقل می‌شود. شیخ اشراق به تحلیل‌های سینوی در مسأله‌ی علم توجهی خاص دارد و لذا در تعریف علم، بر اصلی تکیه می‌کند که معتقد است مشائیان خود به این امر توجه داشته و آن را پذیرفته‌اند؛ آن اصل عبارت است از آن که برای تبدیل شدن صورت منطبعه به علم، باید نفس به آن «التفات» داشته باشد (۵، ص: ۴۸۵؛ ۲، ص: ۲۳).

درواقع مشاهده‌ی جزئی نفس است که علم را ایجاد می‌کند و این بدان معنا است که علم در علم‌بودن خود، بنیانی حضوری دارد که نیازمند جزئیت و شخصیت است (۲۸، ص: ۲۶۲). به نظر می‌رسد میرداماد بر اساس همین رویکرد است که ادراک و التفات را در عطف

به یکدیگر استفاده کرده و در واقع مراحل مختلف ادراک را افعال مختلف نفس در «انتقال مدرکات از حسیض محسوسیت به ذروه‌ی معقولیت» دانسته است (۲۶، ص: ۱۲۵). اما ملاصدرا نیز در *اسفار استدلال سهروردی* را در تبیین نقش التفات در شکل‌گیری علم می‌آورد، بنابراین ملاصدرا نیز ادراک را چیزی جز التفاتِ نفس نمی‌داند (۲۱، صص: ۱۶۲-۱۶۳). در فلسفه‌ی اشراق، نفس در علم به سایر امور، نوعی پرتوافکنی می‌کند؛ ما این پرتوافکنی را التفات و توجه نفس می‌دانیم و بالطبع التفات و توجه امری است حضوری و شهودی؛ بنابراین سایر امور^۴، به احاطه‌ی اشراقی نفس ادراک می‌شوند. در نظر سهروردی هر آنچه ذات خویش را ادراک کند، نور محض است (مجردبودن در ادبیات مشائی) و قابل اشاره‌ی حسیه نیست و به عبارتی، عین ظهور و نوریت است (۶، صص: ۱۱۰-۱۱۱). نفس که حقیقت نوری دارد، یک ذات دارد که همان «ظاهر بنفسه بودن» است و یک صفت ذاتی دارد که همان «مظهر لغیره بودن» است و تابع همان ذات نوری است (۹، ص: ۲۹۹) و هر چه ادراک می‌یابیم، چنان که در بیان خودِ شیخ اشراق نیز آمد، به این ذات نوری که فیاض لذاته است، بازمی‌گردد.

۲.۳. هم‌پیوندی ابصار با «احاطه»

در فلسفه سهروردی یکی از اطلاقات برای نفوس «انوار مدبره للبرازخ» است، انواری که در مقام تدبیر و تصریف در اجسام هستند، نه آنکه منطبق در آن‌ها باشند (۶، صص: ۱۴۵ و ۱۴۶). اما سهروردی این انوار مدبر را در جرگه‌ی انوار مجرد می‌داند چرا که تنها با واسطه‌ی انوار قواهر ادنون، از انوار قواهر اعلون صادر شده‌اند و تنها از این جهت است که به قوت نوریت انوار دیگر نیستند و هم از این روست که می‌توانند رابطه‌ی محکمی با ابدان خویش داشته باشند (همان: ۱۸۵-۱۸۶). اما همان‌طور که انوار مجرد و واجب تعالی بر امور مادون خویش و متعلقات آن‌ها احاطه و اضافه اشراقیه دارند و علم آن‌ها در پرتوی همین نسبت تبیین می‌شود، علم نفس نیز در فلسفه‌ی سهروردی از احاطه و اشراق نفس بر بدن و قوای جزئی و نیز بر متعلقات آن‌ها ناشی می‌شود^۵. این قوا و متعلقات، به‌وسیله‌ی نفس صفت ظهور پیدا می‌کنند^۶. بدن سایه‌ی نفس یا امور نفسانی است، خیال نیز به تعبیر شیخ اشراق صمی برای نور مجرد نفس است. نفس یک حاکمیت تام و احاطه در دامنه‌ی محسوس تا معقول دارد. بنابراین هر آنچه متعلق ابصار قرار می‌گیرد، از آن جهت که متعلق قوه‌ای از قوای نفس، فعلی از افعال نفس یا شأنی از شئون نفس واقع شده است، مدرک به اضافه‌ی اشراقیه‌ی حضوری نفس است، زیرا مدرک واقعی و همی‌شگی، نفس است (۱۰، صص: ۴۵۳-۴۵۴؛ ۹، صص: ۵۱۲-۵۱۳). سهروردی چنین‌تنظیر می‌کند: همان‌طور که تمامی حواس به یک حس مشترک ارجاع و استظهار دارند، همه‌ی افعال و ادراکات نیز در

عین تعدد، به قوه‌ی واحدی در نور مدبر بازمی‌گردند اما گویی قوه‌نامیدن این امر یک م‌سامحه است، زیرا شیخ اشراق تصریح دارد که محل رجوع، ذات نوریه‌ی نفس از جهت فیاضیت ذاتی خویش است. بنابراین اگرچه در ابصار، مقابله‌ی مبصر و بصر شرط شده است، ولیکن با صر حقیقی بصر نیست، بلکه نفس است، یا در ادبیات صدرایی، نفس در مرتبه‌ی بصر است. بنابراین انتساب ابصار به بصر، بالعرض و المجاز است، چراکه بصر نیز بدون تدبیر و بدون افاضه‌ی هویت‌بخش نوری نفس نمی‌تواند در نسبت و مقابله با مبصرات، بصر نامیده شود (۵، ص: ۲۱۳):

«و نور اسپهبد احاطه دارد و حاکم است، به‌نحوی که دارای قوای جزئی است، پس حکم بی‌واسطه از آن اوست و او حس همه‌ی حواس است و آنچه در سرتاسر بدن متفرق است، حاصل آن، به امر واحدی در نور اسپهبد بازمی‌گردد و برای نور اسپهبد، بر مثل خیال و امثال آن، اشراقی هست و [نیز] بر ابصار که بی‌نیاز از صورت است، اشراقی دارد» (همان: ۲۱۴-۲۱۵).

زمانی که بر حامل صورت، احاطه‌ی اشراقیه‌ی ظهوریه وجود داشته باشد، بر خود آن صورت نیز چنین احاطه‌ای وجود دارد، لذا به هر روی، این نفس است که مبصر است از آن جهت که بر قوای خویش احاطه دارد (۹، ص: ۳۸۳). این نکته‌ای است که بعدها ملاصدرا در آثار خویش راجع به مراتب مختلف یک نفس واحد و شوون ادراکی و تحریکی آن، بدان توجه کرده است:

«همانا نفس انسانی به مرتبه‌ی حواس نزول می‌کند، زمانی که حواس محسوس خویش را ادراک می‌کنند، پس نفس در هنگام ابصار، عین قوه‌ی بصریه می‌شود و در هنگام شنیدن، عین قوه‌ی سمعیه می‌شود و همچنین در سایر حواس، حتی قوه‌ی الهیه و قوه‌ای که مباشر تحریک در عضلات است و همچنین نفس هنگام ادراک معقولات تا درجه‌ی عقل فعال بالا می‌رود و با آن متحد می‌شود، به‌نحوی که راسخان در علم می‌دانند» (۱۵، ص: ۲۹۲).

۳. تحلیل انتقادات صدرای بر نظریه‌ی ابصار شیخ اشراق

چنین به‌نظر می‌رسد که ملاصدرا نظر شیخ اشراق در باب ابصار را تنها برای آن هنگام که نفس منسلخ از تعلق به بدن شده باشد، می‌پذیرد. استدلال او آن است که احساس نفس تا زمانی که به بدن تعلق دارد، متفاوت از تخیل اوست، چراکه امر محسوس برای تخصص‌یافتن، نیازمند ماده‌ی خارجی است و قصد، به‌تنهایی کفایت نمی‌کند. اما پس از مرگ، ادراک، قدرت، شهوت، امر خیالی و امر حسی، همگی امور واحدی خواهند بود (۲۴، ص: ۱۹۲؛ ۱۶، ص: ۲۱). اما ملاصدرا در موارد مختلفی، استدلال‌هایی گوناگون را در رد

آرای سه‌رودی در باب ابصار آورده است؛ منسجم‌ترین این نقدها در دو نقطه از آثار صدرا برجسته شده‌اند (۱۹، صص: ۲۹۱-۲۹۲؛ ۲۲، صص: ۱۸۲-۱۸۳) ولیکن با مراجعه به سایر آثار ایشان می‌توان نقدها را در سه دسته کلی منظم ساخت: (۱) نقدهایی که بر تحلیل معنای «اضافه» تکیه دارند؛ (۲) نقدهایی که امکان تعلق علم به ماده و صورت مادی را منتفی می‌دانند و (۳) نقدهایی که تکیه بر مساوقت نور و وجود دارند. در ادامه، هر دسته از این نقدها بررسی خواهند شد.

۱.۳. نقدهایی که بر تحلیل معنای «اضافه» در نظریه‌ی ابصار تکیه دارند

صدرا اضافی مطرح شده در آرای شیخ اشراق در باب ابصار را اضافی ادراکی به موجود خارجی به‌عینه تعبیر کرده است^۷ و از این باب، نقدها را متوجه این نکته کرده است که صورت مادی منطبع در ماده نمی‌تواند مدرک و مبصر باشد و از این جهت، اضافی اشراقی را مصادره به اضافی کرده است که در آن، وضع اهمیت دارد (۲۰، صص: ۱۹۷). گاهی صدرا نظریه‌ی شیخ اشراق را به صورت اضافی نوری بین دو شیء نوری تقریر می‌کند (۱۹، صص: ۲۸۶)، از این وجه، گویی صدرا در دو مورد یادشده، اضافی نوری شیخ اشراق را به اضافی مقولی میان دو شیء فروکاسته است.

در موضع دیگری ملاصدرا تعریف اشراقی علم (اضافی ظهوری) را چنین نقد می‌کند که علم از شریف‌ترین کمالات است، حال آن که اضافه، اضعف مقولات عرضی است، ابصار نیز به مدد افاضی صورتی است که عین همان صورت خارجی نیست، بلکه مماثل با آن است، اگرچه که این صورت افاضه شده، مدرک به ادراک شهودی حضوری است. ملاصدرا بر این پندار که سه‌رودی اضافی اشراقی را در نسبت با صورت مادی خارجی می‌داند، قول خویش را به اضافی اشراقیه نامیده شدن لایق‌تر می‌داند. بنابر قول ملاصدرا، نفس به صورت مفیضه که به تعبیر او وجود شهودی است، اضافی فاعلیه و نوریه و در نتیجه علم حضوری شهودی دارد، زیرا این صورت «حاصل انشاء و ایجاد نفس یا عالم نفسانی است» (۱۴، صص: ۲۶۴؛ ۱۶، صص: ۲۰).

ملاصدرا در جلد سوم/سفر با نقل مخدوشی از عبارات شیخ اشراق، بخشی از رأی او را باطل می‌داند. ملاصدرا از زبان شیخ اشراق علم را این‌گونه تعریف می‌کند: علم شیء به غیر خود، همان اضافی او به آن است^۸. در واقع صدرا بر روی اضافی به امور خارجی تکیه می‌کند، آنگاه چند فساد دیگر را لازمه‌ی چنین قولی برمی‌شمارد که یکی از آنها این است که علم اقسامی دارد: گاهی منقسم به تصور و تصدیق می‌شود و گاهی به کلی و جزئی، ولیکن از مقوله‌ی اضافه بودن علم، هیچ‌یک از این اقسام را در پی نخواهد داشت (۱۹، صص: ۲۹۱-۲۹۲).

ملا صدرا در *العرشیه* (۱۳، صص: ۲۳۶-۲۳۷) به نحو دیگری به نقد می‌پردازد؛ او بر این باور است که اضافه‌ی اشراقیه در نظر سهروردی، حاصل اضافه‌ی نفس (با صر) به صورت خارجی حال در ماده است، از این روی، این نظریه را مستلزم اشکالاتی نظیر «مدرک بودن صورت مادی» و نیز «اضافه‌ی امر بدون وضع و امر ذی وضع»، می‌داند. با این پیش‌فرض او اضافه‌ی اشراقیه‌ی مندرج در نظریه‌ی سهروردی را اضافه‌ی اشراقی علمی نمی‌داند. به همین نحو، در جلد هشتم *سفار* نیز اضافه‌ی مدنظر سهروردی را اضافه‌ی نفس به امر جسمانی تعبیر می‌کند و آن را امری بی‌معنا قلمداد می‌کند زیرا اضافه‌ی وضعیه^۹ همواره به صورت محاذات، مجاورت، تماس و تقابل دو امر جسمانی است و این اضافه را نمی‌توان اضافه‌ی نوریه نامید (۲۲، صص: ۱۸۲-۱۸۳).

در پاسخ باید به نکات زیر اشاره کنیم:

۱. چنان که گذشت، صریح عبارات شیخ اشراق نشان می‌دهد که اضافه‌ی به شیء خارجی، یا صورت مادی مدنظر نیست، بلکه اضافه‌ی به ظهور شیء، داخل در تعریف ابصار و ادراک است (۶، ص: ۱۵۳)؛ ظهوری که گویا دلالت بر موضوعیت نفس برای تبدیل امری به امر مبصر، از آن جهت که مبصر است، دارد.

۲. این اضافه در بیان سهروردی، اضافه‌ی میدئیت نامیده شده است (۵، ص: ۴۸۸)، از همین روی این اضافه در نظر شارحان سهروردی اساساً از احاطه حکایت می‌کند، به نحوی که مساوق با خود اشراق است و از آن، هیچ برداشتی دال بر مقولی بودن این اضافه ندارند (۱۰، صص: ۴۵۳-۴۵۴؛ ۹، صص: ۳۸۳، ۵۱۲-۵۱۳).

۳. جالب توجه است که خود ملا صدرا گاهی به صراحت این اضافه را در شرح آرای شیخ، اضافه‌ای غیرمقولی تعبیر کرده است؛ او در *شرح الهدیه/الاثیریه* (۱۷، ص: ۳۸۲) پیرامون رأی سهروردی در باب علم الهی، از اضافه‌ی فعالیه‌ی خداوند به همه‌ی امور که مصحح سایر اضافات و از جمله اضافه‌ی عالمیت است، سخن می‌گوید؛ علم خداوند همان ایجاد است و وجود صادر شده از خداوند برای موجودات، نفس حضور آنها برای خداوند است. ملا صدرا این اضافه را در صفحه‌ی ۳۸۳، اضافه‌ی جاعلیت خوانده است، سپس تنظیم کرده است که همان‌طور که علم به ذات، زائد بر ذات نیست، علم او به اشیا و امور نیز نفس حضور ذات آنهاست، اگرچه قید ظهور عقلی را برای این حضور قائل می‌شود.

۴. نکته قابل توجه آن است که سهروردی با برجسته‌ساختن عنصر التفات، چنان که پیش از این بدان اشاره شد، برای قصد نفس در ادراک و ابصار اهمیت بنیانی قائل شد؛ بدین معنا که حیث التفاتی نفس که به علم حیث التفاتی می‌دهد، در واقع به پرتوافشانی نفس بر امور و تبدیل آنها به امور مبصر و مدرک ترجمه و تعبیر شد. در واقع می‌توان اضافه‌ی مورد نظر

را همان التفات نفس به امور و دریافت امور به مثابه‌ی متعلقات آن التفات فهم کرد. ملاصدرا خود در عبارتی دقیق در تمایز نهادن میان صورت منطبع در ماده و داری وضع و صورت ادراکی به دو امر اشاره دارد: یکی آن که دخالت قصد و التفات نفس در تبدیل کردن امری به محسوس و معقول اهمیت دارد و دیگر آن که محسوس از آن جهت که محسوس است، وجود فی‌نفسه‌ی آن، عین وجود آن برای جوهری است که آن امر محسوس را حس می‌کند و محسوس بودن آن دقیقاً همین وجود او برای جوهر حس‌کننده است، همان‌طور که وجود معقول، از آن جهت که معقول است و معقولیت آن و تعیین آن وجود برای جوهر تعقل‌کننده‌ی آن، امری واحدی است (۱۹، ص: ۲۹۹).

۵. اضافه‌ی مقولی در نظر شیخ اشراق یک امر اعتباری و ذهنی است (۶، ص: ۷۰) و از این جهت نمی‌تواند در تعریف ابصار وارد شود، در نهایت می‌توان گفت بعداً در تحلیل عقلی، ذهن، باصر و مبصر را از یکدیگر جدا می‌کند و یک هیئت اضافه را در نسبت آن دو با یکدیگر، برداشت می‌کند. این تقریر را می‌توان در واقع مبنای اثبات اتحاد عاقل و معقول یا در اینجا، اتحاد باصر و مبصر دانست، تبیینی که بی‌نیاز از لحاظ ملاک مطابقت با واقع برای علم است و خود عین یک واقعیت است. با این ادبیات است که گویی شیخ اشراق یکبار برای همیشه مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول یا اتحاد مدرک و مدرک را در ادبیات ماده و صورت باطل اعلام کرده است (۵، صص: ۴۷۴-۴۷۵). این بخش را با این بیان از سهروردی که در کمال گویایی است، به اتمام می‌رسانیم؛

«و اما علوم اشراقی ذکر شده، پس اگر بعد از آن که نبود، حاصل شد، بنابراین برای مدرک چیزی حاصل شده است که نبوده است؛ و آن همان اضافه‌ی اشراقیه است، نه غیر آن و به مطابقت احتیاج ندارد...» (همان: ۴۸۹) ۱۰.

۲.۳. نقدهایی که امکان تعلق علم به ماده و صورت مادی را نفی می‌کنند

با تعریفی که ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* (۱۴، ص: ۲۶۳) از علم می‌دهد^{۱۱}، امر مادی نمی‌تواند متعلق علم قرار گیرد زیرا علم عبارت است از وجود شیء مجرد از ماده، برای یک شیء. صدرا لازمه‌ی قول سهروردی در ابصار را این می‌داند که اجسام و مقادیر نیز مدرک به علم حضوری اشراقی خواهند بود (۱۹، صص: ۲۹۱-۲۹۲). ملاصدرا در *شرح الهدایه الاثیریة* نیز لازمه‌ی قول شیخ اشراق را آن می‌داند که واجب تعالی امور مادی را نیز به اشراق حضوری درک کند، چرا که سهروردی ارتسام صور در مجردات را به دلیل آن که یا مستلزم انفعال اعلی از اسفل می‌شود^{۱۲}، یا مستلزم حصول صور متکثره در ذات واجب تعالی می‌شود^{۱۳}، باطل می‌داند (۱۷، ص: ۳۸۵) در نظر صدرا، شیخ اشراق تجرد از ماده را برای

معلوم بودن شیء یا مبصر بودن شیء شرط نمی‌داند، چراکه بنا بر استدلال سهروردی، ماده، خودش در ماده‌ی دیگری نیست تا تجرد یابد (۱۴، صص: ۲۶۴-۲۶۵).

یکی از مواضعی که صدرا به نحوی منظم به نقد نظریه‌ی ابصار شیخ اشراق از این موضع پرداخته، جلد هشتم/سفر (۲۲، صص: ۱۸۲-۱۸۳) است. او از زاویه‌ی عدم امکان تعلق علم به امر مادی و صورت مادی، سه نقد اساسی دارد:

- جسم مادی و امور جسمانی، تنها می‌توانند مدرک بالعرض باشند^{۱۴}.
- اگر صورت خارجی مدرک باشد^{۱۵}، آنگاه شخص دوبین امری را ادراک می‌کند که وجود عینی خارجی ندارد^{۱۶}.
- اگر صورت خارجی مدرک باشد^{۱۷}، آنگاه خصوصیت از صورت ادراکی سلب شده و همین امر واحد، مدرک همگان است.

در پاسخ به این سنخ نقدها نیز باید به نکات زیر توجه کرد:

۱. ابتدا باید به نکته‌ای که پیش از این نیز گذشت توجه داشت که اضافه‌ی مدنظر در ابصار اشراقی، پیش از آن که وصف ظهور برای نفس را یافته باشد، اضافه به شیء خارجی و مادی نیست. با مراجعه به آرای شارحان درمی‌یابیم که در نظریه‌ی ابصار سهروردی، آنچه اهمیت دارد، متعلق این اشراق و حضور است؛ چراکه در اشارات قطب‌الدین شیرازی می‌بینیم که در تمایز نهادن میان لون و ظهور، ظاهر نبودن را به شیء خارجی نسبت نمی‌دهد، بلکه به سه عامل باز می‌گرداند که عبارت‌اند از:

- عدم حضور ناظر (دقت شود به واژه‌ی «حضور» و اهمیت وجود ناظر با وصف حضور)؛
- مختل بودن آلت ابصار (وصف حضور ناظر دچار مشکل خواهد شد)؛
- قصد ابصار نداشتن ناظر (مسأله‌ی التفات و اهمیت آن در شکل‌گیری ادراک).

همان‌طور که ملاحظه شد، گویی سهروردی به نحوی پدیدارشناسانه از اهمیت پدیدار در آگاهی یا آبژه در آگاهی سخن می‌گوید و اوصاف حضور و ظهور، بیش از آن که دلالت بر مبصر داشته باشند، حقیقت باصر و نفس را که به حضور آورنده و به ظهور آورنده است، از جهت مظهر لغیره بودن، برجسته می‌سازند (۱۰، ص: ۲۵۷).

۲. سبزواری در تعلیقات خود بر بحث سمع، در جلد هشتم/سفر (۲۳، ص: ۲۰۶، تعلیقه‌ی شماره‌ی ۲۶۸؛ ۲۳، صص: ۵۱۶-۵۱۷) بر این نقدها، داوری‌های منسجمی دارد:

الف. امر مادی در نسبت با مبادی، غیرمادی است. گویی صدرا خود متوجه چنین مبنایی بوده است و در شرح/الهدیه/الاثیری به بدان اشاره دارد:

«تو دانسته‌ای که واجب، به ذات خود، همان‌گونه که مجردات عقلی را با اشراق حضوری درک می‌کند، امور مادی را نیز با اشراق حضوری درک می‌کند، بدون آن که آن‌ها را با

صورت‌های حاصل شده در مبادی مفارق ادراک کنند... و به این [نکته] اشاره دارد آنچه در سخن بعضی از ایشان وجود دارد که اشیای مادی و زمانی، در نسبت با مبادیشان غیرمادی و غیرزمانی هستند، به معنای رفع اثر ماده و اثر زمان که خفا و غیبت است، از آن است» (۱۷، صص: ۳۸۵-۳۸۶).^{۱۸}

ب. در پاسخ اشکال دوم، گویی سبزواری این پاسخ را که یکی از صور دوگانه‌ی چشم احوال در عالم مثال است و دیگری در خارج، پاسخی موجه می‌داند (۲۳، ص: ۵۱۷)، اما نحوه‌ی وثاقت این توجیه را توضیح نمی‌دهد. به نظر می‌رسد که باز هم در طرح این اشکال، اضافه‌ی به یک شیء یا صورت خارجی پیش‌فرض گرفته شده است. می‌توان گفت از آنجاکه با عنایت به صراحت بیان سهروردی، اضافه به ظهور شیء صورت می‌گیرد، همین تصویر دوگانه، مربوط به ظهور شیء است.

ج. سبزواری در اشکال سوم از سویی از یک مثال نقض استفاده می‌کند، در این مثال، علم نفس به ذات خویش در عین آنکه علم به امر خارجی است، واجد خصوصیت نیز هست و رابطه‌ی علیتی نیز در میان نیست. از سویی دیگر، سبزواری در پی معارضه‌ی استلزام با صدرا، با تکیه بر مبانی او در باب اتحاد عاقل و معقول برمی‌آید؛ براساس این معارضه، حتی علم به غیر نیز در مبنای اتحاد عاقل و معقول، مثال نقضی برای اشکال صدراست (۲۳، ص: ۵۱۷). سبزواری البته متعرض این امر نشده است که چرا صدرا در این اشکال خود، اضافه‌ی نفس را به امر خارجی لحاظ کرده است و به همین خاطر است که از طریق مزبور در پی نقد برآمده است. اما ملاصدرا نیز می‌پذیرد که مبصر و مابه‌الابصار^{۱۹}، یک امر جزئی و مشخص و مثالی است که در عین تعیین‌داشتن، منطبق در آلت ابصار نیست (۱۹، ص: ۲۹۶). بنابراین، می‌توان گفت که این انتساب یک مبصر یا یک ادراک به باصر یا نفس است که خصوصیت می‌آورد؛ به تعبیر دیگر، اضافه‌ی خاص باصر به مبصر است که خصوصیت می‌آورد، نه آن که شیء بخواهد خصوصیت بیاورد.

۳.۳. نقدهایی که تکیه بر مساوقت نور و وجود دارند

در جلد سوم/سفار، صدرا تحت نسبت رواقی دادن به سهروردی، علم اشراقی او را نقد می‌کند، ملاصدرا نظر شیخ اشراق در باب علم واجب تعالی و مجردات به ذات خویش را می‌پذیرد، ولیکن او از این راه وارد می‌شود که نور سهروردی همان وجود صدراپی است و به‌علاوه، علم مساوق با وجود است (همان: صص: ۲۹۱-۲۹۲). اما اولین دلیل صدرا در *مفاتیح‌الغیب* در نقض نظر سهروردی، باز هم آن است که هر وجودی نور است و هر نوری وجود است و علم را باید امر وجودی، یا به تعبیری، وجود شهودی دانست (۱۴، ص: ۲۶۴).

این نقدها مشتمل بر بدهتِ پیش‌فرضی از جانب صدراست که امروز دیگر با مراجعه به صراحت سهروردی و انسجام دستگاه حکمی او، یقین به آن شکسته شده است و خطایی است که بعدها امثال کربن و ایزوتسو نیز مرتکب شده‌اند که وجود صدرایی را با نور اشراقی یکی دانسته‌اند. ملاصدرا یک‌بار دیگر در نقد شیخ اشراق در باب اعتباریت وجود اظهار تعجب کرده بود که چرا شیخ اشراق نفس و مافوق آن را وجود صرف قلمداد کرده ولی از سویی قول به اعتباریت وجود را در آثار خود دارد (۱۸، ص: ۴۳)، ولیکن شیخ اشراق خود در *المقاومات* متوجه این پرسش بوده است و به این خاطر تمایز عمیقی را میان وجود در معنای حضور و حیات^{۲۰} که همبسته‌ی نور و ادبیات نوری است، با وجود صدرایی می‌نهد (۷، ص: ۱۸۷). بنابراین، راه صدرا که تکیه بر مساوقت علم و وجود و آنگاه مساوقت علم و ایجاد و انشا دارد، اساساً تفاوت مبنایی با بیان اشراقی دارد.

۴. احاله‌ی جسم به مقدار؛ نظریه‌ی ابصار و هم‌پیوندی با نظریه‌ی

عالم مثال و طبیعیات اشراقی

عالم مثال جایگاه صورتهایی است که قائم‌به‌ذات هستند و مجرد از ماده. از طرفی هر امری را در عالم ماده لحاظ کنید، در تناظر یک‌به‌یک با آن^{۲۱}، در عالم مثال دارای یک صورت قائم‌به‌ذات است. بنابراین موجودات عالم مثال، جزئی هستند و در واقع هندسه‌هایی متعین هستند و نه مبهم (۵، صص: ۲۳۰-۲۳۱). اما این نکته را باید توجه کرد که میان نوع وجود مثالی و اثری که از ظهوری آن در عالم ماده برجای می‌ماند، فرق است. مثال همواره احدی باقی می‌ماند، مثال، متحدکننده و وحدت‌بخش هر آن چیزی است که واحد است و از این روی احدی است و نه واحد، زیرا وحدت مثال در زمره‌ی وحدت‌های دیگر نیست. «مثال، خود را در اثر ظاهر می‌کند و معنای این اثر همان مثال ظاهر شده است» (۱۲، ص: ۱۹۱). بنابراین در حکمت سهروردی سخن‌گفتن از هندسه‌ی محسوس در تقابل با هندسه‌ی مجرد و نامحسوس معنا ندارد، زیرا اساساً به‌نظر می‌رسد هندسه در فلسفه سهروردی امری است که حکایت از غلبه‌ی خیال بر هر آن چیزی دارد که ما امر مادی می‌دانیم و می‌نامیم. بنابراین ادراک حضوری نفس از امر خارجی، ادراک آن هندسه‌ی مجرد است که در عین ادراک‌شدن، جزئیت خویش را حفظ می‌کند، البته با التفات به این نکته که امر خیالی، دارای هندسه (شکل و مقدار) و جزئیت است.

شیخ اشراق جسم را ترکیب از ماده و صورت نمی‌داند، بلکه شیء را نفس مقدار می‌داند (۶، ص: ۷۹). توجه به این امر باعث می‌شود که شیء را صورت صرف بدانیم و آنگاه در قیاس با آنچه راجع به عالم مثال گفته شد، عالم ماده و برزخ، تبدیل به تداوم عالم مثال و

اشراق همان هندسه‌ی خیالی و مثالی خواهد بود، چراکه در بیان شارحان شیخ اشراق، گاهی عالم مثال را عالم مقداری نامیده‌اند (۱۰، ص: ۴۹۳). ملاصدرا خود نیز عالم مثال را عالم مقداری نامیده است (۱۸، ص: ۳۰۲) و در *زاد المسافر* (۱۶، ص: ۲۲) از آن با عنوان عالم صور مقداریه یاد کرده است.

هم‌بستگی مثال به‌عنوان عالم مقادیر و فروکاست این عالم به عالم مقادیر، جایی برجسته می‌شود که سهروردی پای تشکیک را به بحث از جسم وارد می‌کند. در نظر او اجسام، در اصل جسمیت (مقدار مطلق بودن و نه دارای مقدار بودن) مشترک هستند و تمایز آن‌ها نیز به تعیین مقداری آن‌ها بازگشت می‌کند (۵، ص: ۷۷؛ ۱، صص: ۲۱۱-۲۱۲). به‌عبارتی اگر پیش از این، جسمیت مطلق، وجه اشتراک بود و مقدار خاص، وجه اختلاف به شمار می‌آمد، در نظر سهروردی جسم مطلق، مابازای مقدار مطلق است و جسم خاص، مابازای مقدار خاص؛ چراکه اینجا ما به‌ایمتیاز و مابه‌الاشتراک به امر واحد مقدار بازگشت می‌کنند (۹، ص: ۲۰۴). با این تأسیس، سهروردی عالم مثال را باطن این عالم قلمداد خواهد کرد. به تعبیر داریوش شایگان (۸، صص: ۲۱۶-۲۱۸) «علم اشراقی تقویم معنوی داده‌های مادی حواس و نمودار سازی و در نتیجه، ادراک آن‌ها در مثال است». بنابراین چنین تبیینی از قوه‌ی خیال که قوه‌ی است که معدّ نفس برای اتصال به عالم مثال‌های فارغ از زمان و مکان است، تلاشی است برای آن‌که اساساً عالم و همه‌ی مراتب وجودی آن، علم‌گونه تصویر شوند؛ بنابراین عالم هستی سراسر علم و علم‌گونه است.

بدین ترتیب آخرین سطح هستی که در واقع ابصار نفس در رابطه با آن مطرح شده است، تنها از آن جهت می‌تواند مورد ابصار واقع شود که صورت صرف است و به‌عبارتی، از وجوه و شوون عالم مثال یا عالم نفس است. بنابر این مبانی، عالم ماده یا عالم خارج یا هر تعبیری از این دست که لازمه‌اش قائل شدن به دوگانه‌ی ماده و صورت باشد و آنگاه بخواهد ابصار و ادراک را تجرید از ماده و عوارض مادی بداند، در دستگاه حکمی شیخ اشراق جایی ندارد؛ اساساً جهان بدون صورت خیالی و معقول یا صورت نفسانی، ابهام صرف بوده و جنبه‌ی ادراکی نخواهد داشت.

۵. نتیجه

۱. اضافه‌ی مطرح شده در نظریه‌ی ابصار شیخ اشراق، اضافه‌ی مقولی نیست؛ این اضافه، اضافه‌ی جاعلیت و مبدئیت است.
۲. اضافه‌ی اشراقیه در نظریه‌ی ابصار سهروردی، همبسته‌ی حضور و ظهور است؛ بنابراین اضافه‌ی به شیء خارجی نیست، بلکه اضافه‌ی به ظهور شیء است و از این روی،

نسبتی که ملاصدرا به سهروردی می‌دهد که بر مقولی بودن اضافی مندرج در نظریه‌ی ابصار مبتنی است، پذیرفتنی نیست.

۳. مواجهه، توجه و التفات نفس، امور را به‌مثابه‌ی مبصرات، محسوسات و مدرکات، به حضور می‌آورد؛ لذا نظریه‌ی ابصار سهروردی تکیه بر فعل به حضور آوردن از جانب نفس دارد.

۴. در نظر سهروردی، ابصار معنای وسیع و درعین حال واحدی دارد، صدرا نمی‌تواند با تبدیل آن به دو معنا، یکی را درباب مجردات و واجب تعالی صحیح قلمداد کند و معنای دیگر را در حوزه‌ی نفوس و انسان‌ها، تا زمانی که در تعلق به بدن هستند، جاری بداند، بلکه باید نحوه‌ی جریان یک معنای واحد را در کل هستی (اگرچه در مراتب مختلف) تبیین سازد؛ چنان‌که در تصریحات سهروردی دیده شد.

۵. وجود در نظر شیخ اشراق همبسته‌ی حضور (ادراک از خویشتن) و حیات است؛ معنایی که به صراحت شیخ اشراق، از آنچه صدرا از وجود می‌فهمد، متفاوت است. از این جهت بخشی از نقدهای صدرا که تکیه بر مساوقت نور و وجود دارند، نمی‌توانند معتبر باشند.

۶. اساساً ماده و صورت مادی چنان‌که در دستگاه مشائی و بعدها در متون صدرا وجود دارند، در نظر سهروردی بی‌معناست، لذا نقدها نمی‌توانند در این حوزه بر او وارد شوند، زیرا سهروردی با نفی هیولی و تحلیل جسم به مقدار مطلق و مقدار خاص متغیر، اساساً یک وحدت را برای جسم قائل می‌شود که متفاوت از انضمام یا حتی اتحاد ماده و صورت است.

۷. احاله‌ی جسم به مقدار و ازسویی، عالم مثال را «عالم مقداری» و «عالم صور مقداریه» نامیدن، یعنی آنکه اساساً آنچه را «عالم» می‌نامیم و از این جهت جهانی است که نفس، با همراهی جهت نطقی خود در آن زندگی می‌کند و آن را درمی‌یابد، صورت مثالی و صورت نفسانی دارد. شاید بتوان گفت اولین جهان‌ها، از آن جهت که انسان باید در آن زندگی کند، جهان نفسانی است و جهان نفسانی از آن جهت که نفس، میانه‌ی عقل و برزخ است، همان عالم مثال است، لذا ابصار یا ادراک، یعنی به حضور نفس آوردن یا مثالی کردن یا در عالم مثال آن‌ها را مشاهده کردن.

یادداشت‌ها

۱. تبیینی که برای ابصار ارائه می‌شود، می‌تواند مبنایی کلی برای تبیین ادراک حسی نیز قرار گیرد.
۲. «فنور الانوار و الانوار القاهرة مرتبیه برؤیه النور الاسفهد و مرتبیه برؤیه بعضها بعضا، و الانوار المجردة کلها باصرة و لیس بصرها یرجع الی علمها- بل علمها یرجع الی بصرها».

ملاحظات در باب نقدهای ملاصدرا بر نظریه‌ی ابصار سهروردی ۸۱

۳. «انّ الابصار مجردّ مقابلۀ المستنیر للعضو الباصر، فيقع به اشراق حضوریّ للنفس لا غیر.»
۴. حتی امور خیالی که در نظر سهروردی تعیین مثالی دارند نیز داخل در این تبیین هستند.
۵. اما با استناد به آنچه پیش از این در باب مرتبه‌مندی اشراق آمد (ص: ۴۷۸)، این احاطه و اضافه‌ی اشراقیه در واجب تعالی دارای بالاترین مراتب است و نفس، تنها مرتبه‌ای از آن را دارد و این نیز تنها بدان خاطر است که نفس از زمره‌ی انوار است و ویژگی نور در فلسفه سهروردی، به مقتضای لوازم ذات نوری، احاطه، اشراق و به حضور آوردن است.
۶. «ظاهرةٌ بها ظهوراً ما.»
۷. «فيكون الإبصار عنده مجرد إضافة إدراكية إلى الموجود الخارجي بعينه.»
۸. «علم الشيء بما سواه هو إضافة إليها.»
۹. تعبیر صدرا از نظریه‌ی اشراقی.
۱۰. «و أمّا العلوم الاشراقية المذكورة، فاذا حصلت بعد ان لم تكن، فيحصل للمدرک شيء ما لم يكن: و هو الاضافة الاشراقية لا غیر، و لا يحتاج الى المطابقة ...»
۱۱. «العلم عبارة عن وجود الشيء المجرد عن المادة لشيء.»
۱۲. براساس پذیرش قول انطباق.
۱۳. براساس پذیرش نظریه‌ی افاضه‌ی صور.
۱۴. این اشکال در تعلیقات صدرا بر شرح قطب بدین نحو آمده است که ماده‌ی جسمانیه همراه با اعدام و حجاب‌ها و تاریکی‌هاست و لذا وجودش برای خودش غائب است و آنچه برای خویش غائب باشد، نمی‌تواند برای غیر حاضر باشد مگر به واسطه یک صورت زائد (۱۱، ص: ۱۲۵، تعلیقات).
۱۵. تعبیر صدرا از نظریه‌ی اشراقی.
۱۶. این اشکال در تعلیقات صدرا بر شرح قطب نیز آمده است (۱، ص: ۳۸۳، تعلیقات).
۱۷. تعبیر صدرا از نظریه‌ی اشراقی.
۱۸. «إنک قد عرفت إن الواجب لذاته كما یدرک المجردات العقلية بالإشراق الحضوری یدرک الأمور المادية بالإشراق الحضوری من غیر أن یدرکها بالصور الحاصله فی المبادئ المفارقة... و إلى هذا أشیر ما یوجد فی کلام بعضهم إن الشيء المادی و الزمانی «بالنسبه» إلى مبادئها غیر مادی و لا زمانی، یعنی به ارتفاع أثر الماده و أثر الزمان عنه، و هو الخفاء و الغیبه.»
۱۹. او جهتی را که این امر مثالی مبصر بالذات است و جهتی را که این امر مثالی، و سیله‌ی ابصار «مبصر بالعرض» می‌شود، متمایز ساخته است.

۲۰. وجود محض بودن در اینجا به معنای موجود نزد خود و برای خود است و به‌زعم نگارنده، آن را می‌توان به وجدان خود و دریافت خود تعبیر کرد.

۲۱. «لکل فرد فرد».

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۴)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. ----- (۱۳۶۳)، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۶۱)، *اسرارالحکم*، تهران: مولی.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۵)، *المشارع والمطارحات*، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. ----- (۱۳۷۵)، *حکمه الاشراق*، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. ----- (۱۳۷۵)، *المقاومات*، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. شایگان، داریوش، (۱۳۸۴)، *هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ سوم، تهران: فرزانه روز.
۹. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۲)، *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. قطب‌الدین شیرازی، (۱۳۸۳)، *شرح حکمه الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ملاحظات در باب نقدهای ملاصدرا بر نظریه‌ی ابصار سهروردی ۸۳

۱۱. قطب‌الدین شیرازی، (۱۳۹۱)، شرح حکمه الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، تصحیح و تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران: حکمت.
۱۲. کرین، هانری، (۱۳۸۹)، معبد و مکاشفه. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۱۳. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۶۱)، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
۱۴. _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۵. _____، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی ملاصدرا، تهران: حکمت.
۱۶. _____، (۱۳۸۱)، زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. _____، (۱۴۲۲)، شرح الهدایه الاثیریة، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۱۸. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۴، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. _____، (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، به ضمیمه‌ی تعلیقات سبزواری، ج ۸، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۴. _____، (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۹، چ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. میرداماد، (۱۳۶۷)، القبسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دیگران، تهران: دانشگاه تهران.
۲۶. _____، (۱۳۸۰)، جذوات و موافقت، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
۲۷. نوربخش، سیماسادات، (۱۳۹۲)، ملاصدرا و سهروردی؛ بررسی مقایسه‌ای آرای فلسفی، تهران: هرمس.

۲۸. یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، حکمت اشراقی (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)، ج ۲، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.