

دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

حکیم سبزواری و سازواری‌سازی دیدگاه سهروردی و صدرالمتألهین در

مسألهٔ ابصار

محمدهادی توکلی^۱

حسینعلی شیدانشید^۲

چکیده

صدرالمتألهین که در ابصار، به نظریهٔ خلق و انشای صور محسوس توسط نفس عقیده دارد، نظریهٔ علم حضوری اشراقی ابصار اثر شیخ اشراق، را نپذیرفته و اشکالاتی بر آن وارد کرده است. سبزواری در دفاع از نظریهٔ شیخ اشراق، علاوه بر پاسخگویی به نقدهای صدرالمتألهین، در توجیه این نظریه و سازواری ساختن آن با مبانی حکمت متعالیه کوشیده است. این مقاله به گزارش و نقد و بررسی این کوشش سبزواری که در واقع نوعی نوآوری در سازواری‌سازی دو آن دیدگاه است، اختصاص دارد. حاصل آنکه دو گونه توجیه از سخنان وی می‌توان داشت که البته با اشکالاتی از جمله ناسازگاری با نظام حکمت اشراقی، روبه‌روست، اما نظریه‌ای را که در تبیین کیفیت ابصار در مورد نفوس کامل از توجیه دوم وی به دست می‌آید می‌توان نظریه‌ای جدید در سیر تطور نظریهٔ ابصار دانست که مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه نیز هست.

کلید واژه‌ها: ابصار، سبزواری، سهروردی، صدرالمتألهین، علم اشراقی

۱- دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی (نویسنده مسئول) iranianhadi@yahoo.com

۲- استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه shidanshid@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۹/۱ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۸

مقدمه

درباره چگونگی دیدن (کیفیتِ ابصار)، در میان مسلمانان دو نظریه مشهور بود، نظریه «خروج شعاع» و نظریه «انطباع». بنا به دیدگاه نخست هنگام دیدن از چشم افراد شعاع‌هایی از نور بیرون می‌آید و به اشیای دیدنی برخورد می‌کند و در اثر این امر رؤیت صورت می‌پذیرد؛ بنا به دیدگاه دوم وقتی شیئی دیدنی در برابر چشم قرار می‌گیرد صورتی (شبحی) از آن شیء در عدسی چشم (جلیدیه) نقش می‌بندد و آدمی آن شیء را می‌بیند.

شیخ اشراق، حکیم سهروردی در مقابل این دو نظریه رایج، به نظریه سومی قائل شد که بر اساس آن، در هنگام ابصار، نفس آدمی علم حضوری اشراقی به خود اشیای دیدنی پیدا می‌کند. این نظریه گرچه زمینه‌ساز ارائه نظریه چهارمی توسط صدرالمتألهین گردید، ولی مورد نقد و ردّ او واقع شد. به نظر وی نفس به آن صورت ادراکی که توسط خود نفس انشا و خلق شده است (مبصر بالذات) علم حضوری پیدا می‌کند نه به خود اشیای دیدنی (مبصر بالعرض). علم نفس به خود اشیای دیدنی علمی با واسطه (حصولی) است.

پس از صدرالمتألهین، سبزواری با آنکه در بحث علم پیرو اوست، از نظریه شیخ اشراق در مقابل نقدهای صدرالمتألهین دفاع کرد، دفاعی که از نوآوری خالی نیست. آنچه وی در این زمینه انجام داده به دو بخش عمده قابل تقسیم است: الف. توجیه و تبیینی از نظریه شیخ اشراق بر اساس مبانی حکمت متعالیه، و در واقع، سازوسازی این دو نظریه و ب. پاسخگویی به نقدهای صدرالمتألهین بر نظریه شیخ اشراق.

در این مقاله تنها به گزارش و نقد و بررسی بخش اول می‌پردازیم.^۱ البته پیش از آن باید به اختصار به نظریه سهروردی و نقدهای صدرالمتألهین بر آن اشاره کنیم.

۱. برای گزارش و نقد و بررسی بخش دوم (پاسخ‌های حکیم سبزواری به نقدهای صدرالمتألهین)، نک: توکلی و شیدان‌شید، ۱۳۹۵،

۱- دیدگاه سهروردی در چگونگی ابصار و نقدهای صدرالمتألهین بر آن

سهروردی نخست اشکالات دو نظریه خروج شعاع و انطباع را بیان کرده، آنگاه مردود بودن آن دو نظریه را مستلزم رأی خویش، یعنی اضافه اشراقی بودن ابصار دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱/ ۴۸۶؛ ۲/ ۱۳۴). حصول ابصار، در نظر وی، متوقف بر سه امر است: (۱) نور چشم (سلامت چشم) (۲) نور مبصر (مثیر یا مستثیر بودن شیء مادی) (۳) رویارویی رائی (بیننده) و مرئی (شیء مادی) و عدم حجاب میان این دو (همان، ۲/ ۱۳۴-۱۳۵، و ۲۱۳).

حاصل تبیین سهروردی از کیفیت ابصار عبارت است از اینکه در صورت فراهم بودن شرایط دیدن، میان نفس و شیء مرئی اضافه اشراقی ایجاد می‌شود، به این معنا که نفس که موجودی نورانی است، بر اشیای مادی خارجی می‌تابد و از این رهگذر آنها را بدون واسطه می‌بیند. از این رو، بیننده اصلی خود نفس است و چشم تنها دریچه و مجرای این ارتباط است، و مبصر بالذات هم خود شیء خارجی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ۲/ ۲۶۲). این اضافه اشراقی تنها به یک طرف، یعنی نفس که جوهری است مجرد، وابسته است. از آنجا که بر اساس این دیدگاه، ابصار از مقوله علم حضوری به شیء خارجی است نه علم حصولی، و شیء خارجی در نزد نفس حاضر می‌گردد، شرط تطابق میان صورت علمی و شیء خارجی در کار نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱/ ۴۸۹).

صدرالمتألهین که در برخی از آثار نخستین خود ظاهراً به دیدگاه حکیم سهروردی پای‌بند بوده است، در بسیاری از آثار متأخرتر خویش به نقد و رد دیدگاه وی پرداخته است. نقدهای قابل توجه صدرالمتألهین را می‌توان در دو اشکال محوری ذیل خلاصه کرد:

الف. به امور مادی به جهت آنکه خاستگاه غیبت و تفرقه و عدم حضور جمعی‌اند، ادراک تعلق نمی‌گیرد.

ب. برای تحقق ادراک، یعنی حضور مُدرک در نزد مُدرک، یکی از دو امر لازم است: (۱) اتحاد و عینیت مُدرک و مُدرک، مانند علم مجرد به ذات خود، که البته در ابصار چنین

۱۵۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

اتحادی (میان نفس با امور دیدنی) وجود ندارد؛ ۲) وجود رابطه علی (از صور چهارگانه علیت) میان مُدرک و مُدرک، و روشن است که نفس فاقد هرگونه رابطه علی با شیء مادی خارجی است.

رای خود صدرالمتألهین در باره کیفیت ابصار این است که نفس آدمی در هنگام دیدن، صورتی ادراکی مطابق با شیء محسوس خارجی در خویشتن خلق می‌کند، و به واسطه آن صورت، به ادراک شیء خارجی دست می‌یابد (شیرازی، ۱۹۸۱، ۶/۴۲۴؛ ۸/۱۸۲-۱۸۳؛ آملی، ۱۳۷۴، ۲/۳۱۳).

۲- تبیین سبزواری از نظریه ابصار سهروردی

سبزواری در حاشیه‌ای بر *اسفار*^۱ کوشیده است دیدگاه شیخ اشراق را با مبانی حکمت صدرایی - به تعبیر خود وی (سبزواری، ۱۳۷۹، ۵/۴۵) - «توجه» کند و این دو دیدگاه را با یکدیگر سازوار سازد.

پیش از شرح و بررسی راه حل ابتکاری حکیم سبزواری، بهتر است ترجمه سخنان وی در حاشیه یادشده را ذکر کنیم:

به اعتقاد من، رأیی که صدرالمتألهین در باره ابصار برگزیده است طریقه‌ای است قوی و رأیی متین که برای تعلیم و تعلم مناسب است؛ اما آنچه شیخ اشراق گفته است نیز دارای جایگاهی والا، و مرواریدی است گرانبها، و به مقامات رفیع نفس اشاره دارد، زیرا شیخ اشراق تصریح کرده است که نفس نوری بسیط و بدون ماهیت است، برای اینکه به هر مقامی می‌رسد از آن درمی‌گذرد. بنابراین، وجود نفس دارای حدی که در آن متوقف شود نیست، درحالی که ماهیت دارای حد است، حدی جامع [مقومات درونی] و مانع [امور بیرونی]. پس ماهیت عبارت

۱. ایشان این حاشیه را عیناً در حواشی خود بر *المبدأ و المعاد* - که هنوز نسخه‌ای خطی است - نیز آورده است (سبزواری، بی‌تا، ص ۵۸۰-۵۸۳).

است از حکایت [ذهنی] حدّ وجود - البتّه اگر آن وجود محدود باشد. بنابراین، طریقه صدرالمتألّهین ناظر است به اتحاد مُدرک با مُدرک بالذات [= صورت ادراکی]، ولی طریقه شیخ اشراق ناظر است به اتحاد مُدرک با مُدرک بالعرض (که این مُدرک بالعرض در دیدگاه صدرالمتألّهین کیف است)؛ و اتحاد با مدرک بالذات مستلزم اتحاد با مدرک بالعرض است، زیرا اشیا عیناً در ذهن حضور می‌یابند. بنابراین، ماهیت در دو عالم ذهن و عالم خارج یکی است؛ و در وجود نیز مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است. به علاوه، هر حقیقت واحدی تنها در صورتی تعدّد و تکثر پیدا می‌کند که غیر آن حقیقت (هر چه باشد) در آن حقیقت رخنه کند. علم اشراقی نیز [مانند خود وجود] دارای شدت و ضعف است. آیا نمی‌نگرید که علم نفس به خود و قوای خود و بدن خود همگی علم اشراقی است (زیرا همه آنها از باب حضور شیء برای خودش - که بازگشت آن به جدا نبودن شیء از خود است - برای نفس حضور دارند) درحالی که این سه علم با یکدیگر متفاوت اند؟ بلکه علم نفس به خودش در آن هنگام که پروردگار خود را از یاد برده و در نتیجه پروردگار نیز خود او را از یاد او برده است، علمی است حضوری، و در آن هنگام که خود را شناخته و در نتیجه پروردگار خود را شناخته است

۱. این قسمت در ترجمه این عبارت است که «فطریقه المصنّف ناظره إلى اتحاد المدرک مع المدرک بالذات و طریقه الشیخ إلى اتحاد مع المدرک بالعرض الذي في طریقه المصنّف (قدس سره) کیف و الاتحاد مع المدرک بالذات يستلزم الاتحاد مع المدرک بالعرض» که در آن ابهام یا اشکالی وجود دارد و آن اینکه همان‌گونه که خود حکیم سبزواری در برخی موارد گفته است (سبزواری، ۱۳۷۹، ۱۴۵/۲، ص ۱۴۷؛ همو، ۱۹۸۱، ۲۹۸/۱)، صدرالمتألّهین مدرک بالذات را - به حمل شایع - کیف دانسته است نه مُدرک بالعرض (شیء خارجی). از این رو، عبارت یادشده شاید به این معنا باشد که در نظر صدرالمتألّهین، مُدرک‌های بالعرض عبارت‌اند از کیفیات محسوس و صور جسمانی عارض بر شیء خارجی که - به واسطه صورت‌های ادراکی - مورد ادراک قرار می‌گیرند (شیرازی، ۱۹۸۱، ۴۶۲/۳ - ۴۶۳)، همان‌گونه که مُدرک‌های بالذات عبارت‌اند از کیفیات نفسانی و صور نفسانی. این امر در اسرارالحکم به تصریح آمده است (سبزواری، ۱۳۶۲، ۱۹۸).

البته شاید بتوان عبارت یادشده را چنین نیز ترجمه کرد: «بنابراین، طریقه صدرالمتألّهین ناظر است به اتحاد مُدرک با مُدرک بالذات [= صورت ادراکی]، ولی طریقه شیخ اشراق ناظر است به اتحاد مُدرک با مُدرک بالعرض (البته مُدرک بالعرض طبق دیدگاه صدرالمتألّهین)؛ و چگونه چنین نباشد در حالی که اتحاد با مدرک بالذات مستلزم اتحاد با مدرک بالعرض است»، که در این صورت اشکال مذکور پیش نمی‌آید، ولی به هر حال، عبارت یادشده سراسر نخواهد بود.

نیز علمی حضوری است، اما این کجا و آن کجا؟ و خاک کجا و رب الارباب کجا؟
و چگونه نمی‌توان اشیا را با اضافه اشراقی ادراک کرد، درحالی‌که در وجود صرف - که ملاک وجود مدرک برای هر وجودی است - «ما هو» (ماهیت) با «لم هو» (غایت) یکی است،^۱ چنان‌که در آن «ماهو» با «هل هو» (فاعل) نیز یکی است؟ و صدرالمتألهین خود در بخش «الهیات» *اسفار* [ج ۶، ص ۱۳۶ به بعد] در شرح این سخن امیرالمؤمنین علیه‌السلام که فرموده: «کمال شناخت خدا تصدیق اوست»، گفته است: «دلیل این امر آن است که هر که معنای واجب‌الوجود را دریابد و بداند که او وجود متاگدی است که کامل‌تر از او نیست و ممکنات و موجودات ناقص‌الذات بدو نیازمندند، می‌داند که باید موجودی واجب‌الوجود در هستی باشد، و گرنه، اساساً هیچ موجودی در عالم وجود نمی‌یافت؛ درحالی‌که این لازم [= نبودن هیچ موجودی] باطل است. پس، آن ملزوم [= نبودن واجب‌الوجود] نیز باطل خواهد بود. بنابراین، حقیقت وجود اگر به طور کامل شناخته شود، به علم حضوری شهودی، معلوم خواهد بود، زیرا پیشتر ثابت شد که صورت علمی، در مورد وجود، باید خود حقیقت معلوم وجود باشد...»، درحالی‌که صدرالمتألهین علم حضوری را به دو مورد [= علم شیء به خود و علم شیء به معلول خود] منحصر ساخته بود؛ اما این بر طبق نظر جلیل (تأمل ابتدایی) بوده است [نه نظر دقیق]. (سبزواری، ۱۹۸۱، ۸ / ۱۷۹-۱۸۰).

آن‌گونه که از این سخنان برمی‌آید، حکیم سبزواری مدعی است که دیدگاه سهروردی در بارهٔ إِبصار نتیجهٔ رأیی است که وی در مورد نفس دارد، زیرا شیخ اشراق نفس را موجودی نوری (مجرد)، بسیط، و بدون ماهیت می‌داند، و موجودات نوری - دست‌کم - به اشیا غیر نوری (مادی) احاطه اشراقی دارند. از این رو، می‌توانند بدون واسطه صورت ادراکی به آنها علم پیدا کنند. بنابراین، نفس نیز به خود دیدنی‌ها علم حضوری اشراقی دارد، و خود آنها را می‌بیند.

۱. در نسخهٔ دیگر، این عبارت چنین است: «درحالی‌که وجود صرف که ملاک وجود مدرک است همو بعینه ملاک وجود مدرک نیز هست، و در هر وجودی، «ما هو» (ماهیت) با «لم هو» (غایت) یکی است» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۵۱۷)، که البته سراسر است.

وی دلیل ماهیت نداشتن نفس را هم قابلیت اشتداد پذیری نفس در مراتب وجود و ایستا و متوقف نبودن آن در یک حد دانسته است.

آنگاه در پی اثبات این امر برآمده که سخن حکیم سهروردی بر طبق مبانی حکمت متعالیه نیز صحیح است، زیرا اتحاد با مدرک بالذات (اعتقاد صدرالمتألهین) مستلزم اتحاد با مدرک بالعرض (رای سهروردی) است. سپس به شدت و ضعف پذیر بودن علم اشراقی اشاره کرده. آنگاه از طریق یکی بودن «ما هو» با «لم هو» و «هل هو»، به استدلال بر امکان ادراک اشراقی اشیا پرداخته و گفته است صدرالمتألهین نیز گاه به چنین ادراکی اعتراف کرده است.

عبارات حکیم سبزواری در نگاه نخست، کمابیش گزاره‌هایی پراکنده به نظر می‌آید که ربط واضحی با یکدیگر ندارند و این امر، درک آنها و فهم ربط و نسبتشان با مسأله مورد بحث را دچار مشکل می‌کند، اما با استفاده از سخنان دیگری که ایشان در مواضع دیگر بیان داشته مشکل را تا اندازه‌ای می‌توان گشود.

از اینکه سبزواری در ابتدا دیدگاه شیخ اشراق را ناظر به «مقامات رفیع نفس» می‌شمارد، به ذهن خطور می‌کند که به اعتقاد وی این دیدگاه صرفاً در باره نفس‌های تکامل یافته است، اما از برخی از عبارات بعدی وی این احتمال قوت می‌یابد که وی نظریه شیخ اشراق را به همه نفوس تعمیم می‌دهد.

از این رو، در مجموع این سخنان را می‌توان ذیل دو عنوان کلی، جای داد و به شرح و بررسی آنها پرداخت: یکی توجیه نظریه شیخ اشراق به گونه‌ای که در مورد همه نفوس صادق باشد، و دیگری اختصاص دادن این نظریه به نفوس تکامل یافته.

۲-۱- تعمیم نظریه حکیم سهروردی به همه نفوس

اینکه حکیم سبزواری می‌گوید: «طریقه صدرالمتألهین ناظر است به اتحاد مدرک با مدرک بالذات، ولی طریقه شیخ اشراق ناظر است به اتحاد مدرک با مدرک بالعرض»، دلالت بر این

دارد که وی می‌خواهد دیدگاه شیخ اشراق را به همه نفوس تعمیم دهد، زیرا استدلالی که اگر درست باشد، علم اشراقی به امور مادی را در همه افراد اثبات می‌کند نه در گروهی خاص. استدلال سبزواری این است که صدرالمتألهین در مسأله علم، به اتحاد نفس با مُدرک بالذات، و در نتیجه، به علم حضوری نفس به مُدرک بالذات معتقد است؛ و اتحاد نفس با مُدرک بالذات مستلزم اتحاد نفس با مُدرک بالعرض نیز هست و در نتیجه، مستلزم علم حضوری نفس به مُدرک بالعرض است. بنابراین، لازمه دیدگاه صدرالمتألهین این است که وی نیز همانند سهروردی در بحث ابصار، به علم حضوری اشراقی نفس به اشیای خارجی (امور دیدنی) معتقد باشد.

دلیل سبزواری بر اینکه «اتحاد نفس با مُدرک بالذات مستلزم اتحاد نفس با مُدرک بالعرض است» این است که از یک سو، بر طبق بحث «وجود ذهنی» در فلسفه که مورد پذیرش صدرالمتألهین نیز هست، ماهیت اشیای خارجی با ماهیت وجود ذهنی آنها یکی است، یعنی این دو موجود ماهیتاً یکسان‌اند. از سوی دیگر، وجود اشیای خارجی و وجود صورت‌های علمی در وجود نیز وحدت دارند، زیرا اولاً بر اساس نظریه تشکیک، وجود خارجی و وجود ذهنی دارای وحدت تشکیکی‌اند، یعنی هر دو از مراتب وجودند و وجود نیز یک حقیقت واحد تشکیکی است، یعنی مابه‌الامتیاز در آن به مابه‌الاشتراک باز می‌گردد و تفاوت وجودهای گوناگون به شدت و ضعف آنهاست. ثانیاً هر طبیعت و حقیقت واحدی در صورتی تعدد و تکثر پیدا می‌کند و دارای افراد متعدّد می‌شود که غیر آن طبیعت (یعنی امری بیگانه و مباین با آن) در آن رخنه کند و سبب جدایی و تمایز در آن طبیعت گردد، درحالی‌که در میان وجود هیچ‌غیری نمی‌تواند نفوذ کند تا سبب ایجاد جدایی و فصل در آن گردد، چون بر اساس نظریه اصالت وجود، غیر وجود جز نیستی نیست. پس وجود دارای افراد متعدّد نیست، و آنچه «افراد متعدّد وجود» به نظر می‌آید در واقع، درجات و مراتب وجود است. حال که معلوم شد که این دو مُدرک هم ماهیتاً و هم وجوداً دارای وحدت‌اند، اثبات می‌شود که اتحاد نفس با یکی از

حکیم سبزواری و سازوارسازی دیدگاه سروردی... ۱۵۹

این دو مستلزم اتحاد نَفَس با دیگری است (سبزواری، ۱۹۸۱، ۱۷۹/۸، نیز نک: همان، ۳/۳۹۷؛ ۱۲۱/۹؛ همو، ۱۳۷۶، ۵۴۸). و علم اشراقی به اولی به معنای علم اشراقی به دومی است.

چنان که اشاره شد سبزواری وحدت ماهوی مُدْرَک بالذَّات و مُدْرَک بالعرَض را بر بحث وجود ذهنی مبتنی می‌سازد؛ اما شاید بتوان این وحدت را این‌گونه نیز تبیین کرد که صدرالمتألهین بر اساس نظریه اصالت وجود و نظریه تشکیک در وجود (به این معنا که حقیقت وجود امر واحد ذومراتبی است که در عین وحدت، دارای کثرت است)، نظریه فلسفی دیگری در باب «وجودات طولی ماهیت» به دست داده است که بر اساس آن چنین نیست که هر ماهیتی تنها با یک نحوه وجود قابل تحقق باشد، بلکه هر ماهیتی می‌تواند با انحای مختلفی از وجود موجود شود، یعنی علاوه بر وجود خاص خود، با هر وجود دیگری که کامل‌تر از آن وجود خاص باشد می‌تواند تحقق یابد. به نظر وی، هر وجودی که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت است نیز حقیقتاً وجود ماهیت است اما وجود برتر آن؛ و داشتن حقیقت (مرتبه عالی‌تر) مستلزم داشتن رقیقت (مرتبه پایین‌تر) نیز هست (سبزواری، ۱۹۸۱، ۷/۲۲۵؛ همو، ۱۳۷۲، ۴۹۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ۱/۱۶۵؛ ۲/۵۶-۵۷؛ مطهری، ۱۳۷۱، ۹/۳۱۵-۳۱۶).

بر طبق این مبنا، اگر - همان‌گونه که سبزواری معتقد است (سبزواری، ۱۹۸۱، ۳/۳۰۳؛ ۹/۹۵). - وجود مُدْرَک بالذَّات از وجود مُدْرَک بالعرَض (شیء خارجی) برتر و کامل‌تر باشد، آنگاه می‌توان گفت: وجود مُدْرَک بالذَّات حقیقتاً وجود آن ماهیتی که به وجود خارجی متحقق است نیز هست، یعنی آن ماهیت، وجودی در عالم ماده دارد و وجودی در عالم ذهن. بنابراین، آن ماهیت (مثلاً درخت) هم بر موجود خارجی حمل می‌شود و هم بر موجود ذهنی^۱. پس ماهیت موجود در ذهن، عین ماهیت خارجی است.

علت برتری صورت ذهنی از وجود خارجی نیز از نظر حکیم سبزواری تجرد این صورت‌ها و بسیط‌تر و پایدارتر بودن آنهاست. البته برتری وجودی معلوم بالذَّات بر معلوم بالعرَض، مربوط

۱. منتها بر اولی به حمل شایع صناعی حمل می‌شود و بر دومی به حمل حقیقت و رقیقت (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۸).

۱۶۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

به لحاظ فی نفسهُ معلوم بالذات است، نه به لحاظ مرآتیت آن برای شیء خارجی، چرا که به لحاظ مرآتیت، صورت ذهنی تنها ظهور غیر است و وجودی جز وجودِ ظَلَمی برای شیء مادی ندارد، اما به لحاظ فی نفسهُ آن، وجودی کامل تر از شیء خارجی دارد (سبزواری، ۱۹۸۱، ۹/ ۱۹۳ و ۳۷۸؛ همو، ۱۳۷۹، ۳/ ۵۹۴). به گونه‌ای که «بر خلاف آنچه مشهور است، صورت‌های مادی سایه‌های صورت‌های ذهنی‌اند» (سبزواری، ۱۹۸۱، ۸/ ۳۶۹).

ممکن است این گفتار سبزواری که وجود معلوم بالذات - به لحاظ فی نفسهُ آن - را گرچه فاقد آثار شیء خارجی است، وجودی عالی تر از وجود مادی دانسته و بر این اساس، در واقع میان آن وجود و وجود خارجی حمل حقیقت و رقیقت بر قرار کرده، مقبول حکمت متعالیه نباشد، چرا که در مواردی صدرالمتألهین امور موجود در ذهن را ضعیف تر از وجود خارجی، حتی وجود مادی، شمرده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ۱/ ۲۶۴؛ همو، ۱۳۷۸، ۲۱۸؛ همو، ۱۳۹۱، ۲/ ۱۸۶ و ۴۱۵).

اما این اشکال وارد نیست، زیرا بیان وی، مربوط به جنبه نَفْسی صورت‌های ذهنی است نه جنبه مرآتیت آن؛ و صدرالمتألهین که خودش جنبه فی نفسهُ و جنبه مرآتیت صورت‌های ادراکی را از هم متمایز ساخته (همو، ۱۳۷۸، ۲۲۰)، در برخی موارد به برتری وجود فی نفسهُ مدرک بالذات بر وجود مدرک بالعرض تصریح کرده و آن را وجودی لطیف‌تر، شریف‌تر، قوی‌تر، لذتبخش‌تر، و خالص تر از وجود مادی دانسته است (شیرازی، ۱۳۸۲، ۱/ ۶۱۳-۶۱۴؛ همو، ۱۹۸۱، ۸/ ۱۷۷ و ۳۶۹؛ همو، ۱۳۶۶، ۷/ ۲۹۱). و حتی خود سبزواری در بیان برتری وجود مدرک بالذات به این گفتار از صدرالمتألهین استناد کرده که آسمانی که در عقل یا خیال وجود دارد، از آسمان خارجی، به آسمان بودن سزاوارتر است، چرا که آسمان خارجی آمیخته با زوائد و امور خارج از ذات و اعدام و ظلمات است (سبزواری، ۱۳۷۶، ۵۳۱؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ۸/ ۳۶۹).

از این رو، در مواردی که صدرالمتألهین، وجود مدرک بالذات را ضعیف‌تر دانسته، گویا

حکیم سبزواری و سازوارسازی دیدگاه سهروردی.... ۱۶۱

جنبه مرآتیت آن صور را در نظر داشته است. البته وی گاه ضعف صورت‌های ادراکی را به نداشتن آثار خارجی مربوط دانسته است. مثلاً می‌گوید: افعال نفس همانند صور عقلی و خیالی که نفس بذاته آنها را ایجاد کرده، در غایت ضعف وجودی‌اند بلکه سایه و شبح وجودات خارجی‌اند، لذا آثار وجود خارجی را ندارند (شیرازی، ۱۹۸۱، ۱/۲۶۶؛ همو، ۱۳۹۱، ۲/۱۸۶). از اینکه صدرالمتألهین غایت ضعف وجودی آنها را به سبب نداشتن آثار مدرک بالعرض می‌داند، روشن می‌شود که وی جنبه مرآتیت آن صور را در نظر داشته است. حکیم سبزواری نیز در حاشیه بر این مطلب به همین امر اشاره کرده است (سبزواری، ۱۹۸۱، ۱/۲۶۶).

صدرالمتألهین گاه نیز ضعف وجودی آنها را مربوط به ضعف خود نفس دانسته، چنان‌که در *اسفار و الشواهد الربوبیه* گفته است که ضعف آنها به دلیل اشتغال نفس به غیر آن صورت‌های ادراکی، تفرق همّت نفس، و پریشانی خاطر است، و اگر این اشتغالات و موانع برداشته شوند، این صورت‌ها از خارج قوی‌تر خواهند بود (شیرازی، ۱۹۸۱، ۹/۱۹۳-۱۹۴؛ همو، ۱۳۶۰، ۲۶۳).^۱ و سبزواری در حاشیه بر این موضع از هر دو کتاب، گفته است که جنبه مرآتیت این صورت‌ها مقصود است نه جنبه وجود نفسی آنها (سبزواری، ۱۳۶۰، ۷۲۳؛ همو، ۱۹۸۱، ۹/۱۹۳؛ و ۳۷۸؛ همو، ۱۳۷۹، ۳/۵۹۴).

به هر حال، به اعتقاد سبزواری، وحدت ماهوی مدرک بالذات و مدرک بالعرض، یعنی یکی بودن ماهیت شیء خارجی با ماهیت شیء ذهنی از یک سو، و وحدت تشکیکی وجود که مصحح حمل و اتحاد حقیقت و رقیقت میان آن دو است، از سوی دیگر، سبب می‌شود که حکم یکی از این دو، یعنی اتحاد نفس با مدرک بالذات، به دیگری، یعنی مدرک بالعرض نیز سرایت کند. بنابراین، نفس با مدرک بالعرض نیز متحد است؛ و این همان نظریه سهروردی است.

۱. سبزواری هم در یکی از رسائل خویش، به چهار وجه برای اینکه چرا صور ذهنیه ضعیف شمرده می‌شوند اشاره کرده است (سبزواری، ۱۳۷۶، ۵۳۱-۵۳۲).

۲-۱-۱- نقد و بررسی

در آنچه سبزواری در ایجاد توافق میان دیدگاه شیخ اشراق و صدرالمتألهین بیان کرده است، ملاحظاتی به نظر می‌رسد:

۱. اینکه سبزواری از ایستا و متوقف بودن نفس در یک مقام نتیجه گرفته است که نفس ماهیت ندارد درست نیست، زیرا گذرا و پویا بودن نفس، و به تعبیر دیگر حرکت جوهری آن، به معنای ماهیت نداشتن آن نیست، بلکه در هر مقام و مقطعی ماهیت خاصی از آن انتزاع می‌شود. شیء متحرک - اگر نگوییم اساساً فقط یک ماهیت سیال دارد در هر نقطه مفروضی دارای ماهیتی جدید است، نه آنکه بی‌ماهیت باشد (قیاضی، ۱۳۸۷، ۱۲۳-۱۲۴).

۲. به نظر می‌رسد وحدت ماهیت چه به گونه‌ای که سبزواری تصویر کرده و چه از طریق وجودات طولی ماهیت، برای اثبات این امر که علم حضوری به مُدرک بالذات مستلزم علم حضوری به مُدرک بالعرض است کافی نیست. این ادعا در صورتی اثبات خواهد شد که ثابت گردد مُدرک بالذات با مُدرک بالعرض وحدت شخصی دارند، و لذا اتحاد با مُدرک بالذات مستلزم اتحاد با مُدرک بالعرض خواهد بود.

در حالی که استدلال ایشان چنین امری را ثابت نمی‌کند، زیرا در بحث وجود ذهنی حتی اگر بپذیریم که خود ماهیت اشیا به ذهن می‌آید - و نگوییم که صرفاً مفهوم ماهیت به ذهن می‌آید نه خود ماهیت (قیاضی، ۱۳۸۷، ۹۵-۹۸؛ همو، ۱۳۸۶، ۱۲-۱۴). - مراد آن است که نوع یا جنس ماهیت (یعنی طبیعت) در ذهن موجود می‌شود، نه شخص ماهیت خارجی، یعنی وحدت ماهیت خارجی و ماهیت ذهنی، وحدت در نوع یا جنس (یعنی وحدت در طبیعت) است، نه وحدت شخصی. بنابراین، اتحاد با مُدرک بالذات تنها سبب پدید آمدن علم باواسطه (علم حصولی) مُدرک به مُدرک بالعرض می‌شود، نه علم حضوری او.

اثبات وحدت از طریق وجودات طولی ماهیت نیز کارگشا نیست، زیرا وجود برتر و کامل‌تر (مُدرک بالذات) علت وجود فروتر (مُدرک بالعرض) نیست تا بتوان اتحاد با وجود برتر را

حکیم سبزواری و سازوارسازی دیدگاه سهروردی... ۱۶۳

مستلزم اتحاد با وجود فروتر دانست، بلکه این اتحاد با وجود برتر تنها باعث معلوم و مکشوف شدن باواسطه شیء فروتر می‌گردد. به تعبیر دیگر، «یافتن واقعیت علم عیناً همان یافتن واقعیت معلوم و انکشاف آن است، اما نه اینکه یافتن خود شخص واقعیت معلوم باشد که مغایر واقعیت علم است و از حیطة نفوس خارج است و با آن بی‌ارتباط است، بلکه یافتن واقعیت معلوم است در ضمن واقعیت کامل‌تر و برتری مانند واقعیت علم» (عبودیت، ۶۸/۲).

اثبات وحدت تشکیکی وجود هم به کار ایشان نمی‌آید، زیرا تا وحدت شخصی وجود در کار نباشد، اتحاد با یک مرتبه از وجود و لذا یافتن علم حضوری به آن مرتبه به معنای اتحاد با مراتب دیگر نیست، درحالی که ایشان تنها از وحدت تشکیکی سخن گفته و وحدتی را هم که از طریق قاعده «تعدد هر حقیقتی به سبب تخلل غیر آن حقیقت است در آن حقیقت» به اثبات رسانده گویا همان وحدت تشکیکی قلمداد کرده است.^۱

۳. توجیه سبزواری به فرض صحّت آن، مبتنی است بر اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود که از مبانی حکمت متعالیه است. از این رو، با اعتباری بودن وجود و اصالت ماهیت که مورد اعتقاد شیخ اشراق است (سهروردی، ۱۳۸۰، ۶۴/۲ به بعد). همخوانی ندارد.

۴. سبزواری دیدگاه شیخ اشراق را به اتحاد با مدرک بالعرض تفسیر کرده است. ظاهراً وی بر اساس این اصل که باید میان عالم و معلوم ارتباطی وجودی برقرار باشد، یعنی ارتباطی منحصر در علیّت و اتحاد، که صدرالمتألهین بارها بر آن تصریح کرده (شیرازی، ۱۹۸۱، ۱/۲۸۸؛ ۶/۲۳۰؛ همو، ۱۳۶۳، ۱۰۹؛ همو، ۱۳۵۴، ۳۴)، و سبزواری نیز بر آن صحّه نهاده است (سبزواری، ۱۹۸۱، ۱/۲۸۸). تفسیر مذکور را از دیدگاه شیخ اشراق به دست داده، در حالی که

۱. البته باید گفت: طریقه‌ای که سبزواری با استفاده از قاعده «تعدد هر حقیقتی، به سبب تخلل غیر آن حقیقت است در آن حقیقت» (سبزواری، ۱۳۸۳، ۹۹؛ همو، ۱۳۶۲، ۳۴)، برای اثبات وحدت در وجود در پیش گرفته است، در واقع، بیرون رفتن از فضای تشکیک - چه تشکیک طولی و چه تشکیک عرضی - و اثبات یک نوع وحدت شخصی است، که البته با وحدت شخصی عرفانی متفاوت است، زیرا در وحدت شخصی عرفانی کثرات مربوط به مظاهر وجود حق است، درحالی که ایشان کثرات را مراتب وجود واحد دانسته است (شیدان‌شید، ۱۳۹۵، ۱۶۶).

۱۶۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

مقصود شیخ اشراق از اضافه اشراقیه‌ای که در ایصار بین نفس و شیء مادی برقرار می‌شود، نه اتحاد است و نه علیت^۱، بلکه شیخ اشراق به طور کلی اتحاد عالم و معلوم بالذات را محال می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ۶۸/۱ و ۴۷۴؛ ۲۲۳/۴). چه رسد به اتحاد عالم و معلوم بالعرض. سهروردی سخن از اتحاد نفس با مدرک بالعرض نگفته است، بلکه وی تنها به علم حضوری اشراقی نفس به مبصرات اعتقاد دارد.

۵. علم حضوری به مدرک بالعرض، مستلزم احاطه و تسلط شخص ادراک‌کننده بر مدرک بالعرض است، در حالی که بالوجدان چنین امری برای نفوس تکامل‌نیافته قابل قبول نیست، زیرا نفس‌های تکامل‌نیافته تنها با مدرک بالذات که همان صورت مرتسم شده در ذهن است متحدند و پیداست که این صورت چنان‌که سبزواری اشاره کرده است (سبزواری، ۱۹۸۱، ۱۶/۱۶۴)، علت و فاعل مدرک بالعرض که صاحب صورت است، نیست.

برای رفع این اشکال نمی‌توان گفت که تسلط مذکور به سبب اتحاد نفس است با علت مدرک بالعرض که امری خارج از نفس است، و نفس به سبب این اتحاد در رتبه علت مدرک بالعرض قرار می‌گیرد، زیرا چنین امری مقبول خود سبزواری نیست، و وی صراحتاً محسوس بالذات را امری داخل در نفس می‌داند؛ همچنین وی در چگونگی ادراک کلیات، نظریه صدرالمتهین را که ادراک کلیات را مربوط به مشاهده رب‌النوع از راه دور دانسته، نمی‌پذیرد و می‌گوید: همان‌گونه که نفس از مثال متصل که مربوط به ادراکات جزئی است، برخوردار

۱. از بیان شیخ اشراق در تلویحات بر می‌آید که اضافه اشراقی در نظر وی بر دو قسم است: یکی غیر تسلطی (مشاهده) که در آن، عالم بر معلوم خود قهر و سلطه ندارد، بلکه تنها با اشراق او را یافته است، همانند علم انسان به اشیای مادی خارجی در مسئله ایصار، و دیگری تسلطی که در آن، معلوم از ناحیه عالم خلق می‌شود و نزد او حاضر است (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱/۷۲-۷۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ۲/۲۹۵-۲۹۶ و ۳۰۶). حکیم سبزواری نیز به این امر که اشراق در عبارات شیخ اشراق ناظر به دو معنای متفاوت است، التفات یافته (سبزواری، ۱۹۸۱، ۶/۲۵۰؛ همو، ۱۳۶۲، ۷۲).

قابل ذکر است که تقسیم اضافه اشراقیه به دو قسم مذکور مورد قبول صدرالمتهین نیست، و وی اضافه اشراقی را منحصر در علیت می‌داند و بر همین مبناست که در نقد نظریه شیخ اشراق بیان می‌کند که اضافه اشراقی نفس در نسبت با شیء مادی خارجی محال است. حکیم سبزواری نیز شرط علم حضوری به غیر را تسلط بر آن می‌داند (سبزواری، ۱۹۸۱، ۶/۲۵۴).

است، از عقل متصل نیز در ادراکات کلی بهره‌مند است.^۱

اشکال اخیر از حاشیه سبزواری بر *اسفار* در بیان چگونگی تعلق علم به مادیات نگاشته است، نیز قابل استفاده است: صدرالمتألهین می‌گوید «مادیات و امور ظلمانی هیچ حضوری نزد کسی ندارند و در نزد مبادی خود منکشف نیستند مگر به وسیله انوار علمی متصل به آنها» (شیرازی، ۱۹۸۱، ۱۶۴/۶). سبزواری در شرح این سخن، پس از اشاره به معلوم بودن مادیات برای علل فاعلی خودشان، بیان می‌کند که امور مادی از طریق صورت‌های علمی حاصل در نفس تنها به نحو ضعیفی برای نفس معلوم‌اند و میان معلومیت آنها برای نفوس از طریق صورت‌های علمی، و معلومیت آنها برای علل فاعلی‌شان تفاوت بسیار است. سپس می‌گوید: حقیقت آن است که این مادیات و امور ظلمانی تنها نسبت به ما (صاحبان نفوس ناطقه) است که انوار علمی نیستند، اما در نسبت با مبادی عالی و به‌ویژه مبدأالمبادی، عبارت‌اند از علوم حضوری فعلی آن مبادی، و معلوم بالذات‌اند، گرچه این علم در مرتبه علم ذاتی نیست. بنابراین، حصول این امور در ماده با تعلق گرفتن علم ما بدانها منافات دارد، زیرا ما محیط بر عالم ماده نیستیم، و لذا به درک آنها نائل نمی‌شویم، اما در مورد کسی که بر عالم ماده و آنچه در آن است احاطه دارد، حضور آنها برای ماده، عین حضورشان برای اوست، زیرا ماده از احاطه او خارج نیست، بلکه حضور آنها برای او از حضورشان برای ماده، شدیدتر است، زیرا حضور آنها برای فاعلشان به نحو و جوب است، زیرا نسبت معلول به فاعل به نحو و جوب است، و حضور آنها برای قابل‌شان (ماده) نیز که حضوری امکانی است، تحت احاطه اوست. همچنین پراکندگی و غیبت و ناپایداری مادیات که صدرالمتألهین آن را مانع ادراک و مدرک بالذات بودن آنها (ادراک مستقیم و حضوری

۱. افزون بر این، حتی اگر همانند علامه طباطبایی قائل به اتحاد با موجود مجرد مثالی در ادراکات جزئی شویم و مدرک بالذات را امری که پیش از ادراک، خارج از نفس است بدانیم (طباطبایی، ۱۴۱۶، ۲۳۹)، این اتحاد هیچ گونه تسلطی بر مدرک بالعرض برای نفوس تکامل‌نیافته به بار نمی‌آورد.

۱۶۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

امور مادی) می‌داند، تنها در مورد ما مانع ادراک است، اما در مورد مبدأ محیط و وحدت جمعی و حضور همه‌جانبه و فراگیر او این‌گونه نیست، بلکه برای او پراکندگی عین تجمّع است، و غیبت عین حضور، و ناپایداری عین ثبات (سبزواری، ۱۹۸۱، ۶/۱۶۴).

بر این اساس در صورتی که سخن سبزواری در باب همه‌نفوس (تکامل یافته یا نیافته) باشد، اشکال اخیر به آن وارد است. اما اگر اختصاص به نفوس تکامل یافته‌ای داشته باشد که با مبادی عالم ماده متحد گشته یا به فنای در وجود منبسط نایل گردیده‌اند، وارد نیست.

۶. اشکال دیگری که ممکن است در اینجا بر نظریه سبزواری به ذهن آید این است که وی در بیان اتحاد نفّس با مدرک بالذات، سخن از ماهیات به میان آورده است، در حالی که اتحاد نفّس با مدرک بالذات - که خود از ممکنات است و بنابراین دارای ماهیت و وجود است - اتحاد نفّس با وجود مدرک بالذات است نه با ماهیت آن (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱-۴/۹۷-۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۶، ۳/۲۲۱-۲۲۳). از این رو، توجیه ایشان با مبانی حکمت متعالیه همخوانی ندارد.

اما به نظر می‌آید این اشکال وارد نباشد، چرا که وحدت ماهیت مدرک بالذات و مدرک بالعرض که اختلاف وجودی آن دو به شدت و ضعف است، تنها مصحح حمل حقیقت و رقیقت میان آن دو است، و سبزواری سخنی از اتحاد نفّس با ماهیت نگفته، بلکه گاه تصریح کرده است که در اتحاد عالم و معلوم، نفّس با وجود مدرک بالذات متحد می‌گردد نه با ماهیت آن، که به حمل اولی بر مدرک بالعرض حمل می‌شود (سبزواری، ۱۹۸۱، ۸/۲۵۳؛ همو، ۱۳۶۲، ۲۱۸).

۲-۲- اختصاص نظریه سهروردی به نفوس تکامل یافته

اینکه سبزواری دیدگاه سهروردی را ناظر به «مقامات رفیع نفّس» می‌شمارد، و عقیده او به آنست محض بودن نفّس را به تکامل پذیری نفّس بر اساس حرکت جوهری مرتبط می‌سازد، این

حکیم سبزواری و سازوارسازی دیدگاه سهروردی... ۱۶۷

احتمال را پدید می آورد که از نظر او این دیدگاه صرفاً در باره نفس هایی است که در اثر طی کردن مراحل تکامل، به مراتب عالی وجودی رسیده اند.

سبزواری می گوید: علم اشراقی دارای شدت و ضعف است، چنانکه علم نفس به ذات و قوا و بدن خویش، اشراقی و حضوری است اما در عین حال میان این سه نحو از حضور تفاوت وجود دارد، بلکه خود علم نفس به ذات خویش نیز همواره به میزان ثابتی نیست، چرا که نفس در هنگامی که با شناخت خود به شناخت خداوند راه یافته، دارای علم حضوری به خویش است. در آن هنگام نیز که در اثر فراموشی خداوند، خود را هم فراموش کرده دارای علم حضوری به خویش است، اما میان این دو علم حضوری تفاوت از زمین تا آسمان است. این سخن را به دو نحو می توان تفسیر کرد:

الف. بیان شدت و ضعف پذیری علم اشراقی ممکن است پاسخی باشد به این اشکال که «اگر نفس با مدرک بالعرض متحد است و به آن علم حضوری دارد، چرا علم او به مدرک بالعرض علم حضوری ضعیفی است؟» و حکیم سبزواری در پاسخ گفته است که همان گونه که علم حضوری نفس به خویش از علم حضوری نفس به بدن قوی تر است، علم حضوری ما به مدرک بالذات نیز از علم حضوری ما به مدرک بالعرض قوی تر است. البته اگر مقصود سبزواری همین باشد، شاید بتوان در این پاسخ نیز چند و چون کرد، چرا که سبزواری ارتباط نفس با مدرک بالذات را اتحادی می داند، و آشکار است که بر مبنای اقوی بودن مدرک بالذات از مدرک بالعرض، اتحاد با مدرک بالذات مستلزم احاطه و سلطه بر مدرک بالعرض است و چه بسا نتوان در مورد آن از ادراک حضوری ضعیف سخن گفت.

ب. این سخن مرتبط است با این گفته که نفس چگونه نمی تواند اشیا را با اضافه اشراقی ادراک کند، در حالی که در وجود صرف _ که ملاک وجود هر شیئی است - «ما هو» با «لم هو» یکی است، چنان که در آن «ماهو» با «هل هو» نیز یکی است؟

سبزواری تصریح کرده است که نفس فاقد ماهیت است، و این را رأی خود و شیخ اشراق و

۱۶۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صدرالمتألهین دانسته است (سبزواری، ۱۹۸۱، ۱/ ۲۵۲؛ ۸/ ۳۵۳؛ همو، ۱۳۷۹، ۵/ ۱۴۸-۱۵۴؛ ۲/ حاشیه ص ۱۴۷؛ همو، ۱۳۶۲، ۱۷۸ و ۲۵۵). وی برای اثبات ماهیت نداشتن نفس نیز می‌گوید: هیچ مرتبه‌ای از وجود نیست که نفس در آن متوقف گردد، لذا نفس ماهیت ندارد، چرا که ماهیت جامع ذاتیات و مانع از امور بیرونی است و این مانع بودن به معنای تنگنای وجودی صاحب ماهیت و مستلزم حدداشتن آن است. صاحب ماهیت نمی‌تواند از ماهیت خود فراتر رود، در حالی که وجود نفس حدی یقف ندارد و در هیچ مرتبه‌ای نمی‌ایستد. ماهیت تنها حکایت از حد وجوداتی است که محدودند و ثبوت و سکون دارند.

از سوی دیگر، سبزواری بر اساس اصالت وجود، در آن امور وجودی که فاقد ماهیت‌اند - نظیر حق تعالی، وجود منبسط، عقول، و نفس ناطقه - «ما هو»، «لم هو» و «هل هو» را امری واحد دانسته است. این دیدگاهی است که صدرالمتألهین آن را پذیرفته و از معلم اول در اثولوجیا نقل کرده است که پاسخ «ما هو» و «لم هو» در بسیاری از اشیا یکی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ۱/ ۸۸؛ ۷/ ۶، و ۱۱۳-۱۱۴) و حکیم سبزواری در بسیاری از موارد بدان استناد کرده است (سبزواری، ۱۳۷۹، ۱/ ۱۸۳)

وی تصریح کرده که در امر وجودی حقیقی - که بذاته موجود است نه به وجودی زائد بر خود، و ماهیت مقوم ندارد - مطلب «ما»، مطلب «هل»، و مطلب «لم» یکی است (سبزواری، ۱۳۷۹، ۱/ ۱۸۳). از این نیز فراتر رفته و این حکم را در مورد وجود هر شیئی بدون لحاظ ماهیت آن، تعمیم داده است (همو، ۱۹۸۱، ۱/ ۸۷؛ همو، ۱۳۷۲، ۴۹؛ همو، ۱۳۶۰، ۸۲۰)، و البته این امر را در مورد موجوداتی که فاقد ماهیت‌اند، واضح‌تر دانسته است (همو، ۱۳۶۰، ۸۲۰؛ همو، ۱۳۷۹، ۱/ ۱۹۸ و ۳۳۴-۳۳۵).

استدلال سبزواری بر اینکه در امور وجودی «ما هو» و «هل هو» یکی است این است که در این امور ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» که قبول‌کننده وجود، و امری خارج از وجود است، نیست، بلکه عبارت است از ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو» که همان وجود

حکیم سبزواری و سازوارسازی دیدگاه سروردی.... ۱۶۹

آنهاست. بنابراین، تحقق امور وجودی عین حقیقت و ماهیت خودشان است، یعنی «ماهو»ی آنها همان «هل هو»ی آنهاست. (سبزواری، ۱۳۷۹، ۱/ ۲۰۱-۲۰۲؛ ۳۳۲/۲).

اما دلیل اینکه در امور وجودی «ما هو» و «لم هو» یکی است آن است که شیئیت و حقیقت شیء به تمامیت و کمال آن است نه به نقص آن؛ و حقیقت و تمامیت هر وجود حقیقی عبارت است از وجود منبسط که علّیت خدای متعال برای هر وجود، و مشیت خدای متعال است. از این رو، وجود منبسط «لم» فاعلی و «لم» غایی برای هر وجودی است. همچنین وجود منبسط «ما هو»ی حقیقی هر وجودی است، چون از آنجا که مطلق وجود (وجود منبسط) امر بسیطی است که نه جزء خارجی (ماده و صورت) دارد و نه جزء حملی (جنس و فصل)، تحقق یافتن هر وجود حقیقی به وجود منبسط است که فاعل و غایت و اصل آن وجود حقیقی است، زیرا امر مضاف و مشوب (امور وجودی که وجودات ناقص و غیر صرف اند) از صرف خود، و امر مقید از مطلق، و امر خاص (وجودات جزئی) از حقیقت خالی نیست، به ویژه با توجه به اینکه در وجود مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است و قید وجودهای مقید - که در اینجا عبارت است از ماهیت امکانی - امری اعتباری است و نقص (در امور وجودی) امری است عدمی (و مانع وحدت نیست). بنابراین، علّت وجودهای مقید و محدود عبارت است از فیض مقدّس یا وجود منبسط، و ظهور هر وجود مقیدی در ظهور وجود منبسط نهفته است، و حقیقت هر وجود مقید نیز همان وجود منبسط است که علّیت فعلی خداوند است و نسبت متقوم بودن وجود اشیا به وجود منبسط از جهتی همانند نسبت متقوم بودن ماهیت است به جنس و فصل (سبزواری، ۱۳۷۹، ۱/ ۲۰۱-۲۰۳؛ ۳۳۳/۲؛ همو، ۱۹۸۱، ۱/ ۸۸؛ همو، ۱۹۸۱، ۶/ ۳۷۳).

بر این اساس، این عبارت سبزواری را نیز که «نفس چگونه نتواند اشیا را با اضافه اشراقی ادراک کند، درحالی که در وجود صرف (یعنی وجود منبسط و علّیت فعلی خداوند) که ملاک وجود هر مدرک و مدرک است، «ما هو» و «لم هو» و «هل هو» یکی است؟»، با حفظ ارتباط با مطلب قبلی اشتدادپذیری علم حضوری را، به دو نحو می‌توان تفسیر کرد:

۱۷۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

الف. در نفس که متقوم به وجود منبسط و ظهور آن است و وجود منبسط تمام و حقیقت آن است، نیز همه اشیا به صورت ضعیف قرار دارند و لذا نفس به آنها اضافه اشراقی دارد؛ و با حرکت نفس و طی مراتب کمال، این اضافه اشراقی شدت بیشتری می‌یابد.

این تفسیر که به نوعی شبیه نظریه تذکر منسوب به افلاطون است، مقبول سبزواری نیست. به علاوه، با قبول این مطلب، علم به تمامی موجودات باید در هر یک از موجودات (اعم از جمادات و غیر جمادات) به نحو ضعیف موجود باشد، چرا که هر یک از موجودات ظهوری از وجود منبسط است.

ب. علم حضوری نفس به ذات خود ذومراتب است؛ اگر نفس به کامل‌ترین مرتبه معرفت به خود برسد، وجود منبسط را که علیت فعلی خداوند است به کامل‌ترین نحو، که عبارت است از علم فانی به مَفنی^۱، درک خواهد کرد و با نیل به این فنا، به علم اضافی اشراقی به همه اشیا دست خواهد یافت.

از نظر سبزواری، دلیل اینکه کامل‌ترین مرتبه معرفت نفس به ذات خود، در اثر فنا در وجود منبسط حاصل می‌شود آن است که بر طبق قاعده «ذواتُ الاسباب لا تُعرفُ الاً باسبابها»، علم به امور دارای سبب (علم به مسببات) جز از طریق علم به سبب آنها امکان ندارد. بنابراین، معرفت کامل نفس به خود ملازم است با معرفت آن به علّت و مقوم خویش (سبزواری، ۱۳۷۲، b، ۱۹۲؛

۱. سبزواری بارها گفته است که صدرالمتألهین تنها قائل به دو قسم علم حضوری است: علم ذات به ذات و علم ذات به معالیل خود؛ اما خود او به قسم سوم نیز اعتقاد دارد و آن علم فانی به مَفنی^۱ است که بارها از آن یاد کرده است. مثلاً در *اسرار الحکم* می‌گوید «و بعضی که قسم سیم را نگفتند، گویا داخل در علم به خود [علم ذات به ذات] پنداشتند، یا به عذر آنکه موضوعی نیست، از بقاء در فناء ساکت شدند؛ و اجود این است که ما گفتیم» (سبزواری، ۱۳۶۲، ۶۱-۶۲). در حاشیه مورد بحث نیز پس از نقل بیانی از صدرالمتألهین - که در آن به علم حضوری شهودی به حقیقت وجود تصریح شده (شیرازی، ۱۹۸۱، ۱۳۶-۱۳۷) و خود حکیم سبزواری آن را از مقوله علم فانی به مَفنی^۱ شمرده است (سبزواری، ۱۹۸۱، ۶ / ۱۳۷) - اشاره می‌کند که این سخن صدرالمتألهین در حالی است که وی علم حضوری را تنها به دو قسم منحصر کرده است، اما البته این انحصار علم حضوری به دو مورد بر طبق تأمل ابتدایی (نظر جلیل) است نه تأمل عمیق (نظر دقیق) (همان، ۸ / ۱۸۰)، یعنی تأمل عمیق پرده از قسم سوم به نام علم حضوری فانی به مَفنی^۱ برمی‌دارد، و این اعتقاد به قسم سوم خود قرینه‌ای است بر صحت آنچه در تفسیر بیان سبزواری ذکر شد.

حکیم سبزواری و سازوارسازی دیدگاه سهروردی... ۱۷۱

همو، ۱۳۷۲، ۶۴۱). یعنی معرفت آن به وجود منبسط؛ و این معرفت در اثر فانی شدن در وجود منبسط پدید می آید.

اختلاف این دو تفسیر در آن است که در تفسیر اول مقصود از شدت و ضعف، شدت و ضعف علم حضوری و اشراقی نفس به موجودات خارجی دانسته شده ولی در تفسیر دوم مقصود از آن، شدت و ضعف علم حضوری و اشراقی نفس به ذات خود است که در عالی-ترین مرتبه از این ادراک و علم حضوری که ملازم است با فنا در وجود منبسط، اشیای دیگر هم به نحو اضافه اشراقی مورد ادراک آن واقع می گردند. چنان که اشاره شد، تفسیر اول خالی از اشکال نیست، اما تفسیر دوم با مبانی حکمت متعالیه سازگاری دارد، و برخی از سخنان سبزواری نیز آن را تأیید می کند.

سبزواری در تعلیقه مورد بحث، با بیان اینکه صدرالمتألهین علم حضوری را منحصر به دو قسم: علم ذات به ذات و علم ذات به معالیل دانسته، در صدد بیان آن است که صدرالمتألهین از بیان علم فانی به مَفنی^{۱۳} قیه در اقسام علم حضوری غفلت کرده است. همچنین سبزواری در یکی از تعلیقات خود بر *اسفار*، علم حضوری به هویات وجودی، به عین علم مبدأ به موجودات (که البته علم فعلی مقصود است) را مربوط به نفوس تکامل یافته می داند (سبزواری، ۱۹۸۱، ۲/۳۶۵؛ ۱۳۶/۶).

بدین سان، گفتار سبزواری در اختصاص دادن نظریه شیخ اشراق به نفوس تکامل یافته، بر سه امر استوار است: قبول حرکت جوهری و تکامل در نفس، حکم به اشتدادپذیری علم حضوری نفس به ذات خود، و تلازم عالی ترین مرتبه معرفت نفس به خود با علم حضوری آن به وجود منبسط که علت و حقیقت او و تمامی اشیای دیگر است.

۲-۱- نقد و بررسی

در آنچه سبزواری در توجیه خود از دیدگاه سهروردی و اختصاص دادن آن به نفوس تکامل-یافته گفته است، نیز ملاحظاتی هست:

۱. صرف نظر از اشکالی که در نظریه بی‌ماهیت بودن نفس وجود دارد، تفسیر شیخ اشراق در مورد اثبات محض بودن نفس به ماهیت نداشتن نفس، و مرتبط ساختن آن با حرکت اشتدادی نفس در مراتب هستی و نبودن حدّ یقف برای آن، تفسیر صحیحی نیست، زیرا شیخ اشراق در *مقاومات* تصریح می‌کند که مقصودش از وجود محض بودن چیزی (چه در مورد واجب-الوجود و چه در مورد امور دیگر) آن نیست که آن شیء تنها عبارت است از وجود، و ماهیتی ندارد و وجود حقیقتی عینی است، زیرا وی به تأکید هر چه تمام‌تر وجود را امری اعتباری می‌داند، بلکه مقصودش از وجود محض یا اثبات محض بودن چیزی عبارت است از یافت شدن (و حضور) آن چیز نزد خودش، که در واقع تعبیر دیگری است از حیات، چرا که در نزد امور غیر حیّ هیچ چیز - چه خود آنها و چه غیر آنها - موجود (و حاضر) نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱/ ۱۸۷).^۱ باز در همان کتاب می‌گوید: «وجود صرف» در کتاب‌های ما به معنای «الموجود عند نفسه» (چیزی که نزد خودش موجود است)، یعنی آنچه ذات خویش را ادراک می‌کند، است (همان، ۱۹۰).

۲. گذشته از ناسازگاری مبنای اصالت ماهیت با اصالت وجود و ذومراتب بودن هستی در عین وحدت حقیقیه آن، که حرکت جوهری مبتنی بر آنهاست، شیخ اشراق حرکت در جوهر را نپذیرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱/ ۱۵۲؛ ۴/ ۱۹۶ و ۲۱۲).، زیرا در نظر وی حرکت از اعراض خارجیه است که مستلزم موضوع عینی مستقلی هستند که در جریان حرکت، دارای ثبات باشد (همان، ۱/ ۱۱). البته وی شدت و ضعف در جوهر را پذیرفته (همان، ۳۰۱) و با ردّ قول عدّه‌ای از حکما که شدت و ضعف در جواهر را به سبب عدم اشتداد در جوهر، ممتنع دانسته‌اند، گفته است که شدت و ضعف لزوماً ناشی از حرکت اشتدادی نیست (همان، ۲۲۳).

۱. نیز نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ۱/ ۳۱۹-۳۲۰.

نتایج مقاله

مجموع سخنان سبزواری در ایجاد سازواری میان نظریه صدرالمتألهین و نظریه شیخ اشراق در کیفیت ابصار، و در واقع، توجیه دیدگاه شیخ اشراق را می‌توان در دو بخش خلاصه کرد: در بخش نخست، این توجیه مبتنی بر حمل و اتحاد حقیقت و رقیقت میان مبصر بالذات و مبصر بالعرض است که نفس در نتیجه اتحاد با مبصر بالذات، با مبصر بالعرض هم متحد خواهد بود و دیدگاه‌های این دو حکیم با یکدیگر سازگار خواهد شد.

در بخش دوم نیز که مبتنی است بر حرکت جوهری نفس، اشتدادپذیری علم حضوری، و تلازم عالی‌ترین مرتبه معرفت نفس با علم حضوری آن به علت خود، ادعا بر این است که نفس به سبب فنا در وجود منبسط، همه اشیا را در خود به نحو حضوری و اضافه اشراقی می‌یابد. بدین‌سان، باز ناسازگاری دو دیدگاه مذکور از میان می‌رود، زیرا یکی ناظر به نفوس عادی است، و دیگری ناظر به نفوس تکامل یافته.

لیکن توجیه ایشان در هر دو بخش، جدا از اشکالات دیگر، بر اصولی مبتنی است که پذیرفته شیخ اشراق نیست. از این‌رو، توجیه ایشان مورد پسند شیخ اشراق نخواهد بود، اما آنچه در بخش دوم آمده، بر خلاف بخش نخست، با مبانی حکمت متعالیه سازگار به نظر می‌رسد؛ و به هر حال، می‌توان در سیر تطور نظریه ابصار، سبزواری را صاحب نظریه‌ای جدید دانست که به تبیین کیفیت ابصار - البته تنها - در مورد نفوس کامل پرداخته است.

۱۷۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

کتابشناسی

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آملی، شیخ محمد تقی. (۱۳۷۴). دررالفرائد، قم: مؤسسه دارالتفسیر.
۳. توگلی، محمد هادی و حسینعلی شیدان‌شید. (۱۳۹۵). «دفاع حکیم سبزواری از سهروردی در کیفیت / بصائر»، جاویدان‌خرد، شماره ۳۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ص ۶۱-۸۲.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). ریحی مختوم، قم: اسراء.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه، تحقیق عباس رحیمیان، قم: اسراء.
۶. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۶۰). «التعلیقات علی الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه»، در: شیرازی ۱۳۶۰.
۷. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۶۲). اسرارالحکم، مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۸. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۹. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۷۲). شرح دعاء الصباح، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۷۴). شرح مثنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۱. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۷۶). رسائل حکیم سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات اسوه.
۱۲. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۷۹). شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی تهران: نشر ناب.
۱۳. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۳۸۳). «التعلیقات»، در: شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۸، تصحیح علی‌اکبر رشاد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۴. سبزواری، حاج ملاهادی. (۱۹۸۱). «تعلیق بر اسفار»، در: شیرازی ۱۹۸۱.
۱۵. سبزواری، حاج ملاهادی. (بی‌تا). حاشیه بر المبدأ و المعاد، نسخ خطی کتابخانه مدرسه فیضیه قم، ش ۱۹۶۰، ص ۵۱۲-۶۱۴.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، سیدحسین نصر، و نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. شیدان‌شید، حسینعلی. (۱۳۹۵). «نوآوری‌های حکیم سبزواری درباره مسئله اصالت وجود»، معرفت فلسفی، شماره ۵۲، تابستان ۱۳۹۵، ص ۱۴۵-۱۷۰.

حکیم سزواری و سازوارسازی دیدگاه سروردی ... ۱۷۵

۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۱). *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۱. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۸). *سه رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم: بوستان کتاب.
۲۲. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۱). *زاد‌المسافر*، در: آشتیانی، ۱۳۸۱.
۲۳. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدر‌المآلهین بر الهیات شفا*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۴. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث.
۲۵. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم: بیدار.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۷). *رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول*، تصحیح بیوک عزیززاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۹۱). *تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق*، در: قطب‌الدین شیرازی ۱۳۹۱.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۹۳). *شرح الهدایة الأثیریة*، تصحیح مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۶). *نهایة‌الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۱. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرايي*، تهران: سمت؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۲. قیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۶). «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، معرفت فلسفی، شماره ۶، تابستان ۱۳۸۶، ص ۷-۱۷.
۳۳. قیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرايي*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۷۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

۳۴. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود. (۱۳۹۱). شرح حکمه الاشراق (به انضمام تعلیقات صدر المتألهین)، تصحیح سید محمد موسوی، تهران: حکمت.

۳۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: انتشارات صدرا.

۳۶. یزدان‌پناه، یدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).