

## تجرد نفس از دیدگاه سهروردی

دکتر سید محمد علی دیباجی \*

### چکیده\*\*

تجرد نفس، به عنوان مهم‌ترین مسأله در دانش نفس‌شناسی، مورد توجه فیلسوفان بزرگ نفس، یعنی افلاطون، فلوطین و ابن سینا، بوده است. آنان هر کدام در این زمینه، مباحث جدید و نوآوری‌های مهمی را طرح کرده‌اند. اکنون این مسأله مطرح است که سهروردی، بنیان‌گذار حکمت اشراق در اندیشه‌ی اسلامی، که درباره‌ی تجرد نفس سخن گفته، آیا در این باره دلایل و منظرهای جدیدی به شناخت ماهیت نفس دارد؟ به‌ویژه که او صاحب نظریه‌ی علم حضوری است و این دیدگاه با ماهیت نفس مرتبط است.

پاسخ، چنان‌که در مقاله بدان پرداخته شده، این است که شیخ اشراق، هم از طریق علم حضوری و هم در ادامه‌ی دلایل پیشینیان، از جمله ابن سینا، سخنان جدیدی را در اثبات تجرد نفس و چگونگی این تجرد بیان کرده است: او علم حضوری را از کارکردهای نفس دانسته و با بررسی تحلیلی برخی از مفاهیم، دلایل دیگری بر تجرد نفس آورده که در نوع خود بی‌نظیر است؛ سهروردی علاوه بر این دو شیوه، در رساله‌های عرفانی خود، از زبان نمادین نیز در تبیین ماهیت نفس بهره برده، منظرهای جدیدی گشوده است. بدین دلیل، شیخ اشراق را می‌توان فیلسوف نفس دیگری از شمار فیلسوفان بزرگ یادشده دانست که در نفس‌شناسی صاحب دیدگاه خاص و نوینی هستند.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- نفس ۲- علم‌النفس ۳- نفس‌شناسی ۴- تجرد ۵- علم حضوری  
۶- زبان نمادین ۷- نگاه التفاتی

e-mail:dibaji@ut.ac.ir

\* استادیار دانشگاه تهران

\*\* این مقاله برگرفته از طرح تحقیق شماره ۲۲۰۲۰۲۲/۱/۰۲ است که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس قم) انجام شده است.

تاریخ پذیرش: ۸۸/۷/۵

تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۲۱

## ۱. مقدمه

شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ - ۵۸۷ ق) از فیلسوفان صاحب‌مکتب در تاریخ حکمت محسوب می‌شود. وی به دلیل انتقادهای بنیادی به فلسفه‌ی مشاء و نوآوری‌های ماندگار، به فیلسوفی کم‌نظیر در سنت تاریخ فلسفه‌ی اسلامی شهرت یافته است. یکی از نوآوری‌های او در فلسفه‌ی نفس و شناخت ماهیت آدمی با نظر به بُعد عقلانی و مجرد از ماده‌ی او است.

علم‌النفس یا دانش شناخت نفس که با چهار فیلسوف بزرگ، یعنی افلاطون، ارسطو، فلوطین و ابن‌سینا، به شاخه‌ای پر بار از علوم فلسفی تبدیل شده بود، هنوز هم ظرفیت تحول داشت؛ این تحول را سهروردی در پرداختن به علم حضوری، ضرورت نگاه تحلیلی به ماهیت علم، مفاهیم و تصورات و ویژگی‌آفرینندگی ذهن ادامه داد. از این‌رو به جای کاوش‌های متداول درباره‌ی ماهیت نفس، بیشتر به کند و کاوهای تحلیلی درباره‌ی عناصر ذکر شده پرداخت تا به جنبه‌های جدیدی از این واقعیت پنهان دست یازد.

علم حضوری، مفاهیم کلی و مطلق، ضمیر اول شخص، آفرینش‌های ذهن و رابطه‌ی ذهن با عین مهم‌ترین عناصری است که شیخ اشراق با استفاده از آن‌ها در صدد است تا ماهیت ذهن و نفس را شناسایی کند؛ او بیشتر از ویژگی‌تدبیری نفس، که در سنت مشایی برای بیان ماهیت نفس و رابطه‌ی آن با بدن به کار می‌رفت، بر ویژگی‌آفرینندگی نفس در تولید مفاهیم، تخیلات و مثال‌ها - به عنوان نسخه‌های ذهنی از واقعیت - تکیه می‌کند و بدین وسیله، ماهیت نفس و هویت آن را توضیح می‌دهد.

شیخ اشراق را در تعریف نفس و تبیین ماهیت آن باید یک فیلسوف تحلیلی به حساب آورد که با نگاه التفاتی خویش باب جدیدی برای شناخت نفس و ذهن گشود، و سنتی را پایه‌گذاری نمود که امروز نیز برخی از کسانی که با نگاه دوگانه‌نگاری (دوآلیستی) به اثبات نفس می‌پردازند، از همان مسیر گذر می‌کنند.

باید دانست که علم‌النفس یا دانش نفس‌شناسی دانش پهناور و گسترده‌ای است که سویه‌ها و مباحث زیادی دارد: ماهیت نفس، حدوث و بقای نفس، رابطه‌ی نفس با بدن، قوای نفس و ... هر کدام فصل بلندی از مباحث نفس‌شناسی محسوب می‌شوند که سهروردی نیز به بسیاری از این بحث‌ها پرداخته و در پاره‌ای از آن‌ها به تفصیل وارد شده است، اما آنچه در این مقاله مورد واکاوی قرار گرفته، صرفاً ماهیت نفس یا همان ویژگی مجرد آن است و سایر مطالب، به مجال دیگری واگذار شده است. شیخ اشراق در شش رویکرد گوناگون، که برخی از آن‌ها خود از چند دلیل جداگانه تشکیل شده و در نوع خود بی‌نظیر و بدیع است، به دنبال اثبات غیر جسمانی بودن نفس است:

از میان رویکردهای یاد شده، رویکرد علم حضوری اساس علم‌النفس سهروردی به شمار می‌رود (۴، ص: ۵۶۴) و رویکرد عرفانی نیز در نوع خود بی‌نظیر است. اما رویکرد کارکردشناختی هم بهره‌مند از شیوه‌ی مشابهی و هم برخوردار از نگاه‌های اشرافی است. سهروردی در رویکرد اعتقادی نیز کاوش‌های جالب توجهی درباره‌ی مفاهیم و اصطلاحات قرآنی مربوط به نفس و روح انجام داده است. در این‌جا باید توجه داشت که اولاً تفکیک رویکردها بدان معنا نیست که آن‌ها مبانی مختلفی دارند؛ بلکه چه بسا با یک‌دیگر نقاط اشتراک و تلاقی داشته باشند؛ مثلاً اصل علم حضوری هم در رویکرد عرفانی و هم در رویکرد خودآگاهی وجود دارد؛ ثانیاً این مقاله در به‌کارگیری اصطلاحات خاص حکمت اشراق درباره‌ی ماهیت نفس، همانند نورالنفسه، اسفهد ناسوت، متصرف در صیاصی و ... به حداقل بسنده کرده است، تا ادبیات مقاله متناسب با زبان فلسفی متداول باشد.

## ۲. رویکرد علم حضوری در شناخت ماهیت نفس

سهروردی در آثار خود، دغدغه‌ی شناخت ظرافت‌های وجود آدمی را دارد و از آن میان، بحث نفس را نه از جنبه‌های نباتی و حیوانی و حتی نطق، بلکه از عوالمی که با آن‌ها در ارتباط است دنبال می‌کند. شیخ اشراق در کتاب *تلویحات*، رؤیایی را پیش می‌کشد که در آن با ارسطو به گفت‌وگو نشست است تا مشکل معرفت را حل کند؛ در این گفت‌وگو که با نام «یک حکایت و یک خواب» آمده، ارسطو - که در این‌جا مقامی شبیه افلاطون یافته و با لقب امام حکمت از او یاد می‌شود (۱۰، ص: ۷۰) - وی را به نفس خویش حواله می‌دهد تا از طریق شناخت نفس، مشکل معرفت را حل کند. او که مبدع نظریه‌ی علم حضوری است (۲۸، ص: ۱۱۵) و این نظریه در فلسفه‌ی او چنان جایگاهی دارد که هانری کربن، سهروردی‌پژوه معروف، فلسفه‌ی اشراق را به این جهت نوعی فلسفه‌ی حضوری نامیده است (۲۶، ص: ۱۹)، دیدگاه بدیع خود را در قالب این رویارویی که نوعی مفاهیمی فلسفی است بیان می‌کند. در این گفت‌وگوی سمبلیک که بین سهروردی و ارسطو پدید آمده، می‌توان ماهیت علم، و از آن‌جا فعلِ نفس و خود او را شناسایی کرد؛ در این‌جا نگرش به نفس از دریچه‌ی علم حضوری را «رویکرد علم حضوری» می‌نامیم و مرادمان از این رویکرد در اثبات تجرد نفس، نوع شناختی است که نفس از خود دارد. برای تبیین این رویکرد، باید ویژگی‌هایی را که سهروردی برای نفس برشمرده است مورد توجه قرار دهیم؛ نفس مورد نظر شیخ اشراق دارای ویژگی‌های زیر است:

### ۲.۱. شناخت نفس از طریق «صورت» نیست

به نظر شیخ اشراق آدمی خویشتن را از طریق «صورت» نمی‌شناسد (همان)؛ منظور از

صورت در این جا اصطلاح متداولی است که در فلسفه‌ی ارسطو و ابن سینا برای نظریه‌ی علم به کار می‌رفت؛ به نظر آنان علم عبارت بود از صورت حاصل از یک معلوم در نزد ذهن. سهروردی در این گفت‌وگو از زبان ارسطو - که در این جا دیگر به عنوان پدر مشائیان نیست! - بیان می‌کند که: چون هر صورتی در نفس، کلی است و نمی‌تواند مانع مصادیق کثیر باشد، و آدمی از خود درکی دارد که هیچ چیز دیگری در آن درک وارد نیست، بنابراین درک مزبور از راه صورت حاصل نشده است (۲۶، ص: ۱۹). اکنون باید دید که درک ما از خود از چه راه دیگری می‌تواند حاصل شده باشد.

#### ۲.۲. شناخت حقیقت نفس نه از راه مفهوم «من»

ابن سینا در رویکردهای وجودشناختی خود به نفس، دلیلی زبان‌شناختی را مطرح کرده و با استفاده از دلالت ضمیر «من» بر یک واقعیت، (۱، ص: ۱۰) که نباید لزوماً متجسد باشد، به وجود نفس و تجرد آن استدلال کرده است (۳، ص: ۷۵). سهروردی بر این دیدگاه واقف است، اما در گفت‌وگو با ارسطو، و از زبان او می‌گوید: «[حتی] مفهوم «من» از آن جهت که مفهوم من است مانع وقوع شرکت غیر نیست؛ یعنی ضمیری همانند من، و اسم اشاره‌ی «این» و امثال آن‌ها هنگامی که بدون آن اشاره‌ی خاص آن‌ها که به امر جزئی است ملاحظه شوند دارای معانی کلی هستند (همان، صص: ۷۰-۷۱). بنابراین حتی کلمه‌ی من که رساترین واژه برای اشاره به خود است، گویای ماهیت و حد نفس نیست. پس باید باز هم بررسی کرد تا دانست شناخت نفس چگونه انجام می‌شود.

#### ۲.۳. شناختی نه شبیه «شناخت بدن»

شیخ اشراق در ادامه‌ی حکایت خواب خود، مطلب بسیار جالب توجه‌ی را، البته بسیار کوتاه و گذرا، بیان می‌کند که از آن می‌توان به عنوان رابطه‌ی درک نفس با درک بدن سخن گفت. وی می‌گوید: ما درک پیوسته‌ای از بدن خود داریم به گونه‌ای که هیچ‌گاه از او غایب نیستیم؛ این درک، اگرچه از بدن، یعنی یک شیء جسمانی است، به سبب صورت شخصی و خاص نیست، زیرا چنین چیزی محال است (همان). وی محال بودن آن را توضیح نمی‌دهد، اما می‌توان آن را به این صورت توضیح داد که کسی از کل بدن خویش صورت کاملی ندارد. وی آن‌گاه ادامه می‌دهد: شما بدن خویش را حرکت می‌دهید و آن را بدن خاص جزئی می‌شناسید، اما صورتی که از شیء داریم، فی‌نفسه، مانع شرکت غیر در آن نیست و لذا صورت بدن هم نمی‌تواند کلی نباشد (همان).

نتیجه این که ادراک ما نسبت به بدن یک ادراک حصولی نیست، بلکه یک ادراک حضوری است. در این جا اگرچه سخن شیخ اشراق اختصار و ایهام دارد، از مبنایی جالب خبر می‌دهد؛ و آن این که وی حتی درک بدن را درک از راه غیر صورت می‌داند، چه رسد

به درک نفس. اگر به مبنای شیخ اشراق در نظریه‌ی علم توجه کنیم، این سخن او در این جا با آن سازگار می‌نماید، چرا که وی علم نفس به اشیای مادی را هم بر اساس اضافی اشراقیه تبیین می‌کند. در اضافی اشراقیه، نفس احاطه‌ای بر معلوم پیدا کرده و از آن مثالی را می‌آفریند و از این طریق، به آن شیء عالم می‌شود. پس در این جا که شناخت بدن نمی‌تواند به صورت شناخت حصولی باشد، شناخت نفس هم با تأکیدی دو چندان نمی‌تواند شناخت حصولی قلمداد شود. به علاوه، اگر ما از خود شناخت داریم، این خود همان بدن نیست، زیرا کسی از کل بدن خویش شناخت ندارد؛ پس این خود، همان نفس است.

#### ۲.۴. نفس موجودی است از سنخ علم و عقل

نظریه‌ی علم یکی از نظریات مهم در حکمت است. شیخ اشراق علم را به حضور شیء نزد ذات مجرد دانسته است (۳، ص: ۷). او اساساً پایه‌گذار علم حضوری محسوب می‌شود. در مطالب پیش گفته، سه فرض در مورد ماهیت نفس طرح شده و مورد پذیرش واقع نشد: صورت بودن، مرجع ضمیر «من» به صورت کلی، و بالاخره تصویری شبیه به تصور بدن. در این قسمت از گفت‌وگوی شیخ اشراق با ارسطو، گفته می‌شود که چون درک نفس از خود نه از طریق صورت است و نه از طریق تمثیل و امثال آن، پس به صورت حضور است؛ بدین معنا که نفس برای خود حاضر است یا از خود غایب نیست، و اساساً علم این گونه است؛ یعنی تعقل یا علم حضور شیء نزد ذات مجرد از ماده است. بدین صورت، چون خود تعقل امر غیر مادی است عاقل (یا نفس) هم غیر مادی خواهد بود و او به اشیا به علم حضوری عالم می‌شود (همان با تصرف، صص: ۷۱ - ۷۲).

در ادامه‌ی همین رویکرد است که شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* - که در آن، حکمت مبتنی بر شناخت نور را به عنوان فلسفه‌ی خاص خویش معرفی کرده است - از این «من» به عنوان «اسفهد ناسوت» یاد کرده است (۱۱، ص: ۲۰۱)، در مقاله‌ی اول از بخش دوم کتاب، نحوه‌ی شناخت از نفس را تحلیل نموده، می‌گوید:

«چیزی که قائم به ذات و مدرك ذات خویش است، ذات خود را از طریق مثال نمی‌شناسد. [مراد از مثال در نظریه‌ی علم سهروردی همان آفرینش نفسانی است که آدمی در فرآیند درک اشیا انجام می‌دهد]، زیرا اگر علم او از طریق مثال باشد و می‌دانیم که مثال من غیر از خود من است ... لازم می‌آید که ادراک من، عیناً هم ادراک من و هم ادراک غیر خود من [که همان مثال من است] باشد و این محال است [زیرا مستلزم وحدت دو چیز متفاوت است]. بر خلاف درک امور خارجی [یعنی غیر از شناخت من] ...» (همان، ص: ۱۱۱).

### ۳. رویکرد کارکردشناختی به شناخت نفس

راه شناخت نفس چیست؟ افلاطون از راه‌هایی چون حرکت، عقل، تذکر و دیالکتیک نفس را می‌شناخت؛ ارسطو اصل حرکت از دیدگاه افلاطون را برگرفت و با تلفیق آن با اصل حیات و نظریه‌ی ماده و صورت خویش، به نفس هم‌چون منشأ حرکت، کمال و فعل بدن نگریست. افلوپین، که متفکر بزرگی در شناخت نفس محسوب می‌شود، بیشترین تلاش خود را مصروف آن کرد تا نشان دهد که نفس غیر مادی و غیر جسمانی است؛ بدین صورت، رویکرد او یک رویکرد ماهیت‌شناختی بود؛ ابن سینا با رویکردهای مختلف و نغز خویش، یعنی زبان‌شناختی، روان‌شناختی، ذهن‌شناختی و غیر آن، دریچه‌های جدیدی به شناخت نفس گشود (۳، صص: ۶۵-۷۷). دیدگاه سهروردی، اگرچه مشابهت‌هایی با دیدگاه ابن سینا دارد، اما در نوع خود بدیع و دارای رویکردها و نگاه‌های جدید است. بعد از رویکرد علم حضوری، باید از رویکرد کارکردشناختی سخن گفت؛ توضیح آن که رفتار انسانی را به صورت‌های مختلفی می‌توان دسته‌بندی کرد؛ این رفتارها در حقیقت کارکردهایی است که از انسان با ابعاد مختلفش سراغ داریم؛ برای فهم پاره‌ای از این رفتارها که باید آن‌ها را «رفتارهای معنایی» نامید نگاه‌های خاصی باید داشت؛ در این‌جا دیدگاه سهروردی در رویکرد کارکردشناختی را با چهار نگره یا نگاه مورد بررسی قرار می‌دهیم:

#### ۳.۱. نگاه التفاتی

سهروردی در رساله‌ی *پرتونامه* دلیلی شبیه به «انسان پرنده» ابن سینا برای شناساندن نفس آورده است. او در این دلیل، مسأله‌ی التفات دایم آدمی به خویش را مطرح می‌کند. این دلیل را از طرف دیگر می‌توان با اصل خودآگاهی<sup>۱</sup> که روان‌شناسان امروزی به آن توجه زیادی داشته و در دلایل ابن سینا هم از آن سخن رفته است (۳، ص: ۷۴) مقایسه نمود. این نگاه سهروردی را که ترکیبی از فرض «انسان پرنده»ی ابن سینا و اصل «خودآگاهی» روان‌شناختی است، از آن جهت می‌توان یک نگاه التفاتی دانست که بر محور توجه واقعی و دایم به درون و غفلت دستوری از بیرون وجود فاعل شناسا تمرکز دارد. وی در فصل سوم *پرتونامه* می‌گوید: «بدان که هر جزوی از اجزای بدن خود فراموش کنی، و بعضی اعضا را بینی که از نابودش حیات و ادراک مردم را نقصان نمی‌شود؛ و بعضی چون دماغ [مغز] و دل و جگر به تشریح و مقایست دانی. و فی‌الجمله هر جسمی و عرضی که هست از او غافل توانی بود، و از خود غافل نباشی و خود را دانی بی نظر با این همه ...» (۹، ص: ۲۳).

تفاوت این نگاه با نگاه شیخ‌الرئیس در «انسان پرنده» این است که ابن سینا نداشتن حس و تماس با کل اجزای خود و پیرامون را مفروض می‌گیرد، اما سهروردی این فرض را

به طور الزام کلی مطرح نکرده، تنها غفلت از بعضی اعضا را عنوان می‌کند. از طرفی، واژه‌ی غفلت در برابر توجه و التفات است؛ پس آدمی که از اعضای بدن غافل می‌شود، اما از خود غافل نمی‌شود، توجه و التفات پیوسته‌ای به خود دارد و این «خود»، بدن یا اعضای بدن نیست، بلکه چیزی ورای این‌ها است. به نظر شیخ اشراق، اگر یکی از این اعضا در هویت «خود» داخل بود، آدمی نمی‌توانست بدون در نظر گرفتن آن عضو به‌یاد خود باشد؛ به همین دلیل باید گفت که ماهیت خود (یا همان نفس) چیزی ورای اجسام و اعراض است. این نگاه التفاتی<sup>۲</sup>، بر کل نظریه‌ی علم حضوری سهروردی صدق می‌کند، اما چون او از زوایای مختلف به نفس نگریسته است، ما در این‌جا صرفاً عدم غفلت از خویش و توجه بی‌واسطه و دایم به خود را نگاه التفاتی نامیده‌ایم.

### ۲.۳. نگاه درون‌شناختی

در آخر کتاب *تلویحات*، دلیل دیگری بر هویت نفس یافت می‌شود که در نوع خود بی‌نظیر است. شیخ اشراق، که در فضایی عرفانی و مناجات‌گونه در این فصل سخن می‌گوید، سعی دارد با تأمل فلسفی، هویت خویشتن را بازشناسی کند. وی می‌گوید: «من با خویش خلوت کرده و به ذات خود نظر افکنده آن را آیت و وجود یافته‌ام که دارای ضمیمه‌ای است به عنوان «لا فی موضوع» - که هم‌چون یک تعریف به رسم برای جوهریت است، و [هم‌چنین] آن را دارای اضافاتی به جسم یافته‌ام - و این اضافات و مناسبات مثل تعریف به رسم برای نفسیت است [زیرا نفس بودن به ارتباط داشتن با بدن و مدبّر آن بودن است].»

در مورد اضافات، [باید بگوییم که] آن‌ها را خارج از حقیقت خود می‌یابیم، و ویژگی «لا فی موضوع» هم یک مسأله‌ی سلبی است [و حاکی از یک امر واقعی نیست]؛ اگر جوهریت معنای دیگری [غیر از لا فی موضوع] دارد آن را [در این مرحله] به دست نیاورده‌ام؛ اما [در عوض] ذات خود را به دست آورده و فهمیده‌ام که از او غایب نیستم. این ذات دارای فصل نیست، زیرا من آن را [به وسیله‌ی این فصل نفهمیده‌ام بلکه] به همان ویژگی «غایب نبودنم از آن» شناخته‌ام؛ اگر فصل یا خصوصیتی به غیر از وجود در کار بود، در همان زمان که خود را دریافتم آن را هم درک می‌کردم، زیرا کسی از خودم به من نزدیک‌تر نیست. من در ذات خویش، هنگامی که به تفصیل آن را می‌کاوم، چیزی جز وجود و ادراک نمی‌بینم.» (۱۰، ص: ۱۱۵).

این نگاه علاوه بر ویژگی نوین خود، از اتحاد وجود و ادراک در مقام ذات انسانی هم خبر می‌دهد، بنابراین دلیل دیگری است بر این‌که سهروردی ماهیت نفس را در عالم معانی جست‌وجو می‌کند. باید توجه داشت که سهروردی اندکی پیش از این نگرش، نگاهی از

افلاطون را نقل به معنا می‌کند که از این قرار است: «افلاطون الهی سخنی را حکایت کرده که معنای آن چنین است: من چه بسا با خود خلوت کرده و بدنم را به کناری می‌نهم و گویی بدون بدن و عاری از پوشش طبیعی [یعنی اجزای بدن] به صورت مجرد و جدا از ماده می‌گردم؛ در آن هنگام در ذات خود رفته و از اشیا جدا می‌شوم و نفس خویش را سرشار از زیبایی و ارزش و ستایش و نور و نیکی‌های عجیب و گران ارج می‌یابم، مادامی که در این حالت شگفتی به سر می‌برم درمی‌یابم که از عالم اعلی و شریف [مجردات] هستم» (۱۰، ص: ۱۱۲).

البته عبارتی شبیه به این متن و نگرشی همانند آن را می‌توان در کتاب *تولوجیای* افلوپین نیز یافت (۲، ص: ۲۲). می‌توان گفت که نگاه درون‌شناختی ما را با «تأمل» به شناخت نفس می‌رساند و با مسأله اتحاد عاقل و معقول (رویکرد حضوری) و غفلت دستوری و نگاه التفاتی متفاوت است.

### ۳.۳. نگاه معناشناختی به ضمیر «من»

چنان‌که گفته شد، شیخ‌الرئیس از طریق مرجع‌شناسی ضمائر «من»، «تو» و «او» و بررسی مدلول آن‌ها به این نتیجه می‌رسد که آنچه مورد اشاره‌ی این ضمیر است واقعیتی و رای اجزای بدنی است، اما شیخ اشراق در این مورد، بین دو نوع اشاره تمایز ظریفی قایل می‌شود: اشاره به خود و اشاره‌ی به اعضای خود. وی می‌گوید تو به خودت می‌گویی «من»، ولی به اعضای بدن می‌گویی «آن» یا «این»، اما با این دو ضمیر، به من حقیقی اشاره نمی‌کنی؛ پس آنچه مرجع ضمائر «آن» و «این» است، من حقیقی نیست، زیرا اگر به چیزی «آن» یا «این» گفתי، شیء را از واقعیت خود جدا کرده و در قالب «این» یا «آن» آورده‌ای. بنابراین اعضای که مورد اشاره با ضمائر «این» و «آن» هستند نه همه‌ی «من» اند و نه جزو «من» ... نتیجه این است که «من» و رای این اعضاست (۹، ص: ۲۳). در *هیاکل‌النور*، فصل دوم گفته است «... توی تو نه این همه‌ی تن است و نه برخی از تن، بلکه و رای این همه است» (۲۱، ص: ۸۵).

گویی شیخ اشراق اساساً یک تفاوت عمده بین «من» به عنوان اسم یا ضمیر اشاره با دیگر ضمائر می‌بیند، تا آن‌جا که «من» دیگر ضمیر نیست، بلکه از نظر زبانی نماینده‌ی نفس من و نشان از واقعیت ناپیدای من دارد. چنان‌که مشخص است، او در این رویکرد، بر مبنای «علم حضوری» نفس به خود به «من» توجه کرده، ما را به این مسأله هشدار می‌دهد که مرجع «من» نمی‌تواند مشابه دیگر ضمائر باشد، چرا که در دیگر ضمائر، نوعی جدایی و غیبت از عین واقعیت مرجع قابل تشخیص است، اما در مورد «من» این‌گونه نیست.



این نگاه معناشناختی به قصد و معنای فردی اراده شده در ضمیر «من» مربوط است؛ اما هنگامی که با الفاظ بسیاری روبه‌رو می‌شویم که معنای فردی ندارند، بلکه به صورت مطلق و با مصادیق مختلف به‌کار رفته‌اند، باز هم نشانه‌های دیگری از تجرد نفس درک‌کننده‌ی آن مفاهیم را می‌توانیم بیابیم: به این دلیل است که نگاه بعدی را نگاه مفهوم‌شناختی نامیده، آن را در سه مرحله دنبال می‌کنیم:

### ۳.۴. نگاه مفهوم‌شناختی

سهروردی معانی الفاظ، دلالت آن‌ها و تمامیت این دلالت را بسیار با دقت مورد بررسی قرار می‌دهد و بسیاری از انتقادهای او بر فلسفه‌ی مشاء از این رهگذر به وجود آمده است. اصلاحاتی که او در الفاظ منطقی‌ای هم‌چون «مطابقت»، «تضمن» و «التزام» در مبحث دلالت مطرح کرده، هم‌چنین تغییراتی که در نام انواع گزاره‌های «کلیه»، «جزئی» و «شخصیه» به‌وجود آورده است، همین‌طور بهره‌گیری از استعاره‌های فلسفی «نور»، «اشراق» و امثال آن‌ها به دلیل همین اصلاح‌گرایی معناشناختی او در حکمت است. این اصلاح‌گرایی هم سبب تغییر اصطلاحات فلسفی شده و هم بسیاری از مبانی جدید را پیش کشیده است که باید آن‌ها را به حساب نوآوری‌های فلسفی او گذاشت. هدف از این دیدگاه، بررسی نحوه‌ی دلالت یک لفظ بر معنا و موضوع‌له است. سهروردی از بررسی این دلالت در پاره‌ای موارد تغییراتی را در نام‌گذاری شیء لازم دیده، در پاره‌ای دیگر از موارد، طرح‌های نوی را درمی‌اندازد. اکنون در نفس‌شناسی هم (اعم از ماهیت نفس و اثبات وجود آن) می‌توان این نگاه را با چند دلیل دنبال کرد:

#### ۳.۴.۱. مطلق‌انگاری مفاهیم: یکی از دلایلی که در نگاه مفهوم‌شناختی قابل طرح

است، توجه به ماهیت مفاهیم است که ما از اشیای مادی داریم. مفاهیم به نظر سهروردی «مطلق»‌اند؛ مراد او این است که این‌ها از ویژگی‌های مقداری برخوردار نیستند و بنابراین در جوهر جسمانی جای ندارند. دلیل مطلب این است که اگر این مفاهیم مطلق در جایگاه جسمانی [مثل مغز] بودند، چون جسم قسمت‌پذیر است آن‌ها هم باید به تبعیت از جسم تقسیم شوند؛ در این صورت، چگونه می‌توانیم یک جزو از مفهوم مزبور را تعریف کنیم؟ این جا سه صورت فرض می‌شود. سهروردی می‌گوید: «هر جزوی از صورت چیزی مطلق، اگر چیزی باشد پس مطلقاً میان کل و جزو فرقی نباشد و این محال است» (۹، ص: ۲۵). به عبارت دیگر، اگر صورتی برای جزو شیء در ذهن حاصل شود، چون همه‌ی صورت‌ها کلی‌اند پس تفاوتی بین صورت جز و کل نیست و این محال است.

صورت دیگر این فرض آن است که: «جزوها چون متشابه باشند، کل و جزو را یک حقیقت بود ولیکن کل و جزو به مقدار مختلف شوند، و در صورت چیز مطلق مقداری

نیست، تا کل و جزو بدان مختلف باشند» (۹، ص: ۲۵). یعنی با پیروی از قواعد بدیهی علم طبیعی باید گفت که کل با جز در مقدار متفاوت است، اما چون در صورت مطلق یک شیء، مقدار فرض ندارد، پس کل و جزو صورت شیء در عالم معنا یک حقیقت‌اند و تمایزی بین آن‌ها نمی‌توان فرض کرد.

اما فرض دوم این است که «اگر هر جزوی چیزی است و زیادت، پس جزو را بر کل زیادت است و این نشاید که باشد» (همان). این فرض بدیهی است که نمی‌توان گفت صورت جز از صورت کل، چیزی افزون دارد.

و بالاخره فرض سوم آن است که: «اگر هر جزوی چیزی نیست و چیزی مخصص نیست پس هیچ نیست، پس جزو نباشد» (همان). به عبارت دیگر، جزو مفروض اگر در صورت ذهنی هیچ اعتبار خاصی نداشته باشد، چگونه آن را جزو فرض کنیم؛ در این صورت دیگر جز نیست.

**۲.۴.۳. بساطت مفاهیم:** در کتاب *تلویحات*، در اثبات بساطت نفس گفته است که وقتی آدمی، به عنوان نمونه، عدد چهار را که کم منفصل است تصور می‌کند، اگر نفس یا ذهن، که درک کننده‌ی عدد است جسم بوده و دارای امتداد باشد، پس در این‌جا باید دو نوع کم [یعنی عدد چهار که کم منفصل و ذهن که طبق فرض کم متصل است] با هم منطبق شوند و این محال است [زیرا هیچ‌گاه دو مقوله بر یک شیء وارد نمی‌شوند]. پس ادراک کننده‌ی عدد، جسمانی نیست (۱۰، ص: ۱۷). این دلیل سهروردی اگرچه از نظر کلی سینیوی است، از جهت نگاه خاص به کارکرد ذهن، یک دلیل بدیع است. خود وی این دلیل را نوعی برهان عرشی بر وجود نفس خوانده است.

از این نوع دلایل که بر کلیت مفاهیم یا بساطت آن‌ها تأکید شده است و صبغه‌ای سینیوی دارد، موارد دیگری نیز در آثار شیخ اشراق یافت می‌شود؛ مثلاً در رساله‌ی *یزدان‌شناخت* دو نوع دلیل از این دسته ذکر شده است: در اولین دلیل، بر این مسأله تأکید شده است که صورت معقول قسمت‌پذیر نیست و در دلیل دوم، بر این نکته که صور معقول دارای وضع و این و کیف نیستند (۲۲، صص: ۴۲۳-۴۲۴). در این‌جا به جهت این‌که دو دلیل بیان‌شده در علم‌النفس ابن سینا نیز یافت می‌شود، تفصیل مطلب را به آن وامی‌گذاریم (۳، صص: ۷۱-۷۴).

**۳.۴.۳. وحدت مفاهیم در مصادیق مختلف:** مفاهیمی همانند مفهوم «حیوان» که بر جانداران متعددی با اندازه‌های مختلف اطلاق می‌شود، صورت‌هایی غیر مادی‌اند، زیرا اگر مادی بودند، مقادیر در آن‌ها مورد ملاحظه بود؛ ولی می‌دانیم که این‌گونه نیست. به تعبیر خود شیخ اشراق در کتاب *پرتونامه*: «تو جانوری را معلوم کرده‌ای مطلق چنان‌که بدان

معنی که بر پیل گویی بر پشه نیز بگویی، و در جانوری مطلق هیچ مقداری معین نگرفته‌ای و هیچ نهادی معین. پس صورتی است در تو که بر همه‌ی مختلفات مقادیر و اوضاع راست می‌آید، و اگر جانوری مطلق با مقدار پیل در ذهن تو بودی، از اطلاق بیرون شدی، پشه را مطابق نبودی. و چون مطابق همه است و مقداری ندارد معین و وضع و شکلی معین، در جسم و در چیزی که قایم باشد به جسم حلول نکنند...» (۳، ص: ۲۴).

شیخ اشراق استدلالی شبیه به همین را در مورد معنی «واحد» مطلق هم آورده است. در این استدلال دیگر سخن از مصادیق نیست، بلکه خود معنای واحد مورد ملاحظه و دقت قرار گرفته و گفته شده است که واحد نمی‌تواند در جایگاهی مادی [مثل مغز] باشد، زیرا مکان مادی قابل تقسیم است و در صورتی که واحد در آن جا باشد، باید تقسیم شود و اگر تقسیم شود، دیگر واحد نیست (همان)، و به این صورت، نباید ما واحدی در عالم داشته باشیم یا بتوانیم آن را تصور کنیم؛ در صورتی که ما واحد را تصور می‌کنیم. پس جایگاه مادی ندارد، بلکه در نفس [و عقل] حضور دارد.

در کتاب *مقاومات* در همین باره می‌گوید: «از جمله آن‌چه بر وجود نفس دلالت دارد چیزی است که در معنای وحدت گفتیم؛ [اما اساساً] همه‌ی اعتبارات [هم‌چو] برهانی بر نفس هستند، زیرا اگر این اعتبارات در یک جسم یا امر جسمانی وجود داشته باشند [مثلاً در قسمتی از مغز] پس هر چه نسبت به اجسام باشد درباره‌ی آن‌ها هم هست، ولی این گونه نیست [یعنی ویژگی‌های اجسام با اعتبارات نمی‌سازد] پس جسمانی بودن نفس هم درست نیست (۱۹، ص: ۱۶۸). منظور سهروردی از اعتبارات مفاهیمی چون وحدت، عدد، امکان و ... امثال آن است.

سهروردی در رساله‌ی *فی اعتقاد/الحکماء* با نگاه دیگری به معنی واحد و وحدت، در صدد است تا ماهیت غیر مادی نفس را گوشزد کند. وی می‌گوید: «نمی‌توان تصور کرد که وجود نفس در عالم اجسام باشد، زیرا اگر نفس در این عالم بود نمی‌شد تصور کرد که آدمی بتواند وحدت حق را درک کند، چون واحد را کسی به جز امر وحدانی نمی‌تواند درک کند... هر چه در این عالم است غیر واحد (مرکب) است پس نفس نمی‌تواند در این عالم باشد [زیرا درک کننده‌ی واحد است]» (۸، صص: ۲۶۷-۲۶۶).

#### ۴. رویکرد خودآگاهی

خودآگاهی، چنان‌که اشاره شد، مورد توجه روان‌شناسان جدید در شناخت ساختار و کارکرد ذهن و رفتار آدمی است. این عنصر شناخت در بین حکیمان مسلمانی هم‌چون ابن سینا و شیخ اشراق با نام‌های «شعور»، «شناخت خود (انانیت)» و امثال آن‌ها مورد توجه

بوده است. اما سهروردی با توجه به آن که از فیلسوفان پایه‌گذار علم حضوری محسوب می‌شود، التفات ویژه‌ای به خودآگاهی دارد. در کتاب *حکمه‌الاشراق*، آن‌جا که مباحث علم و ادراک طرح شده، سخنی از او یافت می‌شود که می‌توان استدلال «کوچیتو»<sup>۳</sup>ی دکارت را از نظر روشی، شبیه به آن دانست؛ در این‌جا به دلیل اهمیت مطلب، تمام آن سخن را نقل می‌کنیم: «تو از ذات خود و از ادراک خود نسبت به ذات خویش غایب نیستی؛ و از آن‌جا که این ادراک نمی‌تواند به واسطه‌ی صورت یا امر زایدی حاصل شده باشد، پس برای درک ذات خود که امری ظاهر یا غیر غایب است به غیر از خود ذات نیاز به چیز دیگری نداری. پس لازم است که ادراک ذات یک ادراک لِنَفْسِه [یعنی مستقل و بی‌واسطه] باشد؛ همین‌طور لازم است که تو هیچ‌گاه از ذات یا جزو ذات خود غایب نباشی. اما آن‌چه از ذات تو غایب می‌ماند، مثل قلب و کبد و مغز و همه‌ی اعضای جسمانی و هیأت‌های ظلمانی و نورانی [یعنی اعراض مثل اندازه و رنگ و ...] اعضای درک کننده‌ی تو نیستند، پس آن چیزی که درک کننده‌ی تو است یک عضو بدنی یا امر جسمانی نیست و آنگاه تو از او غایب نبودی، چرا که تو به ذات خود شعور همیشگی و پیوسته داری [اما به آن‌ها چنین آگاهی نداری].»

اما درباره‌ی جوهریت [که در فلسفه‌ی مشاء بر سر فهم و درک درونی آن بحث است، به این معنا که آیا ما جوهریت نفس را با تأمل و درک درونی می‌توانیم بفهمیم یا نه و بنابراین چه بسا ما ابتدا جوهریت را می‌فهمیم و بعد به واسطه‌ی آن نفس را درک می‌کنیم]، اگر جوهریت، کمال ماهیت نفس یا لافی موضوع بودن باشد، چیزی جدای از نفس نیست تا بگوییم نفس همان جوهریت است [یا همان جوهریت نیست!]. ولی اگر معنایی مجهول باشد و با این وصف، تو ذات خویش را به صورت یک ادراک پیوسته و بی‌واسطه درک کنی، پس جوهریتی که از تو غایب است نه تمام ذات توست و نه جزو ذات تو. [با توجه به توضیحات بالا] هنگامی که تفحص و تحقیق کنی، خویشتن خویش را جز شیء مُدرک، که عبارت از همان من بودن (انانیت) است، نمی‌یابی. و هر کسی که ذات و من بودن خود را درک کند هم همین‌گونه است. بنابراین درک کننده بودن هر چه باشد یک ویژگی و امر زاید [بر ذات] نیست و جزو «من بودن» نیست تا در این هنگام، جزو دیگر مجهول باشد؛ یعنی چیزی غیر از مدرکیت و شعور به خود بوده و مجهول واقع شود؛ و آن چیزی از ذات تو هم نیست که شعور چیزی بر آن اضافه نکند! بدین صورت روشن می‌شود که واقعیت امر و شئیت [تو] چیزی اضافه بر ذات دارای شعور نیست...» (ص: ۱۱۲).

آن‌چه از این کلام سهروردی به طور خلاصه به دست می‌آید عبارت است از:

۱. ادراک آدمی از خود بدون هیچ واسطه خارجی و داخلی (عضو بدنی) است.

۲. پس درک کننده، یک عضو - چه معلوم و چه مجهول - نیست، بلکه شیء دیگری است که ما آن را نفس می‌نامیم.

۳. این درک کننده مادی و جسمانی نیست، زیرا در آن صورت درک ما حالت با واسطه داشت و این علاوه بر آن که مستلزم شناخت آن عضو بود، یک واسطه در شناخت محسوب می‌شد و هر دو فرض باطلند.

در حکمت الاشراف، نگاه دیگری از این رویکرد یافت می‌شود که با نگاه سینوی متفاوت است؛ این نگاه را با توجه به توضیح شمس‌الدین شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، دو شارح حکمت الاشراف، می‌توان این گونه تبیین نمود: آدمی در دو حال ممکن است به خویشتن توجه عمیقی کند: یکی در حالت‌هایی از بیداری و دیگری در حالت‌هایی از رؤیا؛ او از این توجهات و حالات با نام مواقعی یاد می‌کند که جسم، بدن یا مثال معلق، مظهر نفس می‌شود و به عبارت دیگر نفس خود را در بدن یا (در خواب) همراه مثال معلق می‌بیند. اما در هر دو حالت، خویشتن خویش را بدن یا مثال معلق نمی‌داند بلکه ماهیتی متفاوت با این دو دارد؛ این آگاهی برای نفس همیشگی است. او ممکن است بدن داشتن یا مثال معلق را فراموش کند اما خویشتن را فراموش نمی‌کند (۲، صص: ۲۴۴-۲۳ و ۲۵، صص: ۵۷۷-۵۴۲).

چنان‌که روشن است، خودآگاهی اگرچه بر علم حضوری متوقف است، مطلبی است که از زاویه دیگری نگریسته شده است؛ خودآگاهی همان شناخت دایمی خود است که گرفتار غیبت و فراموشی نیست؛ در واقع، در رویکرد علم حضوری، نوع شناخت مورد توجه است و از طریق آن به تجرد نفس استدلال می‌شود، اما در خودآگاهی، جریان شناخت موضوع بررسی است.

## ۵. رویکرد اعتقادی

سهروردی در رساله‌ی اعتقاد/الحکماء و الواح عمادی برای اعتقاد به تجرد نفس، چند دلیل ذکر کرده است؛ در این جا ما طبق دسته‌بندی خود او آن‌ها را در سه بخش قرار می‌دهیم؛ در کنار ادله‌ی فلسفی، این دلایل که به جنبه‌های باور شخصی و دینی مربوط می‌شوند هم قابل توجه‌اند:

### ۵.۱. قرآن

آیه «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» (قمر/ ۵۵) دلالت بر این دارد که نفس نه جسم است نه جسمانی، زیرا این صفات را - یعنی این که متقین در جایگاه صدق بوده و نزد خداوند مقتدرند - در مورد اجسام نمی‌توان تصور کرد؛ این صفات برای روحی هستند که

الهی است و از نظر جوهری با عالم اجسام بیگانه؛ بین نفس و ملائکه فرقی نیست، جز این که نفس در اجسام تصرف می‌کند (۸، ص: ۲۶۷). شیخ اشراق درباره‌ی نام‌ها و تعبیری که از نفس در قرآن یافت می‌شود، مثل قلب، روح، نور و ... در رساله‌ی *الواح عمادی* سخن گفته است. سهروردی آیاتی از سوره‌های قرآن را برمی‌شمارد و توضیح می‌دهد که همگی با واژگان یاد شده، معنایی غیرمادی برای آن حقیقت به ما می‌شناسانند؛ این‌ها عبارت‌اند از آیات: شمس/۱۰؛ حشر/۱۹؛ انفال/۲۴؛ سجده/۹؛ حجر/۲۹؛ ص/۷۲؛ انبیاء/۹۱؛ اسراء/۸۵؛ و نور/۳۵ (۷، ص: ۱۲۷).

#### ۵. ۲. سنت

پیامبر - درود خدا بر او باد- فرمود: «ابیت عند ربی یطمعنی و یسقینی»: [در شب معراج] نزد پروردگرم شب را گذراندم در حالی که او مرا طعام داد و سیراب کرد. [اگر نفس جسم یا جسمانی بود، معنای «ابیت ...» قابل تصور نبود] (۸، ص: ۲۶۷) و در رساله‌ی *الواح عمادی* از امام علی (ع) سخن می‌گوید که او فرمود: در خیبر را از جا نکنم مگر به وسیله‌ی نیروی ملکوتی و نفسی که از نور ربّ خود درخشنده بود (۷، ص: ۱۲۸).

#### ۵. ۳. اثر

[یعنی تجربه‌های باطنی افراد]: یکی از بزرگان صوفیه گفته است: «هر که با خدا باشد بی مکان است». و این دلالت دارد که نفس جسم نیست، زیرا جسم مرکب و قابل تقسیم است و در این عالم اجسام، چیزی که یا در وهم و یا در واقع تقسیم نشود، یافت نمی‌شود (۸، ص: ۲۶۷). او در رساله‌ی *الواح عمادی*، گفته‌های دیگری را از صوفیان نقل می‌کند. به عنوان نمونه، از ابویزید بسطامی نقل می‌کند که او گفته است: «چون من از پوست خود به در آیم بدانم که من کیستم و از آن کیستم»؛ و حلاج گفته است: «پیدا شد ذات من نه در مکان و نه در جهات» (۷، ص: ۱۲۸).

### ۶. رویکرد زیست‌شناختی

شیخ اشراق دلیل ابتکاری ابن سینا را که می‌توان رویکرد پزشکی نامید (۳، ص: ۷۷) برگرفته و با بیان خویش تقریر کرده است. از او دو گونه تبیین در این باره می‌توان یافت:

۱. در رساله‌ی *هیاکل‌النور* می‌گوید: «بدان که تن تو پیوسته در نقصان است و از وی پیوسته کم می‌شود به واسطه‌ی حرارت، و عوض وی باز می‌آید به واسطه‌ی غذا که خورده می‌شود، که اگر از وی هیچ کم نشدی و روزبه‌روز از غذای نو مددی می‌رسیدی تن بزرگ بودی به غایت، و نه چنین است. پس هر روز چیزی کم می‌شود و چیزی باز به جای می‌آید پس جمله‌ی اعضای تن در تبدیل و تغییر است، و اگر توی تو عبادت بود از این اعضای تن،

او نیز پیوسته در تبدل و تغییر بودی. و توی پارینه توی امسال نبودی بلکه هر روز توی تو دیگر بودی، و نه چنین است. و چون دانایی تو پیوسته و دایم است، پس نه او همه‌ی تن است و نه برخی از تن، بلکه وراى همه است» (۲۱، صص: ۸۵-۸۶).

۲. در رساله‌ی *الواح عمادی* می‌گوید: «بدان که مردم را پوست و گوشت و جمله‌ی اعضا متحلل و معتدل می‌شود و مُدرک از او متبدل نمی‌شود. و بسیار از مردم زنده می‌مانند با آن که دست و پای و بسیار از اعضای ایشان را نباشد. و دل و دماغ و اعضای درونی را نتوان دانست آلا به قیاس با جانورانی دیگر و با تشریح اعضا، تو خود را درمی‌یابی و می‌دانی ذات خود را با آن که از جمله‌ی اعضا غافل شوی ... اگر غذایی می‌آوردی از غذا آن چه هر روز می‌آورد و از تن تو هیچ متحلل نشد مقدار تن تو زیادت شد بسیار و نه چنین است، پس لابد است که از بدن چیزی متحلل می‌شود و هیچ جزوی از تن تو نیست آلا که حرارت آن را ناقص گرداند و فرو کشاند به کلیت بدنی. و هم چنین مزاج و روح و آنائیت تو ناقص نشود، پس او مزاج نیست و نه عضوی و نه چیزی از عالم اجرام» (۷، صص: ۱۲۹ - ۱۳۰).

چنان که مشخص است، سهروردی در این دو عبارت، تجرد نفس را با توجه به نکات زیر دنبال می‌کند:

الف) تغییر اجزای بدن و ثابت بودن شخصیت، که نخستین بار ابن سینا مطرح کرد امری مسلم است؛ اگر اجزای بدن تغییر نمی‌کرد، بدن هر شخص در هر مرحله‌ی بعدی از مرحله‌ی قبلی بزرگ‌تر بود. اما چیزی که تغییر نمی‌کند «تو» یا «من» است و این همان شخصیت فرد یا نفس اوست.

ب) من کامل به بدن کامل نیست؛ چه بسا فردی که اعضای از بدن را ندارد اما زنده و درآک است.

ج) آدمی از اعضای مهم خود مثل مغز و قلب و ... به صورت شناخت ذاتی آگاهی ندارد و آن‌ها را به وسیله‌ی مقایسه یا علم تشریح می‌شناسد؛ اگر آن‌ها عنصر شناسنده بودند آدمی به آن‌ها آگاهی پیشین داشت.

## ۷. رویکرد عرفانی

عارفان در راستای میل به جاودانگی، از حقیقت نفس و مسانخت آن با عالم ملکوت سخن می‌گویند، با این استدلال که آدمی در درون خویش میل به کمال مطلق دارد و کارهای خویش را هم بر همان اساس تنظیم می‌کند. این میل و آن فعالیت دلالت بر امکان بلکه تحقق و ضرورت وجود کمال مطلق و رسیدن آدمی به آن‌ها دارد. سهروردی در رساله‌ی *هیاکل‌النور* شاید با الهام از این نگاه است که می‌گوید: «و [آدمی یا نفس او] چگونه

جسم تواند بود که گاه باشد که در طرب آید و خواهد که عالم اجسام را فرو برد و طلب عالم بی نهایت کند» (۲۱، ص: ۸۷).

در این جا جهت و سمت فعالیت و آرزوی انسان مورد توجه بوده است. این نگاه به شناخت نفس، که بعدها اگزیستانسیالیست‌ها با عناوینی چون دلهره، انتخاب، خواست، ترس آگاهی و مرگ آگاهی آن را غنی‌تر کردند، نگاه کارآمدی به شناخت نفس است. این نگاه اگرچه در گام نخست از نظر منطق مفاهمه، همانند دیگر براهین، قوتمند به نظر نمی‌رسد و شاید به همین دلیل توسط بعضی شارحان همانند غیاث‌الدین دشتکی صرفاً به یک تشبیه اشراقی توصیف شده است (۲۴، ص: ۱۲۱)، با بررسی و مطالعه بیشتر، می‌توان فهمید که از قدرت اقتناع و توجیه زیادی برخوردار است و می‌تواند با ادبیات مختلفی، از جمله با نگاه‌های هنری، شعری و ...، تبیین شود. این نگاه بیشتر از هر جای دیگر در رساله‌های عرفانی دنبال شده است: رساله‌های عرفانی سهروردی سرشار از این رویکرد با انواع نگاه‌های بدیع به نفس است. در این رساله‌ها، اگرچه از نظرگاه فلسفی، وجود نفس مفروض گرفته شده و نباید آن‌ها را عهده‌دار اثبات وجود نفس یا تبیین ماهیت آن با زبان فلسفه دانست، تبیین ماهیت نفس با ادبیاتی متفاوت از زبان رسمی حکمت و فلسفه، چیزی است که در این رساله‌ها نمود دارد: در *رساله‌الطیر*، داستان سیر روح انسان به مأوای اصلی خویش به پرواز پرندگان همانند شده است (۱۲، ص: ۲۰۰)، چنان‌که در رساله‌های مشابه آن از حکمای دیگر چنین است (۲۷، ص: ۴۶)؛ در رساله‌ی *آواز پر جبرئیل* از ماهیت روح آدمی به عنوان کلمه الهی سخن رفته است (۶، صص: ۲۱۸-۲۲۰)، در *عقل سرخ*، گوینده‌ی داستان، خود را هم‌چون مرغی توصیف می‌کند که از پیری وطن اصلی خویش را می‌پرسد و او کوه قاف را جایگاه اصلی خود و آن مرغ می‌خواند (۱۵، صص: ۲۲۸-۲۲۹) و معلوم است که در این جا مرغ، تشبیهی است برای نفس آدمی که به وطن اصلی خود یعنی عالم غیر جسمانی علاقه‌مند است.

در داستان «روزی با جماعت صوفیان» مسأله‌ی اصلی راه ورود به عالم غیب است که از طریق ریاضت و سلوک نفسانی و روحانی حاصل می‌شود و کار نفس است و با چشم دل باید به مشاهده‌ی آن پرداخت نه با چشم سر (۱۳، ص: ۲۴۹)؛ و این‌ها نشان از اصالت و اولویت نفس آدمی نسبت به بدن و جنبه‌ی جسمانی او دارد. در رساله‌ی *فی‌حاله‌الطفولیه* از بیماری‌های نفسانی و راه علاج آن‌ها سخن گفته شده است (۱۶، ص: ۲۵۶)، عشق موضوع رساله‌ی *مؤنس‌العشاق* است؛ در این رساله سخن از عقل، شناخت، و حسن و نیکویی است و این‌که عشق محصول شناخت خویش است (۲۰، ص: ۲۸۶) و معلوم است که تعقل و شناخت و زیبایی‌شناسی در نزد حکما از کارکردهای نفس آدمی است. در فصل دوم *نعت*



موران که از ورای مکان و زمان گفته شده و در فصل پنجم آن که سخن از امکان رؤیت جنیان رفته (۱۸، ص: ۳۰۰) و در فصل هشتم آن که گفته شده طاووس از غفلت خویش که به خود آگاه نبود، حسرت خورد (همان، ص: ۳۰۶) همه، تصریح یا اشاره دارد به وجود نفس مجرد، که گرفتار بدن است و باید راه‌های خروج از بند بدن را پیدا کند. رساله‌ی صغیر سیمرغ هم هر چند در اصل یک رساله‌ی عرفانی به زبان رسمی عرفان است، در مقدمه از تمثیل سیمرغ برای اشاره به حقیقت نفس آدمی استفاده شده است (۱۴، ص: ۳۱۵)، و بالاخره قصه‌ی غربت غربی سهروردی - که در حقیقت، از جایی که قصه‌ی حی بن یقظان ابن سینا پایان می‌پذیرد، آغاز می‌شود (۵، ص: ۳۴) - داستان پر رمز و رازی است که برای نفس و بدن و قوای آن دو از تشبیهات و استعاره‌های زیادی هم‌چون پریان، کشتی، آفتاب، افلاک، کوه یا جوج و مأجوج و ... استفاده شده است (۱۷، صص: ۲۷۹-۲۸۵).

## ۸. نتیجه

شیخ اشراق، شناخت نفس را یک‌بار، هم‌چون شناخت علم، از طریق جنبه‌ی حضوری و شهود درونی دنبال می‌کند، اما به این بسنده نکرده، با ادبیات رسمی فلسفه در زمان خویش، به تحلیل کارکردهای شناختی و معنایی درباره‌ی نفس و ذهن دست می‌زند، و از زبان نمادین نیز در این باره بهره می‌گیرد. این سه شیوه با رویکردهای متنوعی همراه است: رویکردهای مختلف سهروردی به شناخت نفس، وی را در شمار فیلسوفان بزرگ نفس قرار می‌دهد. رویکرد علم حضوری یا شناخت بی‌واسطه نفس، یعنی آن‌چه آدمی خود را نه حتی از طریق مفهوم «من»، بلکه از راه حضور نفس خود برای خود یا عدم غیبت از خویش می‌شناسد؛ رویکردی بدیع که در فلسفه‌ی نفس و نزد فیلسوفان بزرگ پیشین، یعنی افلاطون، ارسطو، فلوطین و ابن سینا سابقه‌ای ندارد و شیخ اشراق آن را هم‌چون یک دیدگاه کلیدی بنیان می‌نهد. در این طریق، همان سلوک فلسفی برگرفته از معرفت‌های وحیانی و عرفانی رهنمای رونده‌ی راه و شناساننده‌ی نفس است؛ نفس در این‌جا دیگر در قالب مفاهیم یا ضمایر قرار نگرفته و مورد اشاره نیست، بلکه مورد التفات و موضوع شناخت خود آدمی است و نیازمند مفهوم و گزاره نیست.

در نگاه‌های معناشناسی و مفهوم‌شناسی در رویکرد کارکردشناختی، دریچه‌ی دیگری به شناخت نفس باز شده که مربوط به نقش نفس در تفکر و اعمال دیگر ذهن است؛ تکیه سهروردی در تحلیل این گونه فعالیت‌های نفس، بر عدم مسانخت آن‌ها با ویژگی‌های مربوط به اجسام است. این نمونه دلایل از فیلسوفان متقدم نیز ارائه شده است، اما در آثار سهروردی، گونه‌های جدیدی از آن یافت می‌شود؛ این رویکرد، نگاه التفاتی سهروردی از

دیگر نگاه‌های ذکر شده، دارای نوآوری بیشتری است، زیرا از جریان شناختی سخن می‌گوید که نه دستخوش غفلت واقعی می‌شود و نه با غفلت دستوری کنار می‌رود؛ به طور کلی در رویکرد کارکردشناختی، سه‌روردی هم‌چون یک فیلسوف تحلیلی، به کمک تحلیل واژگان خاص، نیمه‌ی پنهان واقعیت آدمی، نفس، را می‌جوید: معنای واحد و مطلق‌انگاری مفاهیم اشیا از جمله دلایل ابتکاری شیخ اشراق در این رویکرد است.

اما رویکرد عرفانی شیخ اشراق به نفس، که می‌توان آن را تلاشی برای تبیین ماهیت نفس به شمار آورد، ویژگی مهم دیگری از نفس‌شناسی سه‌روردی است. این نگرش ادبیات جدیدی را در نفس‌شناسی دارد و از زمان ابن سینا آغاز شده است. شیخ اشراق را با تنوع رساله‌های مربوط در این باره، باید سرآمد داستان‌نویسان نفس محسوب نمود؛ استعاره‌ها و رموزها در داستان‌های سه‌روردی نشان از توجه به پیچیدگی شناخت نفس در اندیشه‌ی او دارد. این ادبیات کاملاً متناسب با نگرش نخست و اصلی او، یعنی درون‌شناسی و علم حضوری، درباره‌ی نفس است و باید آن را مکمل این نوع شناخت دانست.

### یادداشت‌ها

1- consciousness

2- intentional

3- cogito

### منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی، (۱۹۴۳)، *فی‌معرفه النفس الناطقه و احوالها*، تحقیق محمد ثابت الافندی، قاهره، بی‌نا.
۲. افلوطین، (۱۴۱۳ق)، *اتولوجیا*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.
۳. دیباجی، سیدمحمدعلی، (۱۳۸۵)، «نوآوری‌های ابن سینا در علم‌النفس»، *مجله‌ی پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۲۹، ص ۵۳.
۴. دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سه‌روردی*، چاپ پنجم، تهران: حکمت.
۵. سجادی، سیدضیاءالدین، (۱۳۷۴)، *حی‌بن یقظان و سلامان و ابسال*، تهران: سروش.
۶. سه‌روردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «آواز پر جبرئیل»، از *مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)*، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.
۷. سه‌روردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «الواح عمادی»، از *مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)*، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.

۸. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «اعتقادالحکما»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۲) تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه.
۹. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «پرتونامه»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.
۱۰. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «تلویحات»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۱)، تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه.
۱۱. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «حکمه‌الاشراق»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۲)، تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه.
۱۲. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «رساله‌الطیر»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.
۱۳. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «روزی با جماعت صوفیان»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.
۱۴. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «صغیر سیمرغ»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.
۱۵. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «عقل سرخ»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.
۱۶. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «فی حالة الطفولیه»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.
۱۷. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «قصه غصه‌الغریبه»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۲)، تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه.
۱۸. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «لغت موران»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.
۱۹. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «المقاومات»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۱)، تصحیح هانری کرین، تهران: پژوهشگاه.
۲۰. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «مونس‌العشاق»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.
۲۱. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، «هیاکل‌النور»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۴)، تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه.

۲۲. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، «یزدان‌شناخت»، از مجموعه‌ی مصنفات (ج ۳)، تصحیح دکتر سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه.

۲۳. شهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۸۰)، شرح حکمه‌الاشراق، تصحیح ضیائی تبریزی، تهران: پژوهشگاه.

۲۴. شیرازی دشتکی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۲)، اشراق هیاکل‌النور، تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.

۲۵. شیرازی، قطب‌الدین (بی‌تا)، شرح حکمه‌الاشراق، چاپ سنگی، قم: بیدار.

۲۶. کربن، هانری، (۱۳۸۲)، روابط حکمت اشراق و فلسفه‌ی ایران باستان، ترجمه‌ی احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.

۲۷. نصر، دکتر سید حسین، (۱۳۷۳)، مقدمه بر مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق (ج ۳)، تهران: پژوهشگاه.

28. Ha'iri Yazdi, Dr Mehdi, (1982) *Knowledge by Presence*, Tehran: Cultural Studies and Reserch institute.