

رهشِ سهروردی از چالشِ مطابقت و این‌همانی^۱

محسن اکبری^۲

محمد حسین حشمت پور^۳

چکیده

سهروردی در نظام حکمت اشراق، از خود و خود آگاهیِ شهودی اش ره می‌سپرد و به خدا می‌رسد. او از یک سو، هویتِ خود و مبادی نوری اش را «حضورِ نزد خود» می‌یابد و از دیگر سو، فاعلیت (مبدئیت) و دیگر آگاهی انوار جوهری را با اضافه اشراقی تبیین می‌کند. از عباراتی که در هر یک از آثار تعلیمی او به تبیینِ چستی و تعیینِ جایگاه اشراق و شهود در دو سپهر هستی و شناخت اختصاص یافته‌اند، می‌توان این‌همانی «هستی» و «حضور» را نتیجه گرفت و کلیتِ ضروری این معادله را در خود آگاهی و دیگر آگاهی نورالانوار به اثبات رساند؛ رهیافتی که به نحو نظام‌مند، هر گسستِ ممکن بین هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی را مرتفع می‌کند. در واقع، سهروردی با بازبردِ علم حصولی (با واسطه) به علم حضوری (بی‌واسطه) و با بی‌افکندنِ شناخت انسانی بر ضرورت و یقینِ شهودی، چالش احراز ناپذیریِ مطابقت بین معلوم بالذات (امر ذهنی) و معلوم بالعرض (امر عینی) را پشت سر می‌نهد و نحوه احراز این‌همانیِ شخصی را تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی: اشراق، شهود، هستی، حضور، مطابقت، این‌همانی، سهروردی.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

✦ **تاریخ دریافت:** ۹۸/۳/۸؛ **تاریخ پذیرش:** ۹۸/۷/۲۹

۲. دکترای فلسفه تطبیقی، مدرس گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، m.akbari.ph.d@gmail.com

۳. دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول) mhhemails@yahoo.com

مقدمه

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، ملاک صدق و کذب در قضایای حقیقی، خارجی و ذهنی، همچون ملاک صدق و کذب در قضایایی که موضوعاتشان معدوم یا ممتنع است، مطابقت یا عدم مطابقت مفاد قضیه با نفس الامر است. (نفس الامر، اعم از مرتبه ماهیت، هستی عینی و هستی ذهنی است.) اما شاید خرد نقاد، این پرسش را پیش کشد که اگر معرفت، «باور صادق موجه» است، اگر صدق، مطابقت با واقعیت است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۴۱۷؛ ارسطو، ۱۳۶۷: ۳۰۸-۳۰۵، ۱۱۹) و اگر صحت حکم، در گرو حضور یکسان دو سوی حکم نزد حکم کننده است، آنگاه اگر فلسفه‌ای هستی و هستنده‌ها را از شناسا مستقل بینگارد و شناخت شناسا را صرفاً حصولی و به واسطه بازنماییِ تصورها و تصدیق‌های ذهنی از مراجع عینی‌شان قلمداد کند، به دلیل غیاب یکی از دو سوی حکم (واقعیت مستقل از شناسا)، سنجش و احراز صدق هر حکم هستی‌شناسانه ممکن نخواهد بود و شناسا هیچ‌گاه نخواهد توانست با فرارفتن از سپهر ذهن و ذهنیات خود، هستی و هستنده‌ها را بی‌واسطه دریابد. به دیگر سخن، «احراز مطابقت با واقع، منوط به در دست داشتن واقع است که در آن صورت، نیازی به آزمون صدق نخواهد بود» (جوادی، ۱۳۷۴: ۴۲). از این رو، اگر رویکرد مستقل به باور و واقعیتی که بازمی‌نمایاند، ممکن نباشد، داوری درباره مطابقت یا عدم مطابقت آن دو نیز ممکن نخواهد بود و هرچه بیش‌تر بر استقلال واقعیت از ذهن پافشاری شود، هرچه بیش‌تر از دسترس ذهن دور می‌شود (شمس، ۱۳۸۴: ۱۱۰، ۱۰۷). سهروردی به‌منظور نفی وساطت از خودآگاهی شناسا، استدلالی ترتیبی می‌دهد که مناط آن، بر هر شناخت باواسطه‌ای تعمیم‌پذیر است. به تعبیر وی، اگر خودآگاهی، به‌واسطه صورت ذهنی باشد، شناسا چگونه بازنمایی آن صورت از خودش را بازخواهد شناخت؟ اگر او نداند که آن صورت، بازنمای او است، خود را نخواهد شناخت و اگر بداند که آن صورت، بازنمای او است، خود را با آن صورت نشناخته است (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۱۱؛ سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۳۷). وانگهی، اگر مواجهه شناسا با غیر خود، همواره باواسطه باشد، آنگاه احراز این همانی، وحدت،

استمرار و عمومیتِ مصداقیِ آن صورتی که استمرار ادراکی‌اش گسسته می‌شود، برای یک شناسا در چند زمان یا برای چند شناسا در یک‌زمان ممکن نخواهد بود. از این‌رو، اگر نتوان هستی و هستنده‌ها را حضوراً و بی‌واسطه شناخت یا اگر نتوان هر شناخت حصولی و باواسطه را بر شناختی حضوری و بی‌واسطه پی‌افکنند، نمی‌توان به شکاکیت فراگیر فرصت نداد. بدین‌سان، پرسش از نسبتِ هستی و حضور، پرسش از تفکیک‌پذیری یا تفکیک‌ناپذیریِ مقامِ ثبوت (هستی) و مقامِ اثبات (شناخت) خواهد بود؛ زیرا «یکی از خصوصیت‌های اصلی علم حضوری، رهایی از دوگانگی صدق و کذب است. این به دلیل ماهیت این نحوه از علم است که دل‌مشغولِ مفهومِ مطابقت نیست. ... خصوصیتِ دیگر علم حضوری، رهایی از تمایز علمِ تصویری و علمِ تصدیقی است» (حائری یزدی، ۱۳۷۹: ۴۹، ۵۰).

سهروردی در نظام حکمت اشراق، از خود و خودآگاهیِ شهودی‌اش ره می‌سپرد و به خدا می‌رسد. او از یک‌سو، هویتِ خود و مبادی نوری‌اش را «حضورِ نزد خود» می‌یابد و از دیگر سو، فاعلیت (مبدئیت) و دیگر آگاهیِ انوار جوهری را با اضافه اشراقی تبیین می‌کند. این مقاله می‌کوشد تا از افق اشراق و شهود، به چیستیِ نسبتِ هستی و حضور پاسخ دهد. این پژوهش، به اثبات این فرضیه خواهد پرداخت که حقیقت و هستی هر هستنده‌ای (حتی نورالانوار)، به نحو منع‌الخلو، حضورِ آن هستنده نزد خود یا نزد غیر خود است؛ رهیافتی که چالشِ مطابقت و این‌همانی را تخصصاً پشت سر می‌نهد. از آنجا که فلسفه سهروردی نظام پردازانه است، هر یک از اجزاء پیدا و پنهان آن، در بافت کلی‌اش معنا می‌شود و یکی از جنبه‌های پژوهشی این مقاله، بازبایی و بازآرایی این اجزاء در یک بافت کلی و در راستای موضوع پژوهش است.

۱. گستره اشراق و شهود در سپهر شناخت (انسانی)

۱-۱. بازبُرد علم حصولی به علم حضوری

از دیدگاه سهروردی، «شهود» یا به دیگر سخن، ارمغانِ «اشراق» در سپهر شناخت، علم

حضور و بی‌واسطه‌ای است که همه شناخت‌های حسی و وجدانی را فرامی‌گیرد. پذیرش «شهود عقلی»، با رویکرد سهروردی به «معقول ثانی» سازگار به نظر نمی‌رسد و او نیز در آثار خود، به آن نپرداخته است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۶۸-۵۶، ۵۰، ۴۵). (سهروردی معقول ثانی را از اعتبارات ذهن به شمار می‌آورد و به نظر می‌رسد که او معقول ثانی فلسفی را از معقول ثانی منطقی متمایز نمی‌کند؛ تمایزی که بعدها و شاید نزد ملاصدرا به وضوح می‌رسد.)

«ما ادراکاتی داریم که در آن‌ها، به‌صورت دیگری غیر از حضور ذات مدرک، نیاز نیست» (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۸۵).

از آنجا که علم حضوری، دوگانه معلوم بالذات و معلوم بالعرض را برنمی‌تابد و از جدایش تصور و تصدیق پیراسته است، مسئله مطابقت و این‌همانی شخصی نیز در آن مطرح نمی‌شود. در علم حضوری، معلوم با تشخص خود، نزد عالم حاضر است و به مطابقت نیاز ندارد. در علم حصولی، افزون بر آنکه معلوم بالعرض، هماره از عالم غائب است، معلوم بالذات (صورت یا مثال ذهنی)، هماره کلی و نیازمند مطابقت است (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۸۹).

به باور سهروردی، هر علم حصولی تصویری، بر مشاهده (شهود حسی و وجدانی) و هر علم حصولی تصدیقی، بر اولیات، مشاهدات و حدسیات مبتنی است. هر تصور فطری (بدیهی) و بسیط، به شهود باز می‌گردد و هر شهودی، یقینی است (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۳۶۹؛ سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۰۴، ۴۳-۴۰). از این رو، آن‌سان که در هیئت، به شهود حسی مترصدان اعتماد می‌شود، در حکمت نیز می‌توان به شهود وجدانی حکما استناد کرد (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۶۰؛ سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۵۶، ۱۳).

۱-۱-۱. خودآگاهی

خاستگاه نظام حکمت اشراق یا به دیگر سخن، عزیمتگاه سهروردی در متافیزیک نور و ظلمت، خودآگاهی شهودی خود و واکافت مفهومی آن است.

«بهترین راهی که بحث‌کننده، پیش از بحث از حکمت اشراق، در آن اعتماد می‌کند، ... این است که انسان، نخست، درباره علمش به ذاتش بحث کند و سپس، به آنچه ارتقاء یابد که برتر [از او] است» (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۸۴).

سهروردی خود آگاهی خود را حضوری و مقوم هویتش می‌یابد. به تعبیر وی، اگر شناخت «من» از خودم، حصولی و به واسطه مثال ذهنی باشد، آنگاه از آنجا که مثال ذهنی من، عرضی برای ذات من است، اشاره به من، اشاره به خود من نخواهد بود و این بدان معنا است که من، در حالی عرضی از اعراض خود را شناخته‌ام که خود را پیش‌تر نشناخته‌ام. وانگهی، از آنجا که علم حصولی، مشروط به مثال ذهنی است و از آنجا که هر مثال ذهنی، کلی است و با انضمام هیچ مثال ذهنی به آن، جزئی و شخصی نمی‌شود، شناخت شخصی من از خودم نمی‌تواند حصولی باشد. در واقع، اگر خود آگاهی من حصولی باشد و من به مطابقت مثال ذهنی خود با ذات خودم آگاه باشم، مثالی بیش نیافته‌ام و اگر به مطابقت آن آگاه باشم، خود را پیش‌تر و بدون مثال ذهنی شناخته‌ام (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۸۴؛ سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۱۱).

۱-۱-۲. دیگر آگاهی

سهروردی از میان شناخت‌های برآمده از حواس ظاهری، به ابصار می‌پردازد و تبیین آن به انطباق صورت در جلیدیه یا به خروج شعاع از چشم را نمی‌پذیرد. به باور وی، «ابصار، مجرد مقابله [شیء] مستتیر با عضو باصر است که با این مقابله، اشراقی حضوری برای نفس واقع می‌شود» (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۸۶). (هر مشاهده و ابصاری، خود اضافه اشراقی و نه آگاهی به اضافه اشراقی است). آن‌سان که نفس در قوه باصره حضور دارد و بر آن اشراق می‌کند، در سپهر مبصر عینی نیز حضور می‌یابد و بر آن پرتو می‌افکند (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۸۵؛ سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۱۳).

از آنجا که سهروردی انطباق کبیر در صغیر را بر نمی‌تابد، انطباق صور خیالی در قوه جسمانی خیال و جسمانیت آن‌ها به دلیل تبعیت حال از محل را نمی‌پذیرد. به باور وی، قوه خیال به عنوان مظهری جسمانی، نفس را آماده می‌کند تا صور خیالی جوهری و مجرد

را به اشراق خود، در جهان اشباح مجرد (عالم مثال) - و نه در قوه خیال - شهود کند (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۱۲، ۲۱۱).

«این باطل است که صور خیالی، در خیال اندوخته باشند؛ [زیرا] اگر در آن باشند، برای نور مدبر، حاضر و مدرک خواهند بود؛ درحالی که انسان به گاه غیبتش از تخیل زید، اصلاً چیزی در خودش نمی‌یابد که مدرکش باشد؛ بلکه وقتی انسان چیزی را احساس کند که با آن تناسب دارد یا به سببی از اسباب، در آن اندیشه کند، اندیشه‌اش به زید منتقل می‌شود و استعداد خواست از-سر-گرفتن صورت آن از عالم ذکر برایش حاصل می‌شود. همانا از-سر-گیرنده از عالم ذکر، نور مدبر است» (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۰۹).

بدین‌سان، از آنجا که ادراک حسی و خیالی، به نحو بی‌واسطه و در همان سپهر محسوس و مخیل محقق می‌شود، معلوم بالذات در ادراک حسی، خود جسم محاذی با اندام حسی و معلوم بالذات در ادراک خیالی، خود شیخ مجرد (جوهر خیالی منفصل) است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۴). وانگهی، از آنجا که سهروردی به ثبت همه احوال گذشته، حال و آینده جسمانیات در نفوس فلکی باور دارد (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۴۴، ۲۳۷) و نفوس فلکی را از فراموشی پیراسته می‌انگارد، یادآوری معانی جزئی را با تصریح به ارتباط حضوری نفس انسان با نفوس فلکی تبیین می‌کند. از دیدگاه سهروردی، قوه حافظه، استعداد یادآوری و انتقال به نفوس فلکی است؛ نه خزانه معانی جزئی منطبع در محل جسمانی (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۱۱).

«وقتی انسان چیزی را فراموش می‌کند، گاهی یادآوری آن برای او دشوار می‌شود؛ تا جایی که بسی می‌کوشد و برایش میسر نمی‌شود. سپس، گاهی پیش می‌آید که آن را عیناً به یاد می‌آورد. این چیزی که او به یاد می‌آورد، عیناً در برخی از قوای بدنش نیست؛ وگرنه پس از تلاش بسیار در جویش آن، از نور مدبر غائب نمی‌ماند. ... جوینده، نور متصرفی است که برزخی نیست تا بازدارنده‌ای او را از امر محفوظ در برخی از قوای [بدن و] دژش بازدارد. ... پس یادآوری به‌جز از عالم ذکر نیست و آن، از موقعیت‌های سلطنت انوار اسپهبدی فلکی است که چیزی را فراموش نمی‌کنند» (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۰۸).

هرچند سهروردی از میان شناخت‌های برآمده از حواس ظاهری، فقط به اشراقیتِ ابصار تصریح کرده است، اما با تعمیم تبیین او از حقیقتِ ابصار و با لحاظ رویکردش به نسبت نفس و بدن، می‌توان نتیجه گرفت که نفس در همه مراتب و شئون خود حضور دارد و عینِ آن‌ها است؛ زیرا از دیدگاه وی، بدن و قوای بدنی، شئون و تجلیاتِ نفس‌اند (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۰۶، ۲۰۵). بنابراین، «تمام آنچه نفس ادراک می‌کند را باید به اقسامی تقسیم کرد: [ادراک] کلیات، به دلیل انطباعشان در ذات نفس، به حضور صورت است و [ادراک] جزئیات، یا به حضور ذواتِ آن‌ها و اشراقِ نفس است یا به حصول صورتشان در چیزی حاضر برای نفس است که [بدین‌سان]، اشراقِ نفس بر آن‌ها واقع می‌شود» (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۸۷). از این رو، سهروردی، افزون بر حضوری انگاشتن خودآگاهی، ابصار، تخیل و یادآوری، آگاهیِ نفس به قوای نفسانی (خواه منطبع و خواه غیرمنطبع در جسم)، بدن و قوای بدنی را حضوری می‌انگارد. اساساً از دیدگاه وی، خودآگاهی و دیگر آگاهی هر نور جوهری (خواه نفس و خواه فراتر از نفس)، حضوری است. به باور وی، هر صورت ذهنی، کلی است و حصولی بودن آگاهیِ نفس به بدن و قوای بدنی‌اش، مستلزم کلیتِ آن آگاهی و کلیتِ آن، مستلزم تدبیر و تحریکِ بدن و قوای بدنیِ کلی است (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۸۵، ۴۸۴). از این رو، «انسان، نه با صورت، مدرکِ خود است و نه با صورت، مدرکِ تمام قوای و تمام بدن خود است» (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۸۵). نفس با اشراق و آگاهیِ حضوری به بدن و قوای بدنیِ خود و با حضوری که در آن‌ها دارد، حسِ همه حواس است. بدین‌سان، هر یک از افعال و انفعالات بدنی در فرآیند احساس، صرفاً مُعدِّ حضورِ نفس در سپهر محسوسات است.

«آن‌سان که همه حواس به حاسی واحد، [یعنی به] «حس مشترک» بازمی‌گردند، در نور مدبر [نیز] تمامی این [قوای] به قوه‌ای واحد بازمی‌گردند که همان ذاتِ نوری آن است. ... پس همه این قوای، سایهٔ آن چیزی در بدن هستند که در نور اسپهبد است و همانا هیکل [بدن]، طلسم آن است. ... این چیزها، غائب از نفس نیستند؛ بلکه به‌گونه‌ای از ظهور، برای آن ظاهرند. ... [از آنجا که] نور اسپهبد، محیط [بر همه آن‌ها] و حاکم به این است که قوای جزئی دارد، نور [مدبر] به ذاتش حکم دارد و حس تمامی حواس است. حاصلِ آنچه در تمام بدن پراکنده است، به یک‌چیز در نور

اسپهبد بازمی‌گردد و نور اسپهبد، بر مثال‌های خیالی و مانند آن و بر ابصار - که بی‌نیاز از صورت است - اشراق دارد» (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۱۶-۲۱۳).

همچنین، طبق تصریح سهروردی در نقد قواعد منطقی تعریف، اگر تعریف حدی باید از ذاتی اعم (جنس) و ذاتی مختص (فصل) فراهم آید، آنگاه بازشناسی ذاتی مختص، جز با شهود حسی یا وجدانی ممکن نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۱، ۲۰). وانگهی، او بر نمی‌تابد که چیزی به لحاظ عینی، بسیط، اما به لحاظ ذهنی (مفهومی)، مرکب از اجزاء ذاتی (جنس و فصل) باشد؛ زیرا اگر امر ذهنی از اعتبارات عقلی نباشد، بازنمای تام و تمام امر عینی خواهد بود. به دیگر سخن، مقوم شیء، در ذهن و عین، از آن جدا نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۷۱). آنچه در عین بسیط است، در ذهن نیز بسیط (تعریف ناپذیر) است و فقط به نحو شهودی شناخته می‌شود؛ بنابراین، «بازگشتی نیست جز به امور محسوس یا [به اموری که] از طریق دیگر ظاهرند» (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۱). جواهر جسمانی و امور مرکب نیز با شناخت مجموع بساطشان شناخته و تعریف می‌شوند. این تعریف، برای کسی که هر یک از آن بساط را به نحو شهودی نشناخته است، شناختی در پی نخواهد داشت (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۰۴، ۷۴، ۷۳). بدین سان، ضابطه تعریف در انواع مرکب، اجتماع معظم اعراض مشهور است؛ اعراضی که تغییر در آن‌ها، به تغییر در پاسخ «ما هو؟» می‌انجامد (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۸۶). برای نمونه و بنابراین ضابطه، می‌توان «انسان» را به «خندان نویسنده راست قامت نمایان پوست پهن ناخن» تعریف کرد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۹).

همچنین، سهروردی در واکافت حقیقت جسم، سرانجام با انکار هیولای اولای مشائیان، «جسمیت» را به صرف «امتداد قائم به خود» فرومی‌کاهد و جوهریت صور نوعی یا لزوم تقوم و تخصص جوهر به جوهر را انکار می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۸۸-۸۵، ۸۳). او هر یک از افلاک، عناصر (خاک، آب و فضا) و مرکبات (معدنیات، نباتات و حیوانات) را بر آمدی از انطباق چند کیفیت محسوس و تشکیک پذیر در جوهر جسم لحاظ می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۹۳، ۱۹۰، ۸۸، ۸۷) و بدین سان، صورت نوعی را به هیئت

(عرض) بازمی‌گرداند. در نتیجه، از آنجا که هر هیئت جسمانی، محسوس و هر محسوسی، مُشاهد است، شناخت کُنه هر صورت نوعی، نه تنها نامتعسر، بلکه بدیهی است.

۱. گستره اشراق و شهود در سپهر هستی

۲-۱. متافیزیک نور و ظلمت

سهروردی تعریفِ جوهر به «موجود لا فی موضوع» را نمی‌پذیرد؛ زیرا از یک سو، وجود (هستی) را اعتبار ذهن به شمار می‌آورد و از دیگر سو، تعریف امر ایجابی با مفهوم سلبی را بر نمی‌تابد. او «جوهریت» و «عرضیت» را برخلاف جوهر و اعراضِ عینی، معنایی عام و اعتباری می‌انگارد (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۶۲). نزد وی، جوهریت، به «کمال ماهیت در قیام به خود» و «عرضیت، به «نقص ماهیت در قیام به غیر خود» بازمی‌گردد (سهروردی، ۱۳۵۵ ب: ۱۵۶؛ سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۶۷، ۷۰). از دیدگاه وی، جوهریت یا کمال هر ماهیتِ عینی، وصفی زائد بر آن نیست تا خودش از پی آن، به جوهریت دیگری نیاز داشته باشد که تکرار سخن در آن، به اعتباریش منتهی شود. برای نمونه، جوهریتِ عینی نفس، برخلاف جوهریتی که در ذهن، زائد بر آن است، نه تنها با بساطتش سازگار است و زیادتی بر آن ندارد، بلکه خودِ هویتِ عینیِ نفس است.

از آنجا که هستی اعتباری است، از آنجا ماهیتِ عرضی، تابع ماهیتِ جوهری است و از آنجا که ماهیتِ عینی، مجعولِ علتی است که خودش یک ماهیتِ عینی است (سهروردی، ۱۳۵۵ ب: ۴۰۲، ۳۴۸؛ سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۸۶، ۶۶)، تقدم علتِ جوهری بر معلولِ جوهریِ خود، ماهوی و «بالتجوهر» است؛ بنابراین، علت در جوهریت و کمالِ ماهیتِ عینی‌اش در قوام، تام‌تر و شدیدتر از معلولِ خود است (تشکیک در ماهیت) (سهروردی، ۱۳۵۵ ب: ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۲۷). البته سهروردی در مواردی حتی طبق تعریف خود نیز مفهوم جوهریت را اعتباری می‌خواند و از آنجا که زیادتِ عینی هر وصفِ اعتباری بر موصوفِ خود را انکار می‌کند، اشتراکِ خدا با جوهر ممکن در اصل جوهریت را با احدیت و غنای مطلقش سازگار می‌یابد (سهروردی، ۱۳۵۵ ب: ۱۸۸، ۱۸۷). در واقع، سهروردی

اعتباریات را بر دو قسم می‌داند: قسمی که مقوله نیست یا تحت مقوله نمی‌گنجد (مانند هستی و وحدت) و قسمی که مقوله است یا تحت مقوله می‌گنجد (مانند جوهر، عدد و اضافه). وانگهی، او تصریح می‌کند که از میان مقولات یا آنچه تحت مقوله می‌گنجد، برخی (مانند اضافه و عدد)، اعتباری و برخی (مانند سیاهی)، عینی‌اند. بدین‌سان، عینیت موصوف نمی‌تواند دلیلی بر عینیت وصف باشد؛ زیرا چه بسا وصفی اعتباری بر آن موصوف عینی حمل شده باشد (سهروردی، ۱۳۵۵ الف: ۴۸). البته مشتق (مانند اسود)، در حالی همواره اعتباری است که بسیط (مانند سواد) می‌تواند عینی یا اعتباری باشد (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۷۴).

از دیدگاه سهروردی، هرچند هیچ ماهیتی در حد خود، یکسان نیست (تشکیک ماهوی)، (سهروردی، ۱۳۵۵ ب: ۱۵۵) اما هر ماهیت عینی، نور یا ظلمت است. سهروردی بر نمی‌تابد که نور، ملکه باشد و ظلمت، عدم آن. به باور وی، ظلمت، عدم مطلق نور است و نقیض آن (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۰۸، ۱۰۷). به‌رغم آنکه مفاهیم نور و ظلمت، کلی و اعتباری‌اند، هر یک از مصادیق آن‌ها، عینی و متشخص است (سهروردی، ۱۳۵۵ ب: ۱۶۲، ۱۶۱؛ سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۳۳۵؛ سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۲۸). هر نور و ظلمتی نیز جوهری یا عرضی است (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۱۷، ۱۰۷). نور جوهری، برخلاف نور عرضی (مستعار)، افزون بر ظهوری که در ذات خود دارد، نزد خود نیز ظاهر است. درحالی‌که نور عرضی، جسمانی (عارض بر جسم) یا مجرد است (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۳۸)، نور جوهری، صرفاً مجرد است.

«هر کس ذاتی داشته باشد که از آن غفلت نکند، به دلیل ظهور ذاتش نزد خود، غیرعاسق است و هیئت ظلمانی در غیر [خود] نیست؛ زیرا [حتی] هیئت نوری نیز نوری برای ذات خود نیست؛ چه رسد به [هیئت] ظلمانی. پس او نور محض مجردی است که به آن، اشاره [حسی] نمی‌شود» (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۱۱، ۱۱۰).

بدین‌سان، هرچند هر نور جوهری و عرضی، نور در خود (فی‌نفسه) است، اما نور جوهری، نوری برای خود (لنفسه) و نور عرضی، نوری برای غیر خود (لغیره) است. از آنجا که جسم، نور در خود (فی‌نفسه) نیست، نوری برای خود و برای غیر خود نیز نخواهد

بود. جسم، ظلمت در خود و غیبت محض است. نورالانوار و هر یک از انوار قاهر و اسپهبدی، نوری جوهری و مجرد است. هر جسم عنصری و فلکی، ظلمتی جوهری (غاسق) و هر یک از اعراض چهارگانه کم، کیف، نسبت و حرکت، ظلمتی عرضی (هیئت ظلمانی) است. (انوار جوهری، از اعراض ظلمانی پیراسته‌اند.) نور خورشید و نور آتش، انواری عرضی و جسمانی‌اند که بر جواهری ظلمانی و میت عارض شده‌اند. آن‌سان که نور جسمانی را نور جوهری بر ظلمت جوهری عارض می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۲۱، ۱۰۸)، نور عرضی مجرد (نور سانح) نیز از نور جوهری فراتر و نهایتاً از نورالانوار بر انوار جوهری فروتر اشراق می‌شود. وانگهی، آن‌سان که هر نور عرضی مجرد به سبب رتبه فاعل و قابلش از دیگری تمایز می‌یابد (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۲۸)، هر نور عرضی جسمانی (عارض بر جسم) نیز به تبع مبدأ اشراق و محل ظلمانی‌اش از دیگری متمایز می‌شود. بدین‌سان، اشراق جوهری نور، به پیدایش نور جوهری و اشراق عرضی آن، به پیدایش هیئتی مجرد یا به پیدایش نور جسمانی می‌انجامد. سهروردی اشراق نور سانح را تجلی دائمی و سرمدی نور جوهری می‌خواند و دریافت آن را به استعداد پذیرا مشروط می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۴۶۶). چه بسا نور واحدی که از اقتضاء واحدی در یک نور جوهری برخاسته است، با تعدد پذیرندگان متعدد شود؛ بی‌آنکه این تعدد، به تکرار در آن نور جوهری بینجامد. سهروردی تعدد انوار جوهری - که در شدت و ضعف متفاوت‌اند - را صرفاً با تعدد مبادی‌شان و شدت نورالانوار را با ذات نوری‌اش تبیین می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۲۷). نورالانوار، نهایت نور و نور بی‌نهایت است (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۶۸). اشراق نور، انفصال نور نیست؛ زیرا اتصال و انفصال، به مجردات راه ندارد. اشراق نور، انتقال عرض نیست؛ زیرا افزون بر آنکه انتقال عرض ناممکن است، نورالانوار نیز از هر عرضی پیراسته است. اشراق نور، دفعی است؛ بی‌آنکه نور مفاض، از کانون نور کاسته یا گسسته شود (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۲۹، ۱۲۸). تابش و پیدایش هر نوری (حتی نور خورشید)، صرفاً اضافه اشراقی است. جهت فقری هر نور جوهری معلول نسبت به نور جوهری علت، خاستگاه شر و ظلمت است. برای نمونه، به‌رغم آنکه سهروردی نور اقرب

(بهمن) را از هر عرضِ ظلمانی پیراسته می‌انگارد، اما فقر و وابستگیِ آن به نورالانوار را «ظلمت» می‌خواند.

تشکیک در انوارِ جوهری، مستلزم آن است که تمایز آن‌ها، نه به اعراض و فصول، بلکه به شدت و ضعف در هویتِ نوری‌شان بازگردد و این شدت و ضعف، زائد بر نوریتشان نباشد (سهروردی، ۱۳۵۵ الف: ۲۲؛ سهروردی، ۱۳۵۵ پ: ۳۹۷). برای نمونه، نور اقرب، یا به خودِ هویتِ نوری‌اش یا به عرضی نورانی در نورالانوار یا به عرضی ظلمانی در نور اقرب از نورالانوار متمایز است. پذیرش هر عرضی در نورالانوار، با غنای مطلقش ناسازگار است. پذیرش هر عرضِ ظلمانی در نور اقرب، به پذیرش دو جهت نورانی و ظلمانی در نورالانوار خواهد انجامید که با بساطت و احدیتش ناسازگار است. از این رو، تمایز نورالانوار و نور اقرب، صرفاً به شدت و ضعف در نوریت آن‌ها بازمی‌گردد. هرچند ماهیت کلی و اعتباریِ نور، اقتضایِ نقص و کمال را ندارد، اما هویتِ عینی نورالانوار، به خودِ نوریتِ واحد و بسیطش شدید است؛ بی‌آنکه شدت به نوریتش افزوده شده باشد. هویتِ عینی نور ضعیف نیز به خودِ نوریتِ واحد و بسیطش ضعیف است؛ بی‌آنکه شدت از نوریتش کاسته یا ضعف به نوریتش افزوده شده باشد.

سهروردی پیدایش حرکت و حرارت در دو برزخِ فلکی و عنصری را به نور بازمی‌گرداند و آن‌سان که حرکت و حرارت را به نور و حیات پیوند می‌دهد، سکون را با ظلماتِ میت مناسب می‌بیند. هر حرکت و حرارتی، از نور برمی‌خیزد و پذیرنده را برای پذیرش نورِ بعدی مستعد می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۹۵، ۱۹۳). برای نمونه، حرکت و حرارت، آن‌سان مزاج انسانی را برای دریافت نور اسپهبد مستعد می‌سازد که آب را برای دریافت لطافت و ترکِ اقتصاد. نورِ نفسِ فلک، جرمِ فلک را به حرکت وامی‌دارد و این حرکت، نفسِ فلک را مستعدِ دریافتِ نورِ سانح از انوارِ مفارق می‌کند.

۲-۱-۱. خود

سهروردی خودآگاهی‌اش را حضوری و هویتش را «حضور نزد خود» می‌یابد. به باور وی، اگر خودآگاهیِ «من» حصولی باشد و من در خودآگاهی‌ام، به مثال ذهنیِ خودم

آگاه شوم، آنگاه از آنجا که شناخت حصولی از هر چیز، فرع بر ثبوت آن چیز است، هویت من، متقوم به شناختی خواهد بود که متأخر از آن است. از دیگر سو، اگر من در خود آگاهی‌ام، به مثال ذهنی غیر خودم آگاه شوم، آنگاه این آگاهی، آگاهی من از خودم نخواهد بود و نخواهد توانست مقوم هویت من باشد. استعداد شناخت غیر خودم نیز نمی‌تواند مقوم هویت من باشد؛ زیرا استعداد، عرض است و پس از تقوم ذات، بر آن عارض می‌شود (سهروردی، ۱۳۵۵ الف: ۱۱۶، ۱۱۵). سهروردی، از آن‌رو هویت خود و مبادی‌اش را «نور» می‌شناسد که نور، ظاهر به ذات خود است و غیر خود را اظهار می‌کند.

«نور باید در حقیقت خودش، ظاهر و به ذاتش، مظهر غیرش باشد. ... ظهور انوار عارضی نیز به دلیل امری زائد بر [ذات] آن‌ها نیست تا در خودشان پنهان باشند. ... چنین نیست که نور حاصل شود و سپس، ظهور همراهی‌اش کند تا در حد خودش نور نباشد و چیز دیگری ظاهرش کند. ... روا نیست بگویی که «انیت من چیزی است که ظهور همراهی‌اش می‌کند و آن چیز، در خودش پنهان است»؛ بلکه آن، خود ظهور و نوریت است. ... پس هر که ذاتش را ادراک کند، نور محض است و هر نور محضی، برای ذاتش، ظاهر و مدرک ذاتش است» (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۱۴، ۱۱۳).

بنابراین، اگر آنچه ظاهر است، به تعریف نیاز ندارد و اگر تصور بدیهی، از تعریف بی‌نیاز است، آنگاه تصور نور، به تعریف نیاز ندارد و بدیهی است (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۰۶). در واقع، نور (خواه جسمانی و خواه مجرد)، مشاهده است و سهروردی هر مشاهده‌ی (خواه حسی و خواه وجدانی) را بدیهی می‌انگارد. بداهت، به شهود بازمی‌گردد و نور، صرفاً با مشاهده شناخته می‌شود. اگر کسی همگام با خلع بدن، به شهود ذات خود نشیند یا اگر هنگام تعلق به بدن، بر خود آگاهی حضورش تأمل کند، خود را نور و حضوری خواهد یافت که به تمام ذات، نزد خود حاضر و به تشخیص عینی‌اش، از غیر خود متمایز است. او نه تنها بدن (خواه برزخی و خواه مثالی) و اعضاء بدنی‌اش، بلکه حالات نفسانی‌اش را در خود آگاهی‌اش نخواهد یافت و هویت خود را بسیط و پیراسته از هر ترکیبی باز خواهد شناخت. از این‌رو، هیچ جزء پنهان از خود آگاهی را نمی‌توان مقوم خود پنداشت (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۴۴، ۱۱۳، ۱۱۲).

«ذاتم را مجرد کردم و در آن نگریستم؛ پس آن را اُنیت و هستی یافتیم. ... به اضافات [و تعلق تدبیری به بدن]، بیرون از آن برخوردیم. [جوهریت و] موضوع نبودن [نیز] امر سلبی است. اگر جوهریت، معنای دیگری داشته باشد، در حالی آن را به دست نمی‌آورم که ذاتم را به دست می‌آورم و من، غیرغائب از ذاتم هستم. ذات من فصلی ندارد. من ذاتم را به خودِ عدم غیبتم از آن می‌شناسم. اگر ذات من، فصل یا خصوصیتی وراءِ هستی می‌داشت، آن را هنگام ادراک ذاتم، ادراک می‌کردم؛ زیرا [چیزی] از من به من نزدیک‌تر نیست و در ذاتم به گاه تفصیل، به جز هستی و ادراک را نمی‌بینم. ... هر که ذاتش را «من» ادراک کند و به گاه تفصیل و تأمل، خودش را جز هستی مدرک نیابد، او همین [هستی مدرک] است و «من» از حیث «من» (آن سان که واجب و غیرواجب را فراگیرد)، چیزی است که ذاتش را ادراک می‌کند. پس اگر برای «من»، حقیقتی غیر از این باشد، «من» برای آن، عرضی خواهد بود و من، در حالی این [امر] عرضی را به دلیل عدم غیبتم از آن ادراک می‌کنم که از ذاتم غائبم و این، محال است. ... وقتی «من» را ادراک می‌کنم، آنچه افزون بر آن و مجهول باشد، نسبت به «من»، «او» و بیرون از من است» (سهروردی، ۱۳۵۵ الف: ۱۱۶، ۱۱۵).

اینکه سهروردی در خود آگاهی‌اش، خود را «هستی» می‌یابد و آن را به مبادی‌اش تعمیم می‌دهد، شاید با رویکرد بنیادین او به هستی و اصرار بر اعتباریتش، چندان سازگار به نظر نرسد؛ اما او هستی مدرک را «حیات» و «حضور نزد خود» قلمداد می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵ ب: ۱۹۰، ۱۸۷).

سهروردی در واکافتِ هویت نوری نفس و مبادی آن، به دو مؤلفه «حضور نزد خود» و «احضار غیرخود» برمی‌خورد که مؤلفه نخست را به «علم» و مؤلفه دوم را به «قدرت» بازمی‌گرداند. از دیدگاه وی، نوریتِ جوهری و «حیات» مساوق‌اند. «حیات، آن است که چیزی برای خودش ظاهر [و حاضر] باشد. «حی»، همان درآکِ فعال است» (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۱۷). بدین سان، آنچه از خود پنهان بماند، از حیات هم بی‌نصیب می‌ماند و تشکیک در جواهر نوری، به تشکیک در مؤلفه‌ها یا آثار حیات (ادراک و فعل) منتهی می‌شود. سپهر اجسام، سراسر مرگ و ظلمت است؛ زیرا هیچ جسمی، ظهور بذاته و لذاته ندارد. هر جسمی، همواره پنهان از خود است.

۲-۱-۲. غیر خود

سهروردی، از خودش به مبادی‌اش فرامی‌رود و هویت آن‌ها را بسان هویت خود، خودآگاهی و حضور تشخیص می‌دهد.

«اگر دانسته شود که نفس ترکیب نشده، بلکه ماهیتش بسیطِ دراک است، آنگاه باید فاعلش [نیز] مدرک باشد و او بسیط‌تر و برتر است تا اینکه به دورترین سببش بینجامد» (سهروردی، ۱۳۵۵ ب: ۱۸۶).

سهروردی که در قوس صعود، سرانجام به نورالانوار می‌رسد، در قوس نزول، نورالانوار، انوار قاهر طولی، انوار قاهر عرضی و اشباح مجرد را پشت سر می‌نهد تا با نیل به انوار اسپهبدی، از چگونگی صدور و جایگاه خود در نظام نور و ظلمت آگاه شود. درحالی که جهان انوار قاهر، سراسر نور است و حضور، جهان اجسام (خواه فلکی و خواه عنصری)، سراسر ظلمت است و غیاب. بخشی از جهان اشباح مجرد، ظلمانی و بخش دیگرش، مستتیر است. (سهروردی، به‌رغم تأکید بر جوهریت و تجرد اشباح مجرد، به خودآگاهی و مدرکیت آن‌ها تصریح نمی‌کند). نفس (خواه فلکی و خواه انسانی)، میانجی نور و ظلمت است؛ زیرا از حیث ذات، به جهان انوار و از حیث فعل (تدبیر بدن)، به جهان ظلمت تعلق دارد (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۸۵، ۱۴۶، ۱۴۵). (نفس، حال و منطبع در بدن نیست تا به تبع محل، جسمانی باشد). از این رو، کل جهان‌های چهارگانه‌ای که سهروردی به شهود نشسته است (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۳۲). به نور و ظلمت فروکاسته می‌شوند. نور اسپهبدی، نور خورشید و نور آتش، نشانه‌های نورالانوار و انوار قاهر در دو برزخ فلکی و عنصری‌اند. نفوس فلکی و انسانی، اشباح مجرد، افلاک (به جز فلک هشتم و نهم)، عناصر و مرکبات را انوار قاهر متکافی اشراق و تدبیر می‌کنند.

انوار جوهری، افزون بر حضوری که نزد خود دارند، نزد یکدیگر نیز حاضرند. (سهروردی حضور ادراکی انوار عرضی نزد یکدیگر را نمی‌پذیرد و شهود را صرفاً به انوار جوهری اختصاص می‌دهد). هرچند انوار جوهری، بر غواسق نیز پرتو می‌افکنند، اما غواسق، از شهود آن‌ها محروم‌اند. وانگهی، هرچند شدت نور، انوار جوهری فراتر را از

انوار جوهری فروتر محبوب نمی‌کند، اما نور فروتر را از احاطه شهودی به نور فراتر بازمی‌دارد (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۲۱۴، ۲۱۳، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۳). شهود علت، به سعه ماهوی معلول مشروط می‌شود و هر نفس انسانی، به‌رغم آنکه نوری جوهری و مجرد است، با انس به غواسق و حواس ظاهری، از شهود انوار برین محروم می‌شود.

انوار جوهری فراتر، با قهر خود، بر انوار جوهری فروتر اشراق می‌کنند و آن‌ها را کمال می‌بخشند. انوار جوهری فروتر نیز با عشق خود، انوار جوهری فراتر را شهود می‌کنند و به کمال می‌رسند. از آنجا که هر نور جوهری فراتر، از انوار فروترش مستقل و بی‌نیاز است، از آنجا که نورالانوار، نوری فراتر از خود ندارد و حضورش از هر حضوری شدیدتر است، قهر نورالانوار فراگیر است و او فقط به خودش عشق می‌ورزد (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۴۸، ۱۳۶).

هر نور شدیدتری، حاضرتر و هر حاضرتری، نزدیک‌تر است. هر چند نورالانوار، به خود و به غیر خود نزدیک‌ترین است، اما جواهری به او نزدیک‌ترند که نورانی‌ترند. انوار جوهری فراتر، در انوار فروتر حاضرند؛ زیرا انوار فروتر، در نوریت خود، به انوار جوهری فراتر نیازمند و وابسته‌اند (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۷۰، ۱۵۳).

۲. خودآگاهی و دیگر آگاهی نورالانوار

هر چند نور جوهری و نور عرضی، در اصل حضور مشترک‌اند، اما نور جوهری، برخلاف نور عرضی، نزد خود نیز حاضر است و این حضور، زیادتی بر ذات آن ندارد (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۲۴). وانگهی، اشراق انوار جوهری بر غواسق، با این ویژگی از اشراق آن‌ها بر انوار متمایز می‌شود که افزون بر التفات، متضمن احضار است. بدین سان، همگان به اشراق نورالانوار، نزد او حاضرند و او نیز به حضور ذاتی‌اش، با همگان حاضر است. التفات نفس به نورالانوار، در گرو رفع حجاب از خود نفس است. سهروردی علم حضوری نورالانوار به انوار جوهری را با اضافه اشراقی به آن‌ها و علم حضوری نورالانوار به غواسق را با اضافه اشراقی به آن‌ها و مبادی‌شان تبیین می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۱۵۳، ۱۵۲).

«اگر صحیح [و ممکن] است که علم اشراقی، نه با صورت و اثر، بلکه به مجرد اضافه‌ای خاص باشد که همان حضور اشراقی شیء است (چنانچه برای نفس، [این‌گونه است])، آنگاه [این علم اشراقی] در واجب‌الوجود، اولی و اتم است. پس ... واجب‌الوجود، ذاتش را با امری زائد بر ذاتش ادراک نمی‌کند و با علم اشراقی حضوری، به اشیاء علم دارد» (سهروردی، ۱۳۵۵: پ: ۴۸۷).

گویی سهروردی بر آن است که اگر تبیین او از حقیقتِ ابصار صادق باشد، درباره دیگر آگاهی همه انوار جوهری، به‌ویژه درباره علم نورالانوار به غیرخودش نیز صادق خواهد بود و علم نورالانوار، به ابصارش بازخواهد گشت (سهروردی، ۱۳۵۵: ت: ۱۵۰). درواقع، آن‌سان که نفس، جسم مبصر را هنگام نبودِ حجاب، به اشراق خود و در سپهر اجسام مشاهده می‌کند، انوار قاهر و نورالانوار نیز جواهر فروتر (خواه نورانی و خواه ظلمانی) را به اشراق خود و در سپهر آن‌ها به شهود می‌نشینند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۳، ۴۵۲). البته این علم، نه در مقام ذات، بلکه در مقام فعل برای انوار قاهر و نورالانوار محقق می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۸۶).

بدین‌سان، هر هویت نورانی و ظلمانی، علم و معلوم حضوری نورالانوار است. هرچند اشراق نورالانوار، به هویات بالفعل تعلق می‌گیرد، اما از آنجاکه صور گذشته و آینده جسمانیات، در نفوس فلکی رقم خورده و ثابت است، اضافه و احاطه اشراقی نورالانوار به نفوس فلکی و مبادی عقلی، علم حضوری او به گذشته و آینده جسمانیات را تبیین می‌کند (سهروردی، ۱۳۵۵: پ: ۴۸۷). هرچند با تغیر و تکثیر معلوم، اضافه اشراقی به آن نیز متغیر و متکثر می‌شود، اما از آنجاکه اضافه اشراقی، بیرون از ذات عالم است، تغیر و تکثر در اضافه اشراقی، به تغیر و تکثر در ذات نورالانوار نمی‌انجامد (سهروردی، ۱۳۵۵: پ: ۴۸۸، ۱۵۳).

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه سهروردی، شناخت (علم)، ظهور و حضور چیزی، نزد جوهر مجرد است (سهروردی، ۱۳۵۵: الف: ۷۲). آنچه شناخته می‌شود (معلوم)، می‌تواند شناسا یا ناشناسا باشد که در فرض نخست، مجرد و در فرض دوم،

جسم یا جسمانی است. درحالی که هر نور جوهری، نزد خود و نزد دیگر انوار جوهری حاضر است، هر ظلمتی، با غیاب از خود و از هر ظلمتی، حضورش صرفاً نزد انوار جوهری است؛ حضوری که نه به ذات خود، بلکه به احضارِ انوار جوهری است. از این رو، هر جوهرِ نوری و هر هیئت نورانیِ آن، معلومِ حضوریِ خودِ آن نور جوهری، نورالانوار و دیگر انوار جوهری است. هر جوهرِ غاسق و هر هیئت نورانی و ظلمانیِ آن، معلومِ حضوریِ نورالانوار و دیگر انوار جوهری است. نورالانوار، معلومِ حضوریِ خود و همه انوار جوهریِ فروتر از خود است. از دیگر سو، هستی هر هستنده‌ای، معلومِ حضوریِ نورالانوار است؛ معلومیتی که به اقتضاءِ اشراقِ جوهری، همان معلولیت است. هستیِ مطلقِ نورالانوار نیز همان حضورِ تام و تمامِ او نزد خود است؛ زیرا از یک سو، نورالانوار، به اقتضاءِ نوریتِ جوهری و مجردش، خود آگاه است و از دیگر سو، خود آگاهیِ حضوری، مقومِ هویتِ هر نور جوهری و مجرد است. بازبرد علمِ حصولی به علمِ حضوری و فروکاستِ هستی به حضور که از کلیت اندیشه سهروردی و از بازخوانی و بازآراییِ نظرات وی در منطق، شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی برکشیده و نتیجه شد، افزون بر آنکه به گسستِ هستی و شناخت امکان نمی‌دهد، با پی‌افکندنِ شناخت انسان بر بدهتی برخاسته از شهود، چالشِ مطابقت و این‌همانیِ شخصی را پشت سر می‌نهد؛ زیرا امکان‌ناپذیریِ رویکرد مستقل به واقعیتِ مستقل از ذهن و تطبیق‌ناپذیریِ امر ذهنی و امر عینی به دلیل سرشت متفاوتشان، همچون احرازناپذیریِ این‌همانیِ آنچه از سوی یک شناسا در چند زمان یا از سوی چند شناسا در یک زمان ادراک می‌شود، تنها با حصولی انگاشتنِ شناخت مطرح می‌شود. در واقع، سهروردی قضیه‌ای را صادق می‌داند که موضوعش به نحو خاص، صلاحیتِ اتصاف به محمول را داشته باشد؛ چنانچه او قضیه‌ای را کاذب می‌داند که موضوعش به نحو خاص، صلاحیتِ اتصاف به محمول را نداشته باشد (سهروردی، ۱۳۵۵ ت: ۷۲). برای نمونه، صدقِ قضیه «انسان زنجی، سیاه است» و کذبِ قضیه «انسان رومی، سیاه است»، از آن رو است که انسان زنجی، در حالی به نحو خاص، صلاحیتِ اتصاف به «سیاه» را دارد که انسان رومی به نحو خاص، فاقد این

صلاحیت است (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۱۱۲-۱۰۹). طبق مبانی سهروردی و آنچه از حکمت اشراقی او می‌توان نتیجه گرفت، صلاحیت یا عدم صلاحیت موضوع برای اتصاف به محمول، حضوری و بی‌واسطه شناخته می‌شود.



منابع

- ارسطو. (۱۳۳۷). *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار، چاپ ۲.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*. جلد ۳. ترجمه محمدحسین لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ ۳.
- جوادی، محسن. (۱۳۷۴). *نظریه‌های صدق*. روش‌شناسی علوم انسانی. پاییز (۴): ۵۱-۳۸.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۷۹). *علم حضوری و علم حصولی*. ترجمه محسن میری. نهن. بهار (۱): ۶۱-۴۶.
- ذبیحی، محمد. (۱۳۹۲). *داوری‌ها، شناخت‌شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق*. تهران: انتشارات سمت، چاپ ۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ الف). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق: تلویحات*. جلد ۱. تصحیح و تنظیم هانری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ ۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ ب). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق: مقالات*. جلد ۱. تصحیح و تنظیم هانری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ ۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ پ). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق: مطارحات*. جلد ۱. تصحیح و تنظیم هانری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ ۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ ت). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق: حکمه‌الاشراق*. جلد ۲. تصحیح و تنظیم هانری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ ۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۵۵ ث). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق: پرتونامه*. جلد ۳. تصحیح و تنظیم هانری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ ۱.
- شمس، منصور. (۱۳۸۴). *آشنایی با معرفت‌شناسی*. تهران: انتشارات طرح نو، چاپ ۱.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). *شرح حکمه‌الاشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ ۱.
- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۸۳). *شرح حکمه‌الاشراق*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ ۱.
- یزدان‌پناه، یلاله. (۱۳۹۱). *حکمت اشراق*. جلد ۱. تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور. تهران: انتشارات سمت، چاپ ۲.