

چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)

از دیدگاه شیخ اشراق

عین‌الله خادمی^۱

چکیده

در مکتب اشراقی، ما با تنوع واژگان دربارهٔ صادر اول مواجه هستیم. سهروردی در برخی از نوشته‌های خود مثل *التلویحات*، *الواح عمادی*، *پرتونامه*، *رساله فی اعتقاد المحکما*، *یزدان شناخت*، *اللمحات و کلمة التصوف*، نظام فیض را به شکل فیلسوفان مشایی - و به شکل ثلاثی که ابتکار ابن‌سینا است - تقریر می‌کند. غیر از این جهت اشتراک، از حیث روش شناختی، میان این آثار تفاوت وجود دارد. اما در *الواح عمادی*، بعد از تقریر آن به شکل مشایی، تلاش می‌کند تا حدی از نظام مشایی فاصله بگیرد. این روند در *المشارع و المطارحات* تعمیق می‌یابد. سرانجام در *هیاکل النور و بالاحص حکمة الاشراق*، شیخ نظریهٔ نهایی و ابتکاری خویش را بیان می‌کند و میان نظریهٔ نهایی سهروردی و فارابی تفاوت‌ها و مشابهت‌هایی وجود دارد و اشکال مشترکی بر هر دو نظریه وارد است. در نظریهٔ نهایی سهروردی دربارهٔ نظام فیض، قهر و محبت، و اشراق و مشاهده، نقش‌های اصلی را ایفا می‌کنند و نکات قابل تأملی در این موارد وجود دارد. مهم‌ترین وجوه ممیزهٔ نظریهٔ شیخ اشراق، ابتدای نظریه او بر اصالت نور و ارائهٔ نظریهٔ عقول عرضی است.

کلید واژه‌ها: نظام فیض، نور الانوار، نور اقرب، قهر و محبت، اشراق و مشاهده.

طرح مسأله

از دیرباز حکیمان تلاش می‌کردند تا برای فهم روابط میان پدیدارهای مختلف جهان هستی و تبیین روابط میان این پدیدارها با خالق و موجد آنها، قواعد جهان‌شناختی تدوین

نمایند، یکی از این قواعد، قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» است. براساس تفسیر حدافلی این قاعده، اگر موجودی وحدتش از نوع وحدت حقه حقیقه باشد، از او تنها یک موجود صادر می‌گردد (ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ۳/۲۲؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۲/۲۰۴-۲۰۵؛ لاهیجی، گوهر مراد، ۱۲۵، ۲۲۱؛ آشتیانی، ۴۲-۴۴).

از سویی حکیمان متأله، وحدت خداوند را از نوع وحدت حقه حقیقه می‌دانند، و از طرف دیگر، ما در عالم خارج وجود موجودات متکثر را تجربه می‌کنیم.

براساس مقدمات پیش گفته، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه از خداوند که واحد حقیقی است، موجودات کثیر صادر شده‌اند؟ این امر یکی از مسائلی است که از دیرباز تاکنون، ذهن حکیمان را به چالش کشانده است و هر کدام جدّ و جهد فراوان کرده‌اند تا کلیدی تازه برای گشودن قفل پر راز و رمز این مسأله فلسفی بسازند. شیخ شهید سهروردی، یکی از حکیمانی است که سعی کرده با سرینجه تدبیر، رمزگشایی نموده و به این مسأله دشوار و دراز عمر، پاسخی مطلوب بدهد. اما درباره دیدگاه شیخ اشراق درباره نظام فیض، پرسش‌های زیر قابل طرح است: آیا سهروردی در آثار مختلف خویش مثل حکیمان مشایی از صادر اول با واژه‌های بسیار محدود سخن می‌گوید یا ما در مکتب اشراقی با تنوع واژگان درباره صادر اول مواجه هستیم؟ و آیا شیخ اشراق در کتابهایش نظام فیض را به شکل حکیمان مشایی تقریر کرده است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، او نظام فیض را به سبک فارابی و به شکل ثنائی تقریر کرد و یا مثل ابن سینا به شکل ثلاثی تبیین کرد؟ آیا حکیم مقتول در تمام عمر و در همه رسائل خویش، نظام فیض را تنها به شکل مشایی تقریر کرد و یا تحولی در نگرش او صورت گرفته است؟ و آیا حکیم شهید در نهایت موفق به ارائه یک نظریه جدیدی درباره نظام فیض شده است یا نه؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، چه عواملی در پیدایش کثرت از دیدگاه مکتب اشراقی دخالت دارند؟

ما در این نوشتار، درصدد آن هستیم که با رجوع به مکتوبات حکیمان اشراقی و تأمل در آنها، به پرسش‌های پیش گفته که پیرامون مسأله واحد پژوهشی - دیدگاه شیخ اشراق درباره نظام فیض - است، در حد بضاعت علمی خویش پاسخ دهیم.

قبل از بیان نظام فیض از نظر سهروردی خالی از ضرورت نیست، که با اصطلاحات

مختلف ایشان دربارهٔ صادر اول آشنا شویم، چون بیان این مسأله تا حدی زمینه را برای فهم نظریهٔ اشراقی دربارهٔ نظام فیض فراهم می‌کند.

۱- تنوع واژگان دربارهٔ صادر اول در آثار شیخ اشراق

حکیم اشراقی، شهید سهروردی در کتابها و رساله‌های مختلف خویش، تعابیر و اصطلاحات مختلفی دربارهٔ صادر اول به کار برده است. یکی از شایع‌ترین کاربردها دربارهٔ صادر اول از سوی شیخ اشراق، تعبیر عقل یا عقل اول است (سهروردی، المشارع، ۱/۴۴۹-۴۵۰).

سهروردی در رسالهٔ *کلمة التصوف* - که برخلاف نامش مسائل فلسفی را با نگرش مشایی مورد کند و کاو قرار داده است - از صادر اول به نام جوهر عقلی وحدانی نام می‌برد (۱۱۶/۴).

رسالهٔ *الواح عمادی* یکی از نوشته‌های بسیار مهمی است که در آن، شیخ اشراق مسائل فلسفی را با زبان فارسی و بیشتر با سبک و سیاق مشایی به نگارش درآورده است. او در این رساله، صادر اول را جوهر وحدانی مجرد از ماده و عقل اول معرفی می‌کند (همو، *الواح عمادی*، ۳/۱۴۷).

سهروردی همین تعبیر «عقل اول» را نیز در رسالهٔ *پرتو نامه* (۳/۵۲-۵۴) که به زبان فارسی نگاشته، به کار برده است. اما حکیم مقتول در رسالهٔ *اللمحات* - که در حکم خلاصه‌ای از *التلویحات* است و مباحث با نگرش مشایی به نگارش درآمده است - از صادر اول علاوه بر عقل اول، با نام‌های دیگری مثل نور اول یا عبد اول نیز یاد می‌کند (همو، *مجموعه مصنفات*، ۴/۲۳۲-۲۳۳) و همچنین در رسالهٔ *هیاکل النور* که به زبان فارسی ولی با شیوهٔ اشراقی به رشته تحریر درآورده است، تعابیر مختلفی از قبیل عقل اول (۳/۹۷)، نور قاهر (۳/۹۶)، اول قاهر (۳/۱۰۳) و نور ابداعی اول (۳/۹۵) به کار برده است.

سهروردی در رسالهٔ *حکمة الاشراق* - که مهم‌ترین رساله او و مبین افکار اشراقی اوست - و به تعبیر *ملاصدرا قرة العین* افراد صاحب ذوق است^۱ - گاهی از آن به «نور

۱. ملاصدرا درباره کتاب *حکمة الاشراق*، چنین اظهار نظر کرده است: «... بسط هذه المباحث، انما يطلب

مجرد واحد» (۱۳۲/۲) تعبیر می‌کند، اما او در اکثر مواضع این کتاب، از صادر اول به «نور اقرب» تعبیر می‌کند: لما یصدر من نور الانوار غیر النور الاقرب و لیس فی النور الاقرب ایضا جهات کثیره... (همان، ۱۳۲/۲-۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۰).

شیخ اشراق در برخی از رسائل صوفیانه‌اش که به زبان رمز و به صورت سمبلیک سخن گفته، اصطلاحات دیگری به کار برده است. او در رساله آواز پر جبرئیل از صادر اول و هم‌چنین صوادر مجرد بعدی به «شیخ» تعبیر می‌کند (۲۱۲/۳-۲۱۳).

۲- چگونگی طرح مسأله نظام فیض در کتب مختلف شیخ اشراق

سهروردی از جمله‌سترگ حکیمانی است که از یک سوی به شدت با روحیه مقلد مآبانۀ عده‌ای از متفلسفان مخالف بوده است و با ذهن نقاد و قلب سلیم همیشه در صدد آن بوده است که در ابتدا سخنان حکیمان سلف را خوب ادراک کند و در صورت صواب یافتن آنها را بپذیرد و در صورت سقیم یا عقیم یافتن آنها را به کناری نهد و از جهت دیگر از جهت عملی با حصرگرایی روش شناختی مخالف بوده است و تلاش می‌کرد برای حل مسأله واحد، از روش‌های مختلف بهره بگیرد. به همین خاطر، ما شاهدیم که ایشان برای تبیین یا پاسخ به یک مسأله فلسفی، از منابع و روش‌های مختلف بهره می‌گیرد. حال ما در این مقال می‌خواهیم چگونگی طرح مسأله نظام فیض در آثار مختلف شیخ اشراق را مورد بررسی قرار دهیم.

۱-۲- گزارشی درباره‌ی تقریر نظام فیض بر مبنای مشرب مشایی از سوی شیخ اشراق
شیخ اشراق در کتابها و رساله‌های مختلف خویش، چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) را به شکلهای مختلف تبیین کرده است. او در برخی از نوشته‌های خویش، این بحث را به شیوه‌ی مشائیان تفسیر کرده است. وی در کتاب التلویحات، نظام فیض را چنین تبیین نموده است:

از حضرت حق، تنها واحد صادر می‌شود، و اگر این روند ادامه یابد، هرگز جسمی ایجاد نمی‌شود، اما مشاهده می‌کنیم که اجسام در عالم وجود دارند و از طرفی همه



افلاک از عقل واحد اخیر صادر نشده‌اند، چون هر کدام دارای معشوقی خاص هستند. شیخ اشراق در پاسخ به این پرسش که چگونه از عقل اول این موجودات کثیر ایجاد شده‌اند؟ می‌گوید: عقل با تعقل، وجوب وجود و نسبتش به حضرت حق که امر اشرف است، سبب پیدایش عقل دیگر می‌شود و با تعقل ممکن الوجود بودن خود، سبب پیدایش جرم فلک اقصی می‌شود - چون امکان اخص جهات است، با ماده متناسب است - و با تعقل ماهیت خویش سبب پیدایش نفس فلک اقصی می‌گردد. عقل دوم چون واجد این جهات سه‌گانه است، بدین خاطر، سبب پیدایش عقل سوم و جرم فلک ثوابت و نفس آن می‌شود.

عقل سوم نیز به خاطر این جهت‌های سه‌گانه، سبب پیدایش عقل چهارم و جرم و نفس فلک زحل می‌گردد. این روند ادامه می‌یابد تا همه فلک‌های نه‌گانه ایجاد شوند.

عقل دهم از جهت تعقل امکانش، سبب پیدایش هیولای مشترک میان عناصر می‌شود و به اعتبار تعقل ماهیتش، موجب پیدایش صور عناصر و به اعتبار نسبت وجوب به مبدأ، سبب پیدایش نفوس ناطقه ما می‌گردد. البته در پیدایش این امور، اجرام آسمانی نیز معاون عقل دهم هستند، بدین معنی که حرکت دوری مشترک میان همه اجرام آسمانی، سبب پیدایش ماده واحد مشترک میان عناصر می‌شود و افتراق حرکات اجرام آسمانی، سبب پیدایش انواع صور می‌گردد. در این مورد با این که فاعل (عقل دهم) واحد است، اما به خاطر اختلاف قابلها فیض تکثر می‌یابد. همان طور که نور خورشید وقتی به شیشه‌های مختلف با رنگ‌های مختلف برخورد می‌کند، به رنگ‌های مختلف در می‌آید (شیخ اشراق، التلویحات، ۱/۶۳-۶۴).

سهروردی تقریباً همین مضمون را در رساله‌های مختلف خویش از جمله در رساله فی اعتقاد الحکما (۲/۲۶۴-۲۶۵)، پرتونامه (۳/۵۳-۵۴) یزدان‌شناخت^۱ (۳/۴۱۷-۴۱۸)، (۴۴۴-۴۴۵)، اللمحات (۴/۲۳۲-۲۳۴) کلمة التصوف (۴/۱۱۶-۱۱۸) با اندکی تفاوت از

۱. گرچه برخی محققان این رساله را به عین القضاة همدانی نسبت داده‌اند، اما حسین نصر بر این باور است که این رساله به احتمال بسیار قوی از مکتوبات سهروردی است (نصر، مقدمه مجموعه مصنفات سهروردی، ۳/۵۸-۵۷). ملاصدرا نیز در الاسفار الاربعه، (۷/۲۴۵) این رساله را - منتهی با نام یزدان‌بخش - به شیخ اشراق نسبت می‌دهد.

جهت اندازه و چگونگی بحث تکرار کرده است.

اما ایشان در رسالهٔ *بستان القلوب* یا *روضه القلوب*^۱ دربارهٔ نظام فیض، دو نظریه را مطرح می‌کند. نظریهٔ اول را به فلاسفه نسبت می‌دهد که در واقع همان نظریهٔ حکیمان مشایی است.

براساس این رساله، صادر اول فرشته‌ای است به نام عقل اول، این فرشته دارای سه جهت یا سه پر است. یکی به معرفت خدا تعلق دارد. یکی به معرفت خود و دیگری به امکان خود تعلق دارد. از جهت اول که شریف‌تر است فرشته‌ای دیگر آفرید و از جهت دوم، جان (نفس) فلک را آفرید و از جهت سوم که خسیس‌تر است، جسم فلک را آفرید و این روند ادامه یافت تا خداوند پس از صدور نه فرشته، فرشته‌ای را بیافرید که آن را «روح القدس یا عقل فعال» می‌خوانند و از این فرشته، نفوس آدمیان را آفرید^۲ (همو، *بستان القلوب*، ۳/۳۸۱-۳۸۲).

۱-۱-۲- تحلیل گزارش نظام فیض بر مبنای مشرب مشایی از سوی شیخ اشراق
اگر با دیدهٔ ژرف در نحوهٔ بیان شیخ اشراق در رساله‌های مختلف ایشان دربارهٔ نظام فیض به کند و کاو بپردازیم، چند نکتهٔ جالب برای ما مکشوف می‌شود. این نکته‌ها عبارتند از:

نکتهٔ اول: به رغم برخی از اختلاف‌های کمی که برخی رساله‌ها مفصل و برخی مختصر بحث را مطرح کرده‌اند - و کیفی - که در دنباله اشاره می‌کنیم، رساله‌های پیش

۱. این رساله به محققان مختلفی از قبیل میرسید شریف جرجانی، خواجه نصیرالدین طوسی، بابا افضل کاشانی و عین‌القضاء همدانی نسبت داده شده، ولی حسین نصر می‌گوید: با توجه به نثر و محتوای رساله به احتمال قریب به یقین از خود شیخ اشراق است (همان، ۳/۵۵-۵۶).

۲. شیخ اشراق در ادامهٔ بحث، نظریهٔ دوم را مطرح می‌کند و می‌گوید: ایشان، بر این باورند که خدا اول عقل را آفرید. بعد جوهری را آفرید و با هیبت در آن نگاه کرد و از هیبت حق آن آب شد، و بعضی از آن آب دود و بعضی کف شد. از آن دود هفت آسمان و از آن کف هفت زمین را آفرید. بعد از آفریدن زمین و آسمان، فرشتگان را آفرید و بعد از آن، جهان را سراسر پر از خردال دانه کرد و مرغی یک چشم را آفرید که همه را بخورد و پس از آن جهان را به جان و بعد به اسب داد تا در نهایت آدم را آفرید (همان، ۳/۳۸۵). لازم به ذکر است که سهروردی در این رساله، دربارهٔ این دو نظریه دآوری نکرد که کدام درست و کدام نادرست، یا کدام ناقص و کدام کامل‌تر است، بلکه صرفاً به بیان دو نظریه اکتفا کرد.

گفته شیخ اشراق همه از یک جهت با هم اشتراک دارند و آن این است که شیخ اشراق در همه این رساله‌ها نظام فیض را به شکل ثلاثی تقریر کرده است نه ثنایی.

کسانی که با نظریه حکیمان مشابیه درباره نظام فیض آشنایی دارند، می‌دانند که حکیمان مشابیه درباره نظام فیض دو نظریه ارائه داده‌اند. فارابی نظام فیض را به شکل ثنایی تقریر کرده است و در چگونگی پیدایش کثرت از عقل اول و سایر عقول از دو عامل کثرت - یکی تعقل ذات اول یا حضرت حق و دیگری تعقل ذات خویش - سخن می‌گوید (فارابی، السیاسة المدینه، ۲۱-۲۹، آراء اهل المدینه الفاضله، ۵۲-۵۴).

اما ابن سینا در تبیین چگونگی پیدایش کثیر از واحد در عقل اول و سایر عقول، از سه عامل کثرت، تعقل وجوب و نسبت عقل با حضرت حق، تعقل ممکن الوجود بودن خویش و تعقل ماهیت خویش، سخن می‌گوید (ابن سینا، الشفاء الالهیات، ۴۰۵-۴۰۷، الاشارات والتنبیها، ۳/۲۴۴-۲۴۷؛ رازی، المطالب العالیة، ۴/۳۹۲).

همان‌طور که مشاهده می‌کنیم، شیخ اشراق در همه این رساله‌ها، نظام فیض را مثل ابن سینا به صورت ثلاثی تقریر کرده است.

نکته دوم: تفاوت روش شناختی

با تأمل و کند و کاو در رساله‌های پیش گفته، در می‌یابیم که میان این رساله‌ها از جهت روش شناختی تا حدی تفاوت وجود دارد، یعنی شیخ اشراق در برخی رساله‌های خویش از قبیل التلویحات، اللمحات، پرتونامه و یزدان شناخت، برای تبیین نظریه فیض، تنها کوشیده تا از روش عقلانی بهره‌گیرد و به سبک و سیاق کاملاً مشابیه بحث را ادامه دهد، اما در برخی رساله‌های دیگر، از قبیل الواح عمادی، رساله فی اعتقاد الحكماء و کلمة التصوف، ایشان برای تبیین بحث، افزون بر روش عقلانی، از روش نقلی نیز استفاده کرده است، یعنی او برای تأیید برخی از اجزای نظریه فیض، تلاش کرده است از آیات قرآن و احادیث نیز استمداد جوید. به عنوان مثال، ایشان در الواح عمادی (۳/۱۴۷-۱۴۸) آیات و ما امرنا الا واحده (القمر/ ۵۰)، و السموات مطویات بیمینه (الزمر/ ۶۷)، یدالله فوق ایدیهیم (الفتح/ ۱۰) و تبارک اسم ربک (الرحمن/ ۷۸) و حدیث نبوی «اول ما خلق الله العقل» را بر عقل اول تطبیق داده است. و در رساله فی اعتقاد الحكماء (۲/۲۶۴-۲۶۵)، برای تأیید صادر نخستین بودن عقل اول، از حدیث نبوی «اول ما خلق الله العقل»

استفاده می‌کند و آیه انا رسول ربك لک غلاما زکیا (مریم/۱۹) را بر عقل دهم (عقل فعال) تطبیق می‌دهد و یا در کلمة التصوف (۴/۱۱۶)، آیه مبارکه و ما امرنا الا واحداً کلمح بالبصر (القمر/۵۰) را ناظر به عقل اول دانسته است.

جنبه دیگر تفاوت روش شناختی را در دو رساله بستان القلوب یا روضة القلوب و رساله فی اعتقاد الحکماء مشاهده می‌کنیم.

گرچه در این دو رساله، شیخ اشراق نظام فیض را بر مبنای مشرب مشایی تقریر می‌کند و جوهره نظریه نظام فیض مشایی است، ولی ادبیات و واژگان به کار رفته در تبیین نظریه، تا حدودی از ادبیات مشایی دور می‌شود و به ادبیات دینی نزدیک می‌شود. به عنوان نمونه، در رساله بستان القلوب یا روضة القلوب به جای واژه‌های «عقل و عقل فعال» که در ادبیات حکیمان مشایی کاربرد زیادی دارد، از واژه‌های مَلک (فرشته) به جای واژه عقل - یا پرداشتن فرشته و روح القدس - به جای عقل فعال - استفاده می‌شود که در ادبیات دینی کاربرد بیشتری دارد و یا در رساله فی اعتقاد الحکماء، افزون بر استفاده از آیه قرآن و حدیث در تبیین نظریه فیض، درباره عقل دهم، افزون بر واژه واهب الصور - که فیلسوفان از آن استفاده می‌کنند - از واژه‌های روح القدس و جبرئیل نیز استفاده می‌شود، که در ادبیات دینی کاربرد فراوانی دارند.

با ژرف اندیشی در رساله‌های پیش گفته، در می‌یابیم که گرچه شیخ اشراق در این رساله‌ها درباره نظام فیض نظریه جدیدی ارائه نمی‌دهد و از حیث محتوی، تقریباً سخنان حکیمان مشایی را تکرار می‌کند، اما از جهت روش شناختی، او در برخی رساله‌های کم کم از فلسفه مشایی فاصله می‌گیرد. به زعم نگارنده، این امر، مبین آن است که شیخ اشراق از جهت عملی با حصرگرایی روش شناختی^۱ موافق نبوده است و تلاش می‌کرد تا برای حل مسأله واحد، از روش‌های مختلف بهره گیرد، یا در اصطلاح دانشمندان متدولوژیست، ایشان از جهت عملی به تز کثرت‌گرایی روش شناختی^۲ پاینده بوده است، گرچه توجه معرفت‌شناسانه نسبت به این امر نداشته است (فرامرز قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ۳۱۷-۳۴۸).

نکته سوم: جایگاه بحث نظام فیض در رساله یزدان‌شناخت
شیخ اشراق تقریباً در همه رساله‌های خویش، بحث نظام فیض را در ذیل مباحث
مربوطه به خداشناسی و عمدتاً در ذیل بحث افعال الهی و چگونگی ترتیب نظام وجود
(نظام مندی عالم هستی) مطرح کرده است. اما در رساله یزدان‌شناخت، نظریه نظام فیض
را در دو موضع - یکی در بحث افعال الهی و دیگر بحث نبوت - بیان کرده است. او در
ذیل بحث نبوت، با طرح بحث نظام فیض و دنباله آن طرح بحث قوس صعود و نزول در
نظام هستی، کوشیده است برای مسأله وحی تبیین فلسفی ارائه دهد.

۲-۲- تبیین نظام فیض بر مبنای مکتب مشایی همراه با نگرش انتقادی
نوشته‌هایی که شیخ اشراق در آنها، نظام فیض را به شیوه مشایی تقریر کرده است،
می‌توان از جهت نگرش انتقادی داشتن یا نداشتن به دو دسته متمایز تقسیم کرد:

الف) رساله‌هایی که در آنها سهروردی نظام فیض را بر مبنای نظام مشایی تقریر کرده
است و در پایان به ارزیابی انتقادی این نظریه پرداخته است. برخی از این رساله‌ها از
قبیل التلویحات، رساله فی اعتقاد الحکماء، پرتونامه، یزدان‌شناخت، اللمحات، کلمه
التصوف و بستان القلوب را ما در مرحله قبل مورد بررسی قرار دادیم.

ب) رساله‌هایی که در آنها، سهروردی ابتدا نظام فیض را بر مبنای نظام مشایی تقریر
می‌کند و در مرحله بعد به ارزیابی انتقادی از دیدگاه حکیمان مشایی می‌پردازد. ما در این
مرحله محتوای رساله‌های دسته دوم را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

یکی از رساله‌های دسته دوم، رساله الواح عمادی (۱۴۷/۳-۱۴۸) است. شیخ اشراق
در این رساله، نظام فیض را بر مبنای مکتب مشایی آن هم به شکل ثلاثی - که ویژگی
تقریر این سینا هست - تبیین می‌کند.

تقریر نظام فیض در این رساله دو ویژگی عمده دارد.
ویژگی اول: او در این رساله، افزون بر استفاده از روش عقلی، در تجزیه و تحلیل از
روش نقلی، یعنی آیات قرآن و احادیث نیز بهره می‌جوید (این ویژگی را در دو بخش
تفاوت روش‌شناختی توضیح دادیم).

ویژگی دوم: شیخ مقتول در این رساله بعد از تقریر نظام فیض به شکل ثلاثی، یک

انتقاد بر آن وارد می‌کند و می‌گوید: تعداد عقول برخلاف گفته فیلسوفان مشایی، محدود نیست، بلکه بسیار زیاد است و تنها خدا از شمار آنها آگاهی دارد. بیان سهروردی چنین است: ... حق آنست که عقول بسیارند، چنانکه در قرآن آمده است و ما يعلم جنود ربک الا هو و آیتی دیگر و یخلق ما لا تعلمون (همان، ۱۴۸-۱۴۹).

همانسان که مشاهده می‌کنیم، شیخ اشراق در رساله الواح عمادی ضمن پذیرش اصل تقریر نظام فیض به شکل مشایی، سعی می‌کند کمی از نظام مشایی فاصله بگیرد. یکی دیگر از نوشته‌های قسم دوم، کتاب المشارع و المطارحات (۱/۴۴۹-۴۵۰) است. حکیم شهید در این کتاب، روند جدایی از نظام مشایی را تعمیق می‌بخشد. او در این کتاب ابتدا نظام فیض را با شیوه مشایی به صورت کامل تقریر می‌کند. بعد از آن، اشکالی مطرح می‌کند که در فلک ثوابت هزاران ستاره است، حال چه اینها را مختلفه الانواع یا متفقه الانواع فرض کنیم، این کثرتها نیاز به عاملی دارند که آنها را توجیه کند. سپس می‌افزاید: جهت‌های سه گانه‌ای که مشائیان درباره عقل دوم مطرح کرده‌اند، نمی‌تواند به این اشکال و اشکالات مشابه پاسخ بدهد. و در پایان فصل بیان می‌کند که به خاطر ناتوانی نظام مشایی در پاسخ‌گویی به چنین پرسش‌هایی، برای حل این مشکلات باید به نظام اشراقی روی آورد و سپس به صورت مختصر و بسیار مجمل، به برخی از معتقدات نظام اشراقی، درباره مسأله «چگونگی پیدایش کثیر از واحد» اشاره می‌کند. شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق به صورت کامل از نظام مشایی فاصله می‌گیرد. او در ابتدا به صورت خیلی مختصر و مجمل، نظریه مشائیان را درباره کیفیت پیدایش کثیر از واحد مطرح و سپس از آن انتقاد می‌کند و در مرحله آخر نظام مقبول خویش را تقریر می‌نماید.

شارحان حکمة الاشراق، یعنی شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی نیز به پیروی از شیخ اشراق، ابتدا به صورت مفصل‌تر نظریه مشائیان را بیان می‌کنند و سپس نقد شیخ اشراق بر روش مشائیان را به صورت مفصل‌تر بیان می‌کنند و در مرحله آخر، نظام فیض را بر مبنای اشراقی تبیین می‌کنند. ما در این مقال، صرفاً به نقد آرای مشائیان توسط شیخ اشراق و شرح کتاب حکمة الاشراق اشاره می‌کنیم.

حکیمان اشراقی بر این باورند که شیوه مشائیین در تبیین نظام فیض قابل دفاع نیست،

زیرا هر کوکبی از سیارات، دارای فلک کلی است که به «ممثل، مائل، خارج مرکز و تدویر» تقسیم می‌شود و کرهٔ ثوابت، مشتمل بر کواکب بسیار زیادی است، به نحوی که تعداد آن‌ها از قطرات آب دریاها و ذرات ریزریگ بیابانها بیشتر است، بدین جهت، بشر قدرت شمارش و محاسبه آنها را ندارد. این کثرت بسیار زیاد به جهات کثرت بسیار فراوانی نیاز دارد و جهات کثرتی که در عقل اول وجود دارد - به ویژه بر مبنای نظر کسانی که جهات کثرت را تنها به وجوب و امکان محدود کرده‌اند - برای پیدایش کرهٔ ثوابت و کوکبهای آن کافی نیست. اگر گفته شود، که این ثوابت و کرهٔ آن از یکی از عقول سافل ایجاد می‌شود، این پرسش پیش می‌آید، که چگونه ممکن است برزخ عالی که از همهٔ برازخ عالی دیگر بزرگتر و فوق همهٔ آنهاست و شمار کوکبهای آن از همهٔ کوکبهای دیگر بیشتر است، از یک عقل سافل ایجاد شود؟ این سخن به محالانی منجر می‌شود و از جهت برهانی قابل دفاع نیست و نمی‌توان این کثرت زاید الوصف را از طریق سه جهت کثرتی که مشائیان بیان می‌کنند توجیه کرد، زیرا وضعیت کوکبهای ثابت به دو شکل قابل فرض است:

الف) یا این کوکبهای ثابت اختلاف نوعی دارند، در این صورت پیدایش آنها از طریق جهات کثرت سه‌گانه‌ای که مشائیان بیان می‌کنند، ممکن نیست، بلکه به جهات کثرتی نیازمند هستند، که ما قدرت ضبط و شمارش آنها را نداریم.

ب) یا این کوکبهای ثابت از جهت نوع متفق هستند، و در این صورت، به خاطر تفاوتی که از جهت اوضاع، حیزها و اعراض دیگر با هم دارند، به عامل تمییز و تخصص جهات مختلفی نیاز دارند که قابل شمارش نیست و تخصص هر کوکب به موضع معین نمی‌تواند از لوازم ماهیت آنها باشد، زیرا ماهیت آنها نسبت به جمیع مواضع فلک هشتم حالت یکسان دارد. پس به ناچار، به مخصصی نیاز دارند که هر کوکب را به موضع و وضع معین اختصاص دهد و هم‌چنین هر کوکب دارای نفس ناطقه است و افزون بر آن، هر یک از افلاک و کوکبهای دارای ماده و صورت جرمیه و نوعیه نیز هستند. خلاصه جهات کثرت سه‌گانه‌ای که مشائیان دربارهٔ عقل اول مطرح کرده‌اند، برای پیدایش این همه کثرت کافی نیست (شیخ اشراق، حکمة الاشراق، ۲/ ۱۳۹-۱۴۰؛ شهرزوری، ۳۶۲-۳۶۳؛ قطب الدین شیرازی، ۳۳۲-۳۳۳).

شیخ اشراق بعد از انتقاد نسبت به تبیین نظام فیض در فلسفه مشایی، درصدد ارائه تفسیر و تبیین دیگری برآمد، که از اشکالات و انتقاداتی که بر نظام مشایی وارد است، مبرا باشد. او اگر چه مثل سایر متفکران از دانشوران سلف خویش بهره‌ها برده، اما شیوه نوین، جالب و دلکشی برای تبیین نظام فیض ارائه داده است، که هر خواننده ژرف‌نگر، هر چند موافق نظریه او نباشد، باز نمی‌تواند از ستایش این دانشور جوان شهید دست بردارد.

۲-۳- تبیین نظام فیض براساس مکتب اشراقی

ما برای این که به صورت دقیق‌تر و کامل‌تر با دیدگاه حکیمان اشراقی درباره نظام فیض آشنا شویم، بحث را در دو مرحله پی می‌گیریم.

۲-۳-۱- گزارشی از دیدگاه حکیمان اشراقی درباره نظام فیض

شیخ اشراق در رساله هیاکل النور - که به سبک اشراقی نگاشته است - نظام فیض از دیدگاه اشراقی را به صورت بسیار مختصر تقریر می‌کند که بیان آن در اینجا خالی از لطف نیست. او می‌گوید: جسم و هیئت و نفس نمی‌تواند صادر اول باشند، بلکه صادر اول، نور ابداعی است که در عالم ممکنات هیچ چیز شریف‌تر از او وجود ندارد. این جوهر از ناحیه ذاتش ممکن، اما در قیاس با حضرت حق واجب بالغیر است. به خاطر نسبتی که با اول (حضرت حق) دارد و اشراق نور حضرت حق بر او، جوهر قدسی دیگر ایجاد می‌شود و به خاطر امکان و نقص ذاتش نسبت به حضرت حق جرم آسمانی (فلک) از او ایجاد می‌شود و این روند در مورد جوهر دوم - تکرار می‌شود (اشراق، ص ۱۰-۱۱).

حکیمان اشراقی درباره صادر اول چنین گزارش می‌دهند: یک جوهر مظلم یا عرض ظلمانی یا دو نور با هم نمی‌توانند اولین صادر از نورالانوار باشند، زیرا لازمه همه این فرض‌ها، وجود کثرت در نورالانوار است، حال آنکه نورالانوار از جمیع جهات واحد است و هیچ جهت کثرتی در او راه ندارد. پس اولین چیزی که از نورالانوار صادر می‌شود، یک نور مجرد واحد است^۱. یادآوری این نکته ضروری است که انوار، به ویژه

۱. شیخ اشراق می‌گوید: به نور مجرد اول (صادر اول) نور اقرب و نور عظیم نیز اطلاق می‌شود. و

انوار مجرد، مختلف الحقایق نیستند، بلکه از نوع واحد هستند و تمایز آنها به کمال و نقص است. به همین جهت، تفاوت میان نورالانوار و نور مجرد از طریق کمال و نقص است. یعنی در نورالانوار هیچ جهت نقصی وجود ندارد و او واجد همه کمالات است، اما نور مجرد اول (صادر اول) در قیاس با نورالانوار فاقد کمالات متعددی است. یا به بیان دیگر، گرچه نور مجرد اول در مقایسه با سایر انوار عقلیه از جهت نوریت و واجد کمال بودن در بالاترین درجه است، اما در قیاس با نورالانوار از حیث نور بودن و کمال در رتبه بسیار پایین است (سهروردی، حکمة الاشراق، ۲/۱۲۶-۱۲۷، قطب‌الدین شیرازی، ۳۰۸-۳۰۹).

حکیمان اشراقی بر این باورند که نور مجرد اول (نور اقرب) امری بسیط است و در آن کثرت ذاتی یا عرضی وجود ندارد، زیرا در نهایت این کثرت‌ها - ذاتی یا عرضی - به کثرت در نورالانوار منجر می‌شود. حال آنکه نورالانوار از جمیع جهات بسیط است.

حال با توجه به بساطت نور اقرب اگر بگوییم: از آن تنها برزخ واحد (فلک) صادر شد و نوری از آن صادر نشد، لازمه این فرض آن است که سلسله مراتب وجود متوقف شود، زیرا این برزخ (فلک) نمی‌تواند سبب پیدایش انوار یا اجسام دیگر شود.

و اگر بگوییم: از نور اقرب تنها نور مجرد واحد صادر شد و از آن نور مجرد، نور مجرد دیگر صادر شد و این روند ادامه یافت، این فرض هم قابل قبول نیست، زیرا بر اساس این فرض، سلسله مراتب وجود فقط باید در مرتبه انوار متوقف شود و برزخ (افلاک) و اجسام (عالم ماده) بوجود نیایند، حال آنکه ما در عالم واقع شاهد وجود برزخ (افلاک) و اجسام هستیم.

با توجه به نکات پیش گفته، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه موجودات کثیر به وجود آمده‌اند؟ اشراقیان در پاسخ به این پرسش می‌گویند: نور اقرب دارای دو حیثیت ذیل است:



فهلویون آن را «بهن» می‌نامیدند (سهروردی، حکمة الاشراق، ۲/۱۲۸) شهرزوری نیز علاوه بر این نام‌ها، نام‌های دیگری برای نور مجرد واحد (صادر اول) از قبیل حاجب اکرم، اسفہسالار، حضرت ربوبیت، رئیس الانوار القدسیه، ینوع الممكنات و امر اول ذکر می‌کند (شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۳۳۳).

الف) اگر از حیثیت ذات به آن نگاه کنیم، امری ممکن الوجود و نیازمند است. نور اقرب وقتی به تعقل در ذاتش می‌پردازد، جهت فقر و ظلمانش برایش مشخص می‌شود و از این حیثیت برزخ اعلی (فلک اطلس یا فلک اول که احاطه به همه افلاک دارد) از او صادر می‌شود.

ب) اما نور اقرب از جهت دیگر انتساب به نورالانوار دارد و از ناحیه او به وجوب رسیده است و به مشاهده جلال و عظمت نورالانوار اشتغال دارد - زیرا بین انوار حجابی وجود ندارد و در میان برازخ و غواسق و ابعاد (اجسام) حجاب وجود دارد - و از این حیثیت نور مجرد دیگری از آن صادر می‌شود (شیخ اشراق، حکمة الاشراق، ۱۳۲/۲-۱۳۳، شهرزوری، ۳۴۴-۳۴۵، ۳۲۳-۳۲۴).

مشخص شد که براساس مبانی حکمت اشراقی، نور اقرب دارای دو حیثیت است: از یک حیثیت (امکان و جهت فقر و ظلمانش) برزخ اعلی و از حیثیت دیگر (انتساب به نورالانوار و مشاهده جلال و عظمت نورالانوار) نور مجرد دیگر از آن صادر می‌شود. حکیمان اشراقی بر این باورند که این روند ادامه می‌یابد، اما برخلاف دیدگاه حکیمان مشایی، نمی‌توان تعداد این انوار قاهره (عقول) را به عدد ده منحصر کرد، بلکه به اعتقاد آنان نظریه درست درباره انوار مجرد قاهره (که اجرام فلکی از آنها صادر می‌شوند) این است که آنها بسیار فراوانند، یعنی بیش از ده و بیست، صد و دویست، هزار و صد هزارند و برخی از این انوارند که از آنها برزخ مستقل به نفعه‌ای مثل افلاک ایجاد نمی‌شود، بلکه آنها در افلاکند، که همان کوکبها هستند. اجرام فلکی مستقل، شمارشان کمتر از کوکبها هست، زیرا کوکبها بسیار زیادند و میان این افلاک ترتیبی وجود دارد، و برخی نسبت به برخی دیگر احاطه دارند، پس به ناچار باید تعداد عقول مجرد کثیر و میان آنها از جهت نزول ترتیبی وجود داشته باشد و از نور اقربی که عقل اول است، نور عقلی دوم و از دوم، سوم و از سوم چهارم، و از چهارم، پنجم حاصل می‌شود. بدین طریق، سلسله کثیری از انوار عقلیه تحقق می‌یابد و چون این انوار مجرد از نورالانوار به منتهی با وساطت نور اقرب و باقی انوار مجرد ایجاد می‌شوند و بین این انوار مجرد و نور اول (نورالانوار) حجابی وجود ندارد - زیرا این انوار از مواد و ابعاد که سبب حجاب می‌شوند، مبرا هستند - پس همه این انوار مجرد، نورالانوار را مشاهده می‌کنند و شعاع

نور الانوار بر همه آنها اشراق می‌کند و نور از بعضی به بعضی منعکس می‌گردد (سهروردی، همان، ۱۳۹-۱۴۰، شهرزوری، ۳۶۲-۳۶۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۳۳۲-۳۳۳).

۲-۳-۲- تحلیل گزارش حکیمان اشراقی

اگر با دیده ژرف‌بین در گزارشی که از دیدگاه شیخ اشراق ارائه دادیم، دقت نماییم، سه نکته مهم برای ما مشخص می‌شود.

۲-۳-۲-۱- نکته اول: نقش محوری نور در دستگاه اشراقی

اگر سه مرحله نظریه‌پردازی شیخ اشراق درباره نظام فیض (۱). تبیین نظام فیض بر مبنای مکتب مشایی. ۲. تبیین نظام فیض بر مبنای مکتب مشایی همراه با نگرش انتقادی. ۳. تبیین نظام فیض بر اساس مکتب اشراقی) را با یکدیگر مقایسه کنیم، مشاهده می‌کنیم که شیخ اشراق و پیروانش در دو مرحله اول بر مبنای مکتب مشایی سخن می‌گفتند، حتی در مرحله دوم که همراه با نگرش انتقادی بود، آنان با زبان و اصطلاحات مکتب مشایی مسائل را مورد ارزیابی قرار می‌دادند، اما در مرحله سوم، مکتب اشراقی به عنوان یک مکتب خاص و منسجم فلسفی ظهور پیدا می‌کند. این مکتب افزون بر اینکه از جهت محتوا تفاوت جدی با سیستم فلسفی مشایی دارد - به عنوان نمونه در همین بحث نظام فیض برخلاف حکیمان مشایی، همراه با اثبات عقول طولی، وجود عقول عرضی را نیز اثبات می‌کنند و افزون بر آن برخلاف مشائیان شمار عقول طولی را به ده عقل منحصر نمی‌کنند، بلکه بر این باورند که شمار عقول بسیار بیشتر است و برایمان ممکن نیست که عدد خاصی را به عنوان شمار عقول مشخص کنیم - از جهت به کارگیری واژگان و ادبیات نیز مکتب اشراقی با مکتب مشایی تفاوت جدی دارد. در ادبیات حکیمان اشراقی، واژه «نور» و هم خانواده‌های آن نقش محوری ایفا می‌کنند. به عنوان نمونه، در رأس سلسله مراتب نظام فیض بر مبنای مکتب مشایی، واجب الوجود قرار دارد، که در مکتب اشراقی از آن به نورالانوار تعبیر می‌کنند. در رتبه دوم (بر اساس قوس نزول) بر اساس مکتب مشایی، عقول واقع می‌شوند، و اولین صادر عقل اول است و در مراحل بعدی بر اساس شرافت عقول دیگر از عقل دوم تا دهم قرار دارند.

اما در مکتب اشراقی از عقول به نام «انوار قاهره» یاد می‌کنند و آن را به دو قسم انوار

قاهره عالیه یا طولیه (عقول طولی) و انوار قاهره سفلیه یا عرضیه (عقول عرضیه) تقسیم می‌کنند و از عقل اول به نور اقرب و جهت امکانی عقل اول (با اصطلاح مشایی) به نام‌های فقر و ظلمت و از حیثیت وجوب بالغیر آن به استناد به نورالانوار و مشاهده جلال و عظمت آن یاد می‌کنند.

و در مرتبه سوم نظام فیض براساس حکمت مشایی، نفوس واقع می‌شوند و حکیمان اشراقی از نفوس ناطقه فلکی و انسانی به نام انوار غیر قاهره یاد می‌کنند و در مرتبه اخیر، نظام فیض براساس نظام فلسفی مشایی عالم اجسام (که مرکب از ماده و صورت هستند) واقع می‌شوند که حکیمان اشراقی از عالم اجسام به نام عالم ظلمانی (غواسق، طلسمات و برازخ) یاد می‌کنند (فارابی، *السیاسة المدینه*، ۲۱-۲۳، *آراء اهل المدینه الفاضله*، ۵۲-۵۴؛ ابن سینا، *الشفاء الالهیات*، ۴۰۵-۴۰۷، *الاشارات و التنبیها*، ۳/۲۴۴-۲۴۷، *المبدأ و المعاد*، ۷۸-۸۱؛ فخر رازی، ۴/۳۹۲؛ شیخ اشراق، *حکمة الاشراق*، ۲/۱۴۵-۱۴۸؛ شهرزوری، ۳۶۹-۳۷۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۳۴۰).

۲-۲-۳-۲- نکته دوم: تبیین نظام فیض بر مبنای نظام ثنائی نه ثلاثی (مشابهت و اختلاف نظریه اشراقی با نظریه فارابی)

نظریه نظام فیض براساس مبانی حکمت اشراقی با نظام فیض از دیدگاه فارابی از جهتی اشتراک و از جهتی اختلاف دارد. ما در این نوشتار، به صورت مختصر به آنها اشاره می‌کنیم.

۲-۲-۳-۱- جهت اشتراک میان نظریه فارابی و نظریه اشراقی درباره نظام فیض همان گونه که می‌دانیم، ابن سینا نظام فیض را بر مبنای نظام ثلاثی تقریر کرده و از سه عامل کثرت در عقل اول (تعقل و وجوب و نسبت عقل با واجب الوجود، تعقل ممکن الوجود بودن خویش و تعقل ماهیت خویش) سخن گفته است (ابن سینا، *الشفاء الالهیات*، ۴۰۵-۴۰۷، *الاشارات و التنبیها*، ۳/۲۴۴-۲۴۷، *المبدأ و المعاد*، ۷۸-۸۱؛ رازی، ۴/۳۹۲).

فارابی نظام فیض را بر مبنای نظام ثنائی تقریر کرده است، یعنی از دو عامل کثرت در عقل - تعقل ذات اول یا واجب الوجود و تعقل ذات خویش - یاد می‌کند. شیخ اشراق در دو مرحله‌ای که نظام فیض را بر مبنای مکتب مشایی تقریر می‌کرد - که قبلاً بیان کردیم -

نظام فیض را بر مبنای نظام ثلاثی تبیین کرد، اما در مرحله سوم (تقریر نظام فیض بر مبنای اشراقی) نظام فیض را مثل فارابی بر مبنای نظام ثنوی تبیین می‌کند و از دو عامل کثرت در عقول یاد می‌کند.

۲-۲-۲-۲- جهت اختلاف:

فارابی و حکیمان مشابیه اولاً تنها به عقول طولی اعتقاد دارند و سخنی درباره عقول عرضی نمی‌گویند. ثانیاً آنان عقول را به ده عقل منحصر می‌کنند و ثالثاً فارابی درباره وجوب و امکان سخن می‌گوید (فارابی، السیاسة المدینة، ۲۱-۲۳، آراء اهل المدینة الفاضله، ۵۲-۵۴؛ ابن سینا، الشفاء الالهیات، ۴۰۵-۴۰۷، الاشارات والتنبیها، ۲۴۴/۳-۲۴۷، المبدأ والمعاد، ۷۸-۸۱؛ رازی، ۳۹۲/۴).

اما حکیمان اشراقی علاوه بر عقول طولی به عقول عرضی نیز اعتقاد دارند و شمار عقول را به ده عقل منحصر نمی‌کنند و همان‌گونه که در نکته اول بیان کردیم، در سیستم فلسفی اشراقی، نور نقش محوری دارد و به جای جهت امکان عقل اول، از جهت ظلمانی نور اقرب و به جای جهت وجوب عقل اول از استناد آن به نور الاول و مشاهده جلال آن یاد می‌شود.

۲-۲-۳-۲- نکته سوم: اشکال مشنک نظریه فارابی و شیخ اشراق

فارابی و شیخ اشراق هر دو بر این باور بودند که افلاکی وجود دارند و این افلاک دارای نفوس و اجسامند و مقام نفوس بالاتر از اجسام است و از طرفی هر دو حکیم معتقدند که در عقل دو جهت کثرت است، که یک جهت آن - وجوب یا تعقل ذات اول یا انتساب به نورالانوار - سبب پیدایش عقل و حیثیت دیگر - امکان یا جهت ظلمانی - سبب پیدایش افلاک می‌گردد. با در نظر داشتن مقدمات پیش گفته، این پرسش پیش می‌آید که چگونه دو حیثیت عقل می‌تواند سبب پیدایش سه امر مجزا - عقل، نفس فلک و جسم فلک - شود؟ در پاسخ به این پرسش بود، که ابن سینا نظریه فارابی را درست نیافت و بر این باور بود که این نظریه نمی‌تواند به پرسش پیش گفته، پاسخ قانع کننده بدهد، بدین جهت، این نظریه فارابی را اصلاح کرد و به جای جهت دوگانه در عقل از جهات سه گانه در عقل سخن گفت.

۳- عوامل مؤثر در پیدایش کثرت از دیدگاه مکتب اشراقی

در مکتب اشراق چند عامل در پیدایش کثرت دخالت دارند، بدین خاطر برای فهم دیدگاه اشراقی درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد، باید نقش این عوامل مشخص شود. براساس مبانی حکمت اشراقی، قهر و محبت، اشراق و مشاهده از مهم‌ترین عوامل پیدایش کثیر هستند.

۱-۳- گزارش دیدگاه حکیمان اشراقی درباره عوامل پیدایش کثرت (قهر و محبت، اشراق و مشاهده)

ما در این نوشتار ابتدا دیدگاه حکیمان اشراقی درباره چگونگی پیدایش کثرت را گزارش می‌کنیم و در مرحله بعد، این گزارش را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم.

شهرزوری دیدگاه اشراقی درباره عوامل پیدایش کثرت را چنین توضیح می‌دهد:

نور اقرب - اولین صادر از نورالانوار است - به علت تجرد از ماده و عدم حجاب بین او و نورالانوار - که نور محض است - به صورت دائمی نورالانوار را مشاهده و ادراک می‌کند و از سویی طبیعت نور، اشراق (تابش) بر هر قابل مستعدی است، بدین جهت، اشراق نورالانوار (نور اول) به صورت مستمر نصیب نور اقرب می‌گردد و از سوی دیگر، نور مجرد خود و غیر خویش را ادراک می‌کند و لازمه ادراک و لذت محبت است، بدین خاطر، نور اقرب نسبت به خویش و نورالانوار محبت می‌ورزد، اما به جهت آن که کمالات نور الانوار از همه انوار دیگر فزوتتر است، لذت و محبت انوار دیگر نسبت به نور الانوار بیشتر از محبت آنها نسبت به خویش است (شهرزوری، ۳۵۵-۳۵۶).

حکیمان اشراقی بر این باورند که عدم احاطه نور مجرد سافل نسبت به نور مجرد عالی، مانع مشاهده نور عالی نمی‌گردد، زیرا میان انوار حجابی وجود ندارد (همو، ۳۵۳-۳۵۴؛ شیرازی، ۳۵۱-۳۵۲).

شیخ اشراق بحث درباره مشاهده را ابتدا درباره عالم محسوسات مطرح می‌کند و می‌گوید: مشاهده از طریق مقابله امر دیدنی (مستتیر) در برابر چشم سالم - به شرط عدم مانع - مثل نزدیکی یا دوری بیش از حد - صورت می‌گیرد (حکمه الاشراق، ۱۳۴/۲-۱۳۵).

شیخ اشراق برای بیان تفاوت بین مشاهده نور و اشراق شعاع همان نور بر کسی که آن را مشاهده می‌کند، از مثال خورشید و چشم استفاده می‌کند و می‌گوید: چشم هرکجا و به

هر نحو قرار بگیرد، آفتاب بر او اشراق می‌کند، اما مشاهده آفتاب، در صورتی که مشاهده کننده در مسافت و جهتی خاصی باشد مقدور است.

حکیمان اشراقی چگونگی اشراق را چنین تبیین می‌کنند: اشراق نورالانوار بر انوار مجرد به معنای جدایی چیزی از نورالانوار و اتصال به انوار مجرد نیست، بلکه نور شعاعی است که از نورالانوار در نور مجرد حاصل می‌شود، همان گونه که تابش نور خورشید به معنای جدایی چیزی از خورشید نیست، بلکه اگر چیزی در مقابل خورشید قرار گیرد و آمادگی برای پذیرش شعاع نوری را داشته باشد، از شعاعهای نورانی خورشید بهره مند می‌شود، به همین قیاس، انوار مجرد در معرض اشراقات الهی واقع می‌شوند و به خاطر استعداد و عدم حجاب، آنها را می‌پذیرند. اما مشاهده نورالانوار از سوی انوار مجرد، غیر از اشراق نورالانوار بر آنهاست، همان طور که در مورد خورشید گفتیم، مشاهده خورشید توسط چشم، غیر از اشراق و تابش شعاعهای نورانی خورشید بر امور مرئی است (همان، ۱۳۷/۲-۱۳۸؛ شهرزوری، ۳۵۶-۳۵۷؛ قطب الدین شیرازی، ۳۳۰-۳۳۱).

شهرزوری در موضع دیگر شرح حکمة الاشراق (ص ۳۳۳-۳۳۴)، چگونگی اشراق را به صورت کامل تر و با طرح فرضهای مختلف تبیین می‌کند.

براساس نظر شیخ الاشراق، هر نور عالی نسبت به نور سافل اشراق دارد و هر نور سافل از نورالانوار هم بی واسطه و هم با واسطه انوار مافوقش شعاع نوری را می‌پذیرد و افزون بر آن، از انوار مافوقش نیز شعاع نوری را می‌پذیرد، بر این مبنا نور قاهر دوم از نورالانوار دو بار - یک مرتبه بی واسطه و بار دیگر به واسطه نور اقرب - نور می‌پذیرد.

نور قاهر سوم از نورالانوار چهار مرتبه - یک بار بدون واسطه، یک بار به واسطه نور اقرب، دوبار به توسط نور قاهر دوم - شعاع نوری را می‌پذیرد. نور قاهر چهارم از نورالانوار هشت مرتبه - چهار مرتبه از انعکاسهای انوار نور قاهر سوم، دو مرتبه از نور قاهر دوم، یک مرتبه از نور اقرب و یک بار بی واسطه - شعاع نوری را می‌پذیرد.

نور قاهر پنجم شانزده بار از نورالانوار شعاع نوری کسب می‌کند و این روند در مرتبه نزولی مضاعف می‌گردد تا حدی می‌رسد که قوای بشر از احاطه بر آن عاجز می‌گردد. پیدایش همه کثرات مذکور بر مبنای اشراق است. حال اگر عمل مشاهده را نیز بر آن

بفزیایم، انعکاسهای انوار چندین برابر می شود. این انوار مجرد متضاعف چون هیچ کدام حجاب برای دیگری نیستند، همه انوارالانوار را مشاهده می کنند و از مشاهده هر عالی و اشراق نور او بر تک تک انوار سافل بدون واسطه و با واسطه تعداد کثیری از انوار مجرد قائم بذات حاصل می شود (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۴۰/۲-۱۴۱؛ شهرزوری، ۳۴).

بر این مناسبت که شیخ اشراق مدعی می شود که نمی توان تعداد انوار قاهره را به ده یا بیست یا صد یا دویست یا هزار و دو هزار و حتی صد هزار محدود کرد (همان، ۱۳۹-۱۴۰).

مطالبی که تاکنون بیان کرده ایم، تنها به روند پیدایش کثرت در عالم انوار محدود بود، اما نظام اشراقی عالم را تنها به عالم انوار محدود نمی کند، بلکه افزون بر آن، وجود عالم اجسام را نیز می پذیرد، حال باید ببینیم که اشراقیان پیدایش کثرت در عالم اجسام را چگونه تبیین می کنند؟

شیخ اشراق برای تبیین این مسأله، ابتدا مقدماتی ذکر می کند و می گوید: بر اساس قاعده الواحد، صادر اول باید واحد بسیط باشد و آن عقل اول (نور اقرب) است و در آن جهات کثرت ذاتی و عرضی نیست، زیرا جهات کثرت در نور اقرب موجب پیدایش جهات کثیر در واجب الوجود می شود.

سپس می افزاید که صادر اول نمی تواند جسم باشد چون لازم می آید، بعد از این هیچ نور و جسمی بوجود نیاید، اما وجود انوار و اجسام مختلف در عالم هستی صحت این ادعا را تکذیب می کند و اگر از این نور اقرب، نور مجرد دیگر و از نور مجرد دوم، نور مجرد سوم حاصل شود و این روند تا آخرین سلسله مراتب وجود ادامه یابد، با این فرض که هیچ کدام از این معلولها دارای جهات دوگانه نباشند، جسم و عناصر اربعه در عالم خارج تحقق نمی یابند، زیرا معلول باید دست کم از برخی وجوه با علت مناسبت داشته باشد. پس لازم است از نور اقرب، نور مجرد و جسم واحدی حاصل شود که اعظم اجسام باشد و این به خاطر دو اعتبار فقر و غنا است که در نور اقرب است. افزون بر این، در مکتب اشراقی پیدایش عالم محسوسات و عالم مثال از طریق انوار قاهره سفلیه تبیین می شود (همان، ۱۴۵-۱۴۶؛ شهرزوری، ۳۶۹-۳۷۰).

۲-۳- تحلیل دیدگاه حکیمان اشراقی درباره عوامل پیدایش کثرت بعد از ارائه گزارش دیدگاه حکیمان اشراقی درباره عوامل مؤثر در پیدایش کثرت، حال نوبت آن است که با دیده ژرف بین درباره آن تأمل کنیم و دیدگاه اشراقیان را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. برای وصول بدین مطلوب، ذکر چند نکته ضروری است.

نکته اول: مشاهده دائمی نورالانوار از سوی نور اقرب براساس نظام اشراقی، نور اقرب، اولین صادر است و میان او و نورالانوار هیچ موجود دیگری به عنوان واسطه وجود ندارد و افزون بر آن چون نور اقرب، امری مجرد از ماده است، میان او و نورالانوار هیچ حجاب و حایلی نیست. به همین خاطر به صورت دائمی به مشاهده نورالانوار می پردازد.

نکته دوم: اشراق دائمی نورالانوار بر مبنای دیدگاه اشراقی، اشراق غیر از مشاهده است و عملی است که از سوی نور عالی نسبت به نور سافل صورت می گیرد و مشاهده از سوی نور سافل نسبت به نور عالی صورت می گیرد.

یا به بیان دیگر، اشراق افاضه شعاع نوری است از یک نور مجرد، بر نور مجرد دیگر که باعث افزایش و شدت نورانیت نور دوم می گردد.

اشراقیان بر این باورند که نورالانوار بخیل نیست، به همین جهت به صورت دائمی شعاع نورش بر نور اقرب و هر قابل مستعدی افاضه می گردد.

نکته سوم: ادراک نورالانوار و ذات خویش از سوی نور اقرب و پیدایش لذت و

محبت

براساس مبانی مکتب اشراقی، هر نور مجرد، علاوه بر ادراک ذات خویش، به ادراک نورالانوار نیز می پردازد. و ادراک^۱، اولین و مهم ترین عنصر برای دریافت لذت و ایجاد

۱. بیان این نکته ضروری است که به نظر اشراقیان ادراک به تنهایی برای حصول لذت کافی نیست، چون ادراک گاهی با حصول صورت مساوی برای مدرک است و آن لذت محسوب نمی شود، بلکه باید حتماً برای دانش به درجه وصول برسد و فرد از احساس لذت غافل نباشد، و افزون بر آن، کمال باید کمال برای مدرک و خیر باید خیر برای مدرک باشد، چون گاهی شخص به کمال و خیر می رسد، اما چون به کمال و

محبت می‌باشد، بر اساس مکتب اشراقی، شخص باید نسبت به کمالی که می‌خواهد واجد شود، شعور و ادراک داشته باشد و هر چیزی که نسبت به آن شعور و ادراک نداشته باشد، نسبت به او برایش لذتی حاصل نمی‌شود. ادراک امری که مدرک آن را کمال می‌پندارد، سبب ایجاد لذت و محبت نسبت به آن امر می‌شود.

نکته چهارم: تحلیل اشراق و مشاهده

براساس مبانی مکتب اشراقی «اشراق و مشاهده» دو عمل مختلفند که در میان سلسله مراتب مختلف انوار صورت می‌گیرد. حکیمان اشراقی بر این باورند که اشراق افاضه شعاع نوری از یک نور مجرد دیگر است، که در سایه آن، نوری که از این اشراق بهره می‌گیرد، بر میزان و شدت نورانیت او افزوده می‌شود، هر چه بر میزان اشراق افزوده شود، به همان نسبت بر شدت نورانیت نوری که از اشراق بهره می‌گیرد، افزوده می‌شود. در واقع، اشراق یکی از راه‌های مهم کسب کمالات برای انوار مجرده است.

اشراقیان بر این باورند که مشاهده نیز راه دیگری برای کسب کمالات و افزایش و شدت نورانیت انوار است و آن عملی است که نور مجرد با تمام وجود به انوار عالی‌تر از خویش روی آورد و به شهود نورانیت آنها بپردازد. گرچه اشراق و مشاهده از جهت غایت و آثار با هم متشابهند، یعنی هر دو طریق دستیابی به کمالند و هر دو موجب می‌گردند که بر میزان و شدت نورانیت انوار افزوده شود، اما از یک جهت هم با یکدیگر متفاوتند و آن این است که اشراق جهت نزولی دارد و مشاهده جهت صعودی دارد، یعنی اشراق از سوی نور عالی‌تر به سوی انواری که از جهت رتبه از آن پایین‌ترند صورت می‌گیرد، اما مشاهده از سوی انوار سافل نسبت به انوار عالی صورت می‌گیرد یا به بیان دیگر، انواری که از حیث رتبه در مرحله پایین‌ترند با تمام وجود به سوی انوار عالی‌تر روی می‌آورند و از این طریق بر کمالات و شدت نورانیت خویش می‌افزایند.

براساس مطالب پیش گفته، مشخص می‌شود که اشراق و مشاهده، تنها مبین رابطه



خیر بودن آن اعتقادی ندارد، از ادراک وصول به آن لذت نمی‌برد و به همین سان، اگر خیر از جهتی خیر و از جهتی دیگر خیر نباشد، مدرک از ادراکش لذت نمی‌برد، جز این که تنها جهت خیر بودن آن مورد ادراک واقع شود (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۶/۲؛ شهرزوری، ۳۵۳-۳۵۴).

میان نورالانوار و انوار مجرده نیست. به بیان دیگر، چنین نیست که اشراق مختص نورالانوار باشد و همه انوار دیگر تنها به مشاهده نورالانوار بپردازند، بلکه اشراق مشاهده بیانگر یک رابطه تنگاتنگ و وسیع میان همه انوار است. این سخن بدین معنی است که همه انواری که از حیث رتبه بالاترند، نسبت به انواری که از حیث رتبه از آنها پایین‌ترند، اشراق دارند و همه انواری که از حیث رتبه پایین‌ترند به مشاهده انواری که از آنها بالاترند، می‌پردازند.

نکته پنجم: نسبت میان اشراق و مشاهده با قهر و محبت

گاهی در مکتوبات حکیمان اشراقی، ما غیر از دو واژه «اشراق و مشاهده»، با دو واژه دیگر یعنی «قهر و محبت» روبرو می‌شویم. حال این پرسش مطرح می‌شود که در دیدگاه جهان شناختی اشراقیان، چه نسبتی میان اشراق و مشاهده با قهر و محبت وجود دارد؟ با تأمل در مکتوبات حکیمان اشراقی، درمی‌یابیم که میان این دو واژه - قهر و محبت - با اشراق و مشاهده، نسبت مترادف وجود دارد. بدین معنی که «قهر و محبت» دو تعبیر دیگر از اشراق و مشاهده است. زیرا براساس مبانی حکمت اشراقی، قهر به معنی احاطه، سیطره یا ایجاد است و همه این ویژگی‌ها در مورد اشراق صادق است. یعنی اگر درباره انواری که اشراق دارند تأمل کنیم، درمی‌یابیم، این اشراق نسبت به انواری صورت می‌گیرد که از حیث رتبه از آنها پایین‌ترند. به همین جهت، انوار صاحب اشراق نسبت به انوار مادون خویش احاطه و سیطره دارند و سبب ایجاد کمالات در آنها می‌گردند و براساس دیدگاه اشراقی، معنای محبت، انقیاد و تن دادن به کامل‌تر است و آن با مشاهده از طریق تشبه حاصل می‌شود (ابوریان، ۱۵۷).

از طرف دیگر متوجه می‌شویم که میان قهر و محبت، بر خلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، رابطه تعاند و تضاد وجود ندارد. صدور این حکم تا حدی ناشی از نسبت میان این مؤلفه‌ها در عالم انسانی است که ما با آن مأنوسیم، اما براساس حکمت اشراقی، این حکم در میان انوار صادق نیست، بلکه عکس آن صادق است، یعنی قهر و غلبه نه تنها مبطل محبت نیست، بلکه موجد و مبقی آن است.

نکته ششم: نحوه تکثر انوار

نحوه تکثر انوار در فلسفه اشراقی بر مبنای فرمول $2^{(n-1)}$ صورت می‌گیرد. در این

فرمول n با مرتبه نور برابر است. یعنی اگر نور در مرتبه دوم واقع شود، تعداد نور حاصله براساس این فرمول $2^{(n-1)} = 2$ و اگر در مرتبه سوم واقع شود $4 = 2^{(3-1)}$ خواهد بود (ضیائی تربتی، ۳۴).

نکته هفتم: کیفیت پذیرش اشراقات

هر خواننده ژرف اندیشی که مدعیات حکیمان اشراقی در مورد اشراقات انوار عالیہ را مطالعه می‌کند، به احتمال زیاد این پرسش در ذهن تیزبین او مطرح می‌گردد که انوار سافل چگونه اشراقات انوار عالی را می‌پذیرند؟ یا به بیان دیگر، چگونه انوار عالی اشراقات خویش را به انوار سافل می‌رسانند و آنها از آن بهره می‌برند؟ حکیمان اشراقی این پرسش را در گام نخستین از طریق چند قید سلبی ذیل پاسخ می‌دهند.

قید اول: اشراق از طریق اتصال صورت نمی‌گیرد. شاید اولین تصویری که درباره اشراق - به ویژه از سوی کسانی که با محسوسات انس گرفتند - صورت می‌گیرد، آن است که از نور عالی تر چیزی جدا می‌شود و آن تکه جدا شده به نور سافل متصل می‌گردد. حکیمان اشراقی پاسخ می‌دهند، این فرض قابل قبول نیست، زیرا انفصال و اتصال از ویژگی‌های اجسام و امور مادی هستند و در مورد نورالانوار و انوار مجرده که از امور مادی و جسمانی منزهند، این امر صادق نیست.

قید دوم: اشراق از طریق انتقال صورت نمی‌گیرد. زیرا در انتقال ما در درجه اول با یک امر - قابل انتقال - مواجهیم که میان ناقل و پذیرنده آن رد و بدل می‌شود. لازمه این امر - اعم از آنکه، امر قابل انتقال جوهر یا عرض باشد - آن است که نورالانوار و انوار مجرده عالیہ دارای اجزاء باشند، تا جزیی از آنها به سوی انوار نازلہ منتقل شود و این امر با وحدت و بساطت نورالانوار و انوار عالیہ سازگار نیست.

قید سوم و چهارم: اشراق در زمان و مکان صورت نمی‌گیرد. ما چون در عالم ماده غوطه‌وریم، گمان می‌کنیم تمام فعل و انفعالات و تأثیر و تأثرات باید در چارچوب زمان و مکان صورت بگیرد، اما حکیمان اشراقی به حق متذکر می‌شوند غیر از عالم ماده عوالم دیگری نیز هست و هر عالم دارای ویژگی‌ها و به تبع آن واجد احکام خاصی است و در داوری‌ها باید دقت کرد، که ویژگی‌ها، یا احکام یک عالم را نباید بدون دلیل و برهان به

عالم دیگر استناد داد. این حکم که «تاثیر و تأثرات باید در قالب زمان و مکان صورت گیرند» در مورد عالم ماده، حکمی صادق است، اما در مورد عالم انوار قاهره و نورالانوار صادق نیست.

قید پنجم و ششم: اشراق نیاز به مقابله و وساطت امر شفاف ندارد. ما انسان‌ها با عالم محسوسات انس گرفتیم و در این عالم شاهد هستیم، اگر یک شیء مادی بخواهد از یک منبع نورانی بهره‌مند گردد، در درجه اول باید آن شیء در مقابل منبع نورانی قرار گیرد و در درجه دوم اگر یک امر شفافی واسطه باشد، عمل جذب و انعکاس نور بهتر صورت می‌گیرد. حکیمان اشراقی متذکر می‌شوند که ما نباید احکام پیش گفته را - که در مورد عالم ماده صادق است - به عالم انوار مجرده و نورالانوار تسری دهیم، زیرا میان نورالانوار و انوار مجرده حجاب و مانعی وجود ندارد.

قید ثبوتی: استعداد داشتن.

اشراقیان بعد از بیان چند قید سلبی در نهایت برای تفهیم کیفیت پذیرش اشراقات، یک قید ثبوتی می‌افزایند و می‌گویند: اشراقات در میان انوار یک امر عقلی و ظهور روحانی است، از این رو در آن یک قید ثبوتی وجود دارد و آن این است که برای پذیرش اشراقات باید در انوار قابلیت و استعداد وجود داشته باشد.

همان‌گونه که توضیح دادیم حکیمان اشراقی معتقدند همه انوار از جهت سعه و ظرفیت وجودی در یک سطح نیستند و میان این انوار رتبه‌های طولی وجود دارد، برخی از انوار از حیث رتبه در مرحله بالاتر و برخی در مرحله پایین‌تر واقع می‌شوند. ناگفته پیداست، انواری که از حیث رتبه وجودی به نورالانوار نزدیک‌ترند، قابلیت بیشتری برای پذیرش اشراقات از نورالانوار دارند و انواری که در رتبه پایین‌تر واقع می‌شوند، استعداد و آمادگی کمتری برای پذیرش اشراقات از سوی نورالانوار دارند. البته این سخن بدین معنا نیست که میان انوار سافل و نورالانوار حجاب وجود دارد یا نورالانوار در افاضه انوار نسبت به انوار سافل بخل می‌ورزد. حتی با رد حجاب میان انوار و انکار بخیل بودن نورالانوار یک مانع است و آن ضعف رتبه وجودی انوار سافل است. در واقع اینجا ضعف از سوی قابل است نه فاعل.

۴- مهم‌ترین وجوه متمیزه نظریه اشراقی در بحث نظام فیض (طراحی هندسه معرفتی

نوین از سوی شیخ اشراق).

شیخ اشراق از جمله حکیمانی است که مواد خام نظریه خویش در بحث نظام فیض و در نتیجه مکتب فلسفی خویش را از منابع متعدد اخذ کرده است. او در عین انتقاد جدی به برخی از مبانی حکمت مشایی، به صورت جدی از این مکتب فلسفی به ویژه فلسفه سینوی متأثر بوده و آن را برای فهم مکتب اشراقی ضروری می دانسته است. همچنین از منابع پیش از اسلام از مکتب های فیثاغورسی، افلاطونی، هرمسی و به ویژه حکمت ایرانیان قدیم و آیین زرتشتی کمال استفاده را برده است و در تبیین ابعاد و جوه مختلف نور و ظلمت از آیین زرتشتی متأثر بوده و بسیاری از اصطلاحات را از این آیین وام گرفته است و در میان دانشوران مسلمان او از آثار صوفیه، به ویژه مکتوبات حلاج و غزالی تأثیرپذیرفته است. کتاب مشکوة الانوار غزالی در بیان آرای ایشان درباره جوه مختلف نور تأثیر بسیار شگرفی داشته است (نصر، ۷۱؛ ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی، ۵۰/۳-۵۱؛ فخری، ۳۱۳-۳۱۷).

برخی از افراد ساده انگار، در بررسی یک نظریه یا مکتب فلسفی تنها به مواد خام که در ساختار یک نظریه یا مکتب فلسفی به کار رفته می اندیشند و اگر مشاهده کنند در یک نظریه یا مکتب فلسفی از منابع و روش های مختلف بهره گرفته شده، فوراً داغ ننگین التقاط را بر جبین آن حک می کنند، اما حق آن است که یک منتقد منصف نباید تنها درباره مواد خام یک نظریه یا مکتب فلسفی به تأمل پردازد، بلکه باید یک نگاه کلان و دستگامند داشته باشد و با دید ژرف اندیش درباره مجموعه نظریه و حتی در مرحله بالاتر، یک مکتب فلسفی به عنوان یک سیستم (هندسه معرفتی حکیم) به مذاقه پردازد و همه اجزاء، لایه ها و بطون یک نظریه یا مکتب فلسفی را مورد کند و کاو قرار دهد. در سایه چنین نگرشی است که پژوهشگر علاوه بر آشنایی با اجزای یک نظریه یا مکتب فلسفی، می تواند به میزان سازگاری یا ناسازگاری این اجزاء با یکدیگر، میزان وامداری فیلسوف از اسلاف و تأثیرش بر اخلاف و میزان مشابَهت یا مخالفت آن با نظریه ها یا مکاتب بدیل یا رقیب و عناصر ممیزه و بنیادی یک نظریه یا مکتب نیز آشنا گردد.

اگر نظریه شیخ اشراق درباره نظام فیض را با چنین دیدگاهی مورد بررسی قرار دهیم، برای ما مبرهن می شود که شیخ اشراق یک فیلسوف التقاطی نیست، بلکه حکیم ژرف

اندیشی است که ما هرانه از منابع متعدد مواد خام نظریه فلسفی خویش را اقتباس می‌کند، اما با ذهن ناقد، عقل نافذ و ذوق سرشار خویش، هندسه معرفتی نوین، جالب و جذابی ارائه می‌دهد که در هیچیک از منابع سابق قابل مشاهده نیست، یا به اصطلاح متدلورژیست‌ها، ایشان در عمل به کثرت‌گرایی روش شناختی پایبند بوده است (فرامرز قراملکی، ۳۱۷-۳۴۸).

به گمان ما دو ویژگی عمده ذیل، نظریه شیخ اشراق درباره نظام فیض را از سایر نظریه‌های بدیل و رقیب به ویژه نظریه حکیمان مشایی متمایز می‌کند.

۴-۱- ویژگی اول: ابتدای نظریه شیخ اشراق بر اصالت نور

بر اساس تقسیم بندی مشهور و متعارف، به ویژه بعد از ملاصدرا تاکنون، فیلسوفان را به دو دسته اصالت وجودی و اصالت ماهوی تقسیم می‌کنند و حکیمان مشایی، ملاصدرا و پیروان ایشان را جزء طرفداران نظریه اصالت وجود و شیخ اشراق و برخی از حکیمان دیگر از جمله میرداماد عبدالرزاق لاهیجی، قاضی سعید قمی، شیخ رجب علی تبریزی و پیروان آنان را به عنوان طرفدار اصالت ماهیت معرفی می‌کنند. برخی از محققان، به این تقسیم بندی مشهور معترض هستند و می‌گویند: گرچه این ادعا درست است که سهروردی وجود را امری اعتباری می‌داند، اما دیدگاه او با سایر حکیمانی که وجود را امری اعتباری می‌دانند، متفاوت است. این دسته حکیمان به جای وجود از ماهیت سخن می‌گویند، اما شیخ اشراق به جای وجود از نور سخن می‌گوید و روی حقیقت نور تکیه می‌کند.

بر این اساس، این گروه تاکید می‌کنند که شیخ اشراق در این تقسیم بندی مشهور نمی‌گنجد و به هیچ کدام از اصالت یا ماهیت معتقد نیست، بلکه سهروردی قائل به اصالت نور^۱ است (ابراهیمی دینانی، همان، ۳/۶۱-۶۷، عقلانیت و معنویت، ۱۱۷).

۱. ملاصدرا مدعی است که نور با وجود و هستی مساوقت دارد و در واقع و نفس الامر میان آنها اختلاف و جدایی دیده نمی‌شود. بنابراین آنچه شیخ اشراق به عنوان نور از آن سخن می‌گوید: چیزی جز حقیقت وجود و مراتب متفاوت آن چیز دیگری نیست (ملاصدرا، شرح حکمة الاشراق، ۲۸۳) این ادعای ملاصدرا اگر هم از جهت مطابقت با واقع صادق باشد، حداقل از نظر شیخ اشراق مقرون به صواب نیست، زیرا ایشان به اعتباری بودن وجود قائل است.

به همین جهت است که می‌توان ادعا کرد که شیخ اشراق گرچه مواد خام نظریه‌های خویش را از مکاتب و منابع مختلف اقتباس کرده است، اما با هوش سرشار و ذوق زاید الوصف خویش مکتب فلسفی نوینی^۱ تأسیس کرده است که مهم‌ترین استوانهٔ این مکتب فلسفی، اصل اصالت نور است. این اصل در همهٔ نظریه‌هایی که شیخ اشراق در مباحث معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی ارائه داده - از جمله در بحث نظام فیض - ظهور و تجلی دارد. اندک تاملی در مباحث پیش گفته صحت این ادعا را اثبات می‌نماید.

۲-۴- ویژگی دوم: ارائهٔ نظریهٔ عقول عرضی (انوار قاهره متکافئه عرضیه)

براساس مطالب پیش گفته در یافتیم که حکیمان مشایی بر این باورند که از حضرت حق عقل اول صادر شد و این عقل با حیثیات کثیره‌اش سبب پیدایش عقل دوم و فلک اول، و عقل دوم نیز سبب پیدایش عقل سوم و فلک دوم گشت و... این روند تا عقل دهم ادامه می‌یابد و در اینجا سلسلهٔ طولی عقول به انتها می‌رسد.

۱. دربارهٔ ماهیت مکتب فلسفی شیخ اشراق میان محققان وحدت نظر وجود ندارد. در مجموع سه نظریه در این باره ارائه شده است:

نظریهٔ اول، سهروردی منطقی، برخی از محققان ویژگی برجسته فلسفه سهروردی را تألیفات مشایی او به خصوص شرح او بر منطق و نقد او بر دیدگاه مشایی دربارهٔ روش تعریف به عنوان وسیلهٔ شناخت می‌دانند. اینان تألیفات غیر مشایی سهروردی را در درجه دوم اهمیت می‌نهند و به ندرت به مقالات عرفانی او اشاره می‌کنند.

نظریهٔ دوم، سهروردی نو این سینیایی: برخی دیگر از محققان بر این باورند که سهروردی فیلسوفی است که به رغم نوآوری‌هایش و با وجود انحرافاتش از دیدگاه مشایی، اساساً در قلمرو فلسفهٔ ابن سیناست. این گروه بر خلاف دسته اول، نگاهی گسترده‌تر به فلسفه او می‌اندازند و برای شرح‌های شیخ اشراق بر منطق و فلسفه ما بعدالطبیعه و هم برای مصنفات اشراقی او اهمیت فلسفی زیادی قائل هستند. بر اساس این دیدگاه سهروردی شخصیتی است که با استفاده از منابع مختلف، ابن سینا را از دیدگاه نو افلاطونی تفسیر می‌کند و بدین ترتیب دیدگاه ارسطو، افلاطون، فیثاغورسیان و فلسفه هرمسی را باهم ترکیب می‌کند.

نظریهٔ سوم، سهروردی اشراقی؛ گروه سوم بر این باورند که سهروردی یک مکتب فلسفی نوینی (فلسفه اشراقی) را پایه‌گذاری کرده است. مکتب عقل‌گرایانهٔ مشایی شرط لازم و جزء مکمل این مکتب فلسفی نوین است، اما شرط کافی برای تحقق این مکتب جدید نیست. در این مکتب جدید، برای دست‌یابی به معارف، شخص علاوه بر عقل باید به تهذیب و تصفیه باطن نیز بپردازد (امین رضوی، ۱۳-۱۵).

شیخ اشراق با این دیدگاه حکیمان مشایی موافق نیست و به دو سلسله طولی^۱ و عرضی معتقد است. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه شیخ اشراق، ضروری است به طبقه‌بندی انوار در حکمت اشراقی اشاره کنیم. حکمای اشراقی انوار را در درجه اول به دو قسم قاهره و غیر قاهره تقسیم می‌کنند.

۴-۲-۱- انوار قاهره

انواری هستند که به طور کلی از ماده مجرد هستند و هیچ ارتباطی با برازخ (اجسام) ندارند، یعنی نه منطبع در برازخ هستند (مثل ارواح حیوانی) و نه متصرف در برازخ هستند (مثل نفوس ناطقه فلکی و انسانی).

۴-۲-۲- انوار غیر قاهره

مراد انواری هستند که مدبر برازخ (اجسام) هستند، اما منطبع در برازخ (اجسام) نیستند. براساس این تعریف، نفوس ناطقه فلکی و انسانی جزء انوار غیر قاهره محسوب می‌شوند، اما ارواح (نفوس) نباتی و حیوانی جزء این انوار محسوب نمی‌گردند. حکیمان اشراقی در درجه دوم، انوار قاهره را نیز به دو دسته (طبقه) تقسیم می‌کند که عبارتند از:

الف - انوار قاهره عالیه (اعلون، طولیه)

ب - انوار قاهره سفلیه (متکافئه^۲، عرضیه)

۴-۱-۲- انوار قاهره عالیه (طولیه)

مقصود از انوار قاهره عالیه، انواریند که میان آنها ارتباط طولی وجود دارد و در نزول علی بر یکدیگر مترتب هستند. این انوار به طور کلی از مواد مجرد هستند و هیچ جسمی از آنها صادر نمی‌شود.

۴-۱-۲- انوار قاهره سفلیه (عرضیه)

۱. اشراقیان طبقه طولی را امهات می‌نامند. زیرا از این سلسله جمیع موجودات اعم از عقول، نفوس، اجرام و هیات صادر می‌گردند (شهرزوری، ۴۳۲).

۲. از این واژه دو مطلب فهمیده می‌شود: اول آن که در میان اعضای این سلسله رابطه علیت برقرار نیست، دوم آن که هیچکدام از حلقه‌ها (انواع این سلسله) بر انواع دیگر به صورت مطلق برتری ندارند، بلکه هرکدام از جهتی اشرف و از جهتی دیگر اخس هستند (شهرزوری، ۳۶۸-۳۶۹).

مراد انواریند که میان آنها ارتباط طولی وجود ندارد و در نزول بر یکدیگر مترتب نیستند. اینها همان ارباب اصنام نوعیه هستند، که به دو قسم ذیل تقسیم می‌شوند:

۱- گروهی از ارباب اصنام نوعیه، از جهت مشاهدات طبقه طولیه حاصل می‌شوند. این انوار سبب پیدایش عالم مثال می‌گردند.

۲- گروهی دیگر از جهت اشرافاتی که از طبقه طولی حاصل می‌شوند، صادر می‌گردند. این انوار سبب پیدایش عالم محسوسات می‌گردند (شهرزوری، ۳۶۹-۳۷۰؛ قطب الدین شیرازی، ۳۴۰).

حکیمان اشراقی در پاسخ به این پرسش که انوار قاهره سفلیه (عرضیه) چگونه به وجود می‌آیند؟ چنین می‌گویند: انوار قاهره عرضیه به صورت مستقیم از نورالانوار - به جهت آن که از جمیع جهات واحد است - به وجود نمی‌آیند، بلکه انوار مجرد قاهره طولیه به خاطر ذوات شریفشان و جهات کثیر نوری که در هریک است و یا با مشارکت بعضی با بعضی دیگر سبب پیدایش انوار مجرد قاهره متکافئه می‌گردند (شهرزوری، ۴۳۱-۴۳۲) یا به بیان دیگر طبقه طولی انوار (انوار مجرد قاهره طولیه) چون از جهات کثرت خالی نیستند و این جهات کثرت عبارتند از:

الف) جهت کثرت نوری که همان جهت استغناء است و سبب پیدایش انوار مجرد و انوار عارضی می‌گردد.

ب) جهت کثرت ظلمانی که همان جهت فقر است.

حکیمان مشایی از این دو جهت به جهت وجوب و امکان (تعقل وجوب و امکان) تعبیر می‌کنند و شیخ اشراق گاهی از این دو جهت به نام استغنا و فقر و گاهی به نام جهت نوری و ظلمانی یاد می‌کند.

در هر نور مجرد اعلون (عالی) از جهت نور بودن و بی‌نیازی - به واسطه استمداد از نورالانوار به این حالت دست می‌یابند - ارباب اصنام نوعیه صادر می‌گردد و جهت ظلمانی و فقر آنها در برزخ مشترک یعنی کره ثوابت - که دارای کواکب کثیری است - ظاهر می‌گردد. شیخ اشراق بر این باور است که کره ثوابت از یکی از انوار قاهره عالیه طولیه صادر نشده است، چون در انوار قاهره طولیه جهات کثرت کافی برای پیدایش این کواکب ثابت کثیر وجود ندارد (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۴۲/۲؛ شهرزوری،

البته تذکر این نکته ضروری است که بر اساس دیدگاه حکیمان اشراقی، انوار مجردة قاهره متکافئه به دو نوع ذیل تقسیم می‌شوند:

۱- گروهی از ارباب اصنام نوعیه، از جهت مشاهدات طبقه طولیه حاصل می‌شوند. این انوار سبب پیدایش عالم مثال می‌گردند.

۲- گروهی دیگر از جهت اشراقاتی که از طبقه طولی حاصل می‌شوند، صادر می‌گردند. این انوار سبب پیدایش عالم محسوس می‌گردند.

چون انوار حاصله از جهت مشاهدات اشرف از انوار حاصله از طریق اشراقات هستند، بدین خاطر عالم مثالی اشرف از عالم حسی است و بدین جهت واجب است که عالم مثال به واسطه انواری که از طریق مشاهدات حاصل می‌شوند، صادر گردد تا اشرف علت اشرف و احس علت احس باشد (شهرزوری، ۳۶۹-۳۷۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۳۴۰).

پرسش مهم دیگری که درباره انوار قاهره عرضیه مطرح می‌شود، آن است که در نظام جهان شناختی اشراقی، نقش این انوار در نظام هستی چیست؟

حکیمان اشراقی در پاسخ به این پرسش می‌گویند: کثرتی که در عالم مثال و عالم محسوسات مشاهده می‌گردد، ناشی از ارباب اصنام نوعیه است و جمیع نسبت‌های عجیب و لطایف زاید الوصفی که ما در عالم مثال و عالم جسمانی می‌بینیم، معلول انوار قاهره عرضیه است و این انوار علت تامه برای این مناسباتند و آنچه در عالم اجرام اعم از افلاک و عناصر می‌بینیم، فروع و سایه‌هایی از آن چیزهایی است که در عالم انوار قاهره عرضیه می‌گذرد.

حکیمان اشراقی بر این باورند که اگر حرکات افلاک و اوضاع کواکب برای پیدایش امر جوهری یا عرضی از انواع عنصری آماده گردد، رب النوع آن نوع، لباس تحقق بر آن امر می‌پوشاند. این انوار، افزون بر ایجاد و تحقق این انواع، مدبر و نگهدارنده آنها نیز هستند (سهروردی، همان، ۱۵۵/۲؛ شهرزوری، ۳۶۰، ۳۶۶-۳۶۷، ۴۳۲).

نقش دیگر این انوار عرضیه ایجاد نظم در عالم ماده است، جنبه‌های ثابت و پایداری که در عالم سفلی مشاهده می‌کنیم، مبین انعکاس خواص و روابط میان انوار قاهره است

(ظوالریح، ۱۵۴).

حال ممکن است این پرسش مطرح شود که چگونه از رب النوع یک نوع، که یک امر واحدی است اشخاص متعدد آن نوع با ویژگی های مختلف بوجود می آیند؟ اشراقیان در پاسخ می گویند: در هر نور قاهر عرضی (رب النوع) مناسبات کثیری وجود دارد که از هر یک از این مناسبات، فرد یا شخصی خاصی از آن نوع، که با آن مناسبت همخوانی دارد، به وجود می آید (شهرورزی، ۴۳۲).

نتیجه

دیدگاه سهروردی درباره نظام فیض را می توان به سه مرحله تقسیم کرد:

- ۱- در برخی کتابها مثل التلویحات و پرتونامه، او به سان حکیم مشایی تمام عیار جلوه می کند و نظام فیض را براساس مبانی حکمت مشایی تبیین می کند.
 - ۲- در برخی کتب دیگر، شیخ به سان یک فیلسوف منتقد ظاهر می شود. او در این مرحله، ابتدا نظام فیض را بر اساس دیدگاه فیلسوفان مشایی تبیین می کند و سپس به انتقاد از آن می پردازد.
- در این آثار، شیخ اشراق می کوشد از نظام مشایی فاصله بگیرد. نمونه این حالت را ما در کتاب الواح عمادی شاهدیم. البته این روند در کتاب المشارع و المطارحات تعمیق می یابد.
- ۳- سرانجام، سهروردی مثل یک فیلسوف صاحب رأی و دارای مکتب مستقل، قد علم می کند. در این مرحله او نظام فیض را بر اساس مبانی اشراقی تبیین می کند. یعنی برخلاف مشائیان، به جای استفاده از حیثیات اعتباری در عقول برای تبیین پیدایش کثرت، او بر اساس مبانی حکمت اشراق، پیدایش کثیر از واحد را بر مبنای دو عامل قهر و محبت، و اشراق و مشاهده تبیین می کند. مرحله اخیر در کتاب هیاکل النور و به ویژه کتاب نفیس حکمة الاشراق قابل مشاهده است.
- مهم ترین وجوه نظریه شیخ اشراق، ابتنای نظریه او، بر اصالت نور و ارائه نظریه عقول عرضی (انوار قاهره متکافئه عرضیه) است.

کتابشناسی

- آشتیانی، میرزا مهدی، اساس التوحید، تهران، مولی، ۱۳۶۰ ش.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، عقلانیت و معنویت، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- همو، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
- ابن سینا، حسین، الاشارات و التنبيهات، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- همو، الشفاء الالهيات، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.
- همو، المبدأ و المعاد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ ش.
- ابوریان، محمدعلی، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمدعلی شیخ، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲ ش.
- امین رضوی، مهدی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجتهدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
- دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲ ش.
- رازی، فخرالدین، المطالب العالیة، به کوشش احمد حجازی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۱ ق.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات، آواز پر جبرئیل، ج ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- همو، مجموعه مصنفات، الواح عمادی، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- همو، مجموعه مصنفات، بستان القلوب یا روضة القلوب، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- همو، مجموعه مصنفات، پرتونامه، ج ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
- همو، مجموعه مصنفات، التلویحات، به کوشش هنری کرین، ج ۱، تهران، انجمن اسلامی

- حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۶م.
- همو، مجموعه مصنفات، حکمة الاشراق، به کوشش هنری کرین، ج ۲، تهران، انجمن اسلامی، حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۷م.
- همو، مجموعه مصنفات، رساله فی اعتقاد الحكماء، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- همو، مجموعه مصنفات، کلمه التصوف، به کوشش نجفقلی حبیبی، ج ۴، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- همو، مجموعه مصنفات، اللحات، به کوشش نجفقلی حبیبی، ج ۴، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- همو، مجموعه مصنفات، المشارع و المطارحات، ج ۱، به کوشش هنری کرین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۶م.
- همو، مجموعه مصنفات، هیاکل النور، ج ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- همو، مجموعه مصنفات، یزدان شناخت، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، تهران، دانشگاه تهران، موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک کیل، ۱۳۸۰ش.
- شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۳ش.
- ظواهریج، جان، «نظر ملاصدرا درباره مثل افلاطونی» مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، اول خرداد، ۱۳۷۹، ج ۲، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰ش.
- فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، به کوشش علی بو ملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۲م.
- همو، کتاب السياسة المدنية، به کوشش علی بو ملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م.
- فرامرزی قراملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰ش.
- فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، مرکز نشر

دانشگاهی، ۱۳۷۲ ش.

لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، انتشارات اسلامیه، ۱۳۷۷ ش.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، الاسفار الاربعه، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.

همو، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۹۷۶ م.

نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی،

۱۳۶۱ ش.

نظام‌الدین، احمد، انواریه. به کوشش حسین ضیائی و آستیم، تهران، انتشارات امیرکبیر،

۱۳۶۳ ش.