

مقدمه

ماهیت معرفت، بحثی معرفت‌شناختی است که به بررسی مؤلفه‌های اصلی و ویژگی‌های شناخت‌شناسانه معرفت می‌پردازد. این بحث، از جمله محورهای عمده در معرفت‌شناسی است که از دیرباز کانون نزاع آرای گوناگون بوده است؛ به‌ویژه، در دهه‌های اخیر توجه فیلسوفان را به خود جلب کرده و آنان را بر آن داشته است که به تحلیل معرفت و تبیین آن بپردازند و مؤلفه‌های اساسی معرفت را بیابند. این مبحث هرگاه درباره معرفتی خاص مطرح شود، شامل گونه‌شناسی یا سنخ‌شناسی آن معرفت خاص در مقایسه با شناخت‌های دیگر نیز می‌شود؛ بنابراین مبحث ماهیت درباره معرفتی خاص، بررسی مقومات اصلی، ویژگی‌ها و سنخ‌شناسی آن معرفت گفت‌وگو می‌کند. به‌طور ساده و بدون هیچ پیش‌فرضی، مقصود از معرفت عرفانی عبارت است از شناخت‌هایی که عارفان، مدعی‌اند در شهودها و تجارب مستقیمشان بر آن دست می‌یابند. این شناخت‌ها و منشأ آنها، براساس گفته‌های عارفان سراسر جهان، شناخت‌هایی تا اندازه‌ای متفاوت و متمایز از دیگر شناخت‌های عادی بشر است. برخی صفات و ویژگی‌های عام مورد ادعا درباره این تجارب و معارف عبارت‌اند از: بیان‌ناپذیری یا صعوبت بیان، انفعالی بودن، وحدت عارف و امری دیگر، وحدت جهان، و ...

بحث ماهیت یا حقیقت معرفت عرفانی، معطوف به این است که معرفت عرفانی چگونه شناختی است و از منظر معرفت‌شناختی چه مقومات و مؤلفه‌های اصلی دارد؛ به‌بیان دیگر، تجربه عرفانی از سنخ چه نوع تجارب و شناخت‌هایی است یا اساساً نوع خاصی از تجربه است و اگر چنین است ویژگی‌های ذاتی این تجربه چیست؟ صاحب‌نظران در این بحث، رویکردهای مختلفی چون پدیدارشناختی، تحلیلی، روان‌شناختی و متافیزیکی برگزیدند؛ هرچند بحث، اصالتاً معرفت‌شناختی است، رویکرد اصلی آن باید معرفت‌شناختی باشد.

این بحث، پیش‌فرض‌ها و پیامدهایی دارد که نباید با اصل آن درآمیزد؛ پیش‌فرض آن، تسلیم بر یک گروه از تجارب و شناخت‌های بشری به‌مثابه تجربه و معرفت عرفانی است که نمود این تسلیم را می‌توان بیشتر در آثار صاحب‌نظران غربی و در بحث تعریف تجربه عرفانی یا ذیل مقدمه و درآمد بحث، مشاهده کرد. معمولاً در این بحث، از مذاقه‌های پدیدارشناختی، تحلیلی یا متافیزیکی سخنی نیست؛ بلکه به هدف تعیین موضوع بحث برای پیش‌درآمدی بر بحث‌های دیگر سامان می‌یابد.

از ملازمات بحث ماهیت، بحث ویژگی‌ها، ملاک‌ها، ممیزات و نشانه‌های تجربه و معرفت عرفانی است که در آن می‌توان از صفات ذاتی تجربه عرفانی و صفات خاص غیرذاتی آن، به شرط آنکه با

بررسی و ارزیابی دیدگاه شیخ اشراق در باب ماهیت شناخت عرفانی

مسعود اسماعیلی*

چکیده

شیخ اشراق، معرفت عرفانی نفس را از سنخ اضافه اشراقیه می‌داند. اضافه اشراقیه در فلسفه شیخ اشراق، اقسامی دارد؛ قسمی از آن عبارت است از مشاهده نفس نسبت به انوار دیگر در موطن خود آن انوار و منظور از اضافه اشراقیه به‌عنوان ماهیت معرفت عرفانی، همین نوع است. وی این معرفت و شهود را متوقف بر مجاهده و سلوک می‌داند. سهروردی در تحلیل حقیقت این اضافه اشراقیه، از هویت ادراک حسی بهره می‌گیرد. شهود و معرفت عرفانی از دیدگاه وی، مواجهه بی‌واسطه با معلوم خارجی است که نفس، با تابانیدن نور مجرد بر امور مجرد نورانی (انوار) به آن دست می‌یابد. مصحح اضافه اشراقی نفس به امور بیرونی، همین نوری است که از سوی نفس به سمت آن امور ساطع می‌شود که سبب برقراری ارتباطی یک‌سویه (از سوی نفس به سمت امور خارجی) میان نفس و مدرک خارجی می‌شود که با اضافه مقولی، که رابطه‌ای دوسویه است، متفاوت است. بدین ترتیب، معرفت عرفانی از منظر شیخ اشراق، ساختاری دو وجهی (عالم - معلوم) دارد که نوعی رابطه مستقیم و بی‌واسطه (نه اتحاد) عالم با متعلق علم است و با نوعی فاعلیت علمی نفس درباره معلوم تحقق می‌پذیرد. نپذیرفتن اصالت وجود و رد اتحادی بودن شهود از سوی شیخ اشراق، باعث می‌شود که نتوان به‌درستی، امکان تحقق علم بی‌واسطه برای نفس را پذیرفت.

کلیدواژه‌ها: شناخت عرفانی، ماهیت شناخت عرفانی، شیخ اشراق.

صفات ذاتی سازگار باشد و از لوازم آنها به‌شمار آید، و حتی بیرونی‌ترین ویژگی‌ها مانند بیان‌ناپذیری تجربه و معرفت عرفانی بهره برد. این بحث می‌تواند با استقرای ویژگی‌های تجارب و معرفت‌های عرفانی در سراسر جهان صورت گیرد. اما به‌هرحال، این گفتار با ماهیت تجربه و معرفت عرفانی متفاوت است. هرچند می‌تواند به بحث ماهیت کمک کند.

یکی از مهم‌ترین مقومات روشی حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی، بهره‌گیری از هر دو روش عقلی (بحثی، استدلالی) و شهودی است. وی در واکنش به انحصار روش حکمت در عقل‌نزد مشائیان، تأکید بسیاری بر اهمیت و ضرورت شهود عرفانی برای تأمل‌های فلسفی کرد و به‌طور گسترده به نقد مکتب مشاء در روش‌شناسی دست زد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۱). وی از هر دو سوی، هم سالک بدون قوه بحث و توان تعقل را ناقص می‌شمرد و هم فیلسوف محروم از مشاهده عرفانی را تقیص می‌کند: «فکما ان السالک اذا لم یکن له قوه بحثیه هو ناقص، فکذا الباحث اذا لم یکن معه مشاهده آیات من الملکوت یكون ناقصاً غیر معتبر ولا مستنطق من القدس» (شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۵).

بدین ترتیب، وی با تغییر نگرش به روش تفلسف، حکمتی را مطرح می‌کند که مهم‌ترین هدف آن دستیابی به متن واقع است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۴)؛ ازاین‌رو، انحصار روش به عقل، در این حکمت هیچ جایگاهی ندارد، بلکه در این حکمت که به حقه شهرت دارد، بالاترین راه دستیابی به واقع، روش شهودی است و بهره‌مندان از این قوه یعنی عارفان، حکیمان واقعی‌اند؛ شیخ اشراق در حکایت منامیه در گفت‌وگوی خود با معلم اول چنین نقل می‌کند که از او پرسیدم آیا از فلاسفه مسلمان کسی به پایه فراطون می‌رسد؟ پاسخ ارسطو منفی است و سپس وی اسامی جمعی از عارفان مسلمان را یاد می‌کند که ارسطو آنها را به‌سبب عدم توقف در علوم رسمی و برخوردار از علم شهودی، حکمای واقعی می‌نامد:

... ورجعت الی ابی یزید البسطامی وابی محمد سهل بن عبدالله التستری و امثالهما فکأنه استبشر وقال اولئک هم الفلاسفة والحکماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا الی العلم الحضوری الإتیالی الشهودی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۳-۷۴).

بدین ترتیب، وی کسی را که از توان خلع بدن و مشاهده مستقیم خمیره مقدس حکمت در عوالم غیرمادی بی‌بهره باشد، در شمار حکما نمی‌داند (همان، ص ۴۹۴) و خود را نیز در معارف فلسفی وام‌دار القای معارف به‌نحو شهودی از سوی مثال انسان (از عالم عقول عرضیه) معرفی می‌کند: «إن ذاتاً روحانیة ألت الی المعارف؛ فقلت لها من انت؟ فقالت أنا طباعک التامة» (همان، ص ۴۶۴)؛ «وقد القاه النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب دفعة...» (همان، ج ۲، ص ۲۵۹ و نیز ر.ک: همان، ص ۱۰ و ۲۳۲).

روشن است که وقتی برای دستیابی به حکمت حقه و خمیره مقدس آن، برخوردار از قوه شهود و خلع بدن ضروری است، مقدمات آن نیز در نزد طرفداران این حکمت، باید اهمیت بسزایی داشته باشد. ازاین‌رو، شیخ اشراق بر ریاضت عرفانی و قطع تعلقات که مقدمه اصلی تحصیل قوه شهود عرفانی است، تأکید می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۸). شیخ اشراق حکمت حقه را بدون سلوک عرفانی قابل دستیابی نمی‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۱) و از عارفانی یاد می‌کند که با تلاش فراوان و تحصیل ملکه خلع بدن، توانسته‌اند به منبع نور وصول یابند (همان، ص ۱۱۳).

شیخ اشراق، با تعیین جایگاه روشی شهود و معرفت عرفانی در روش‌شناسی حکمت، به ترسیم موقعیت آن در مهم‌ترین ابزار حکمت بحثی، یعنی منطق می‌پردازد. وی با بازگرداندن بدیهیات شش‌گانه به دو دسته اولیات و مشاهدات یا محسوسات که اعم از محسوسات به حس ظاهر و محسوسات به حس باطن یعنی وجدانیات بوده است (همان، ص ۴۶-۴۷)، مشاهدات را به معارف شهودی نیز تعمیم می‌دهد. وی مصحح بداهت را شهود می‌داند (همان، ص ۱۵۸) و می‌گوید: «المشاهدات هی المبادئ التي یجب ان یتتھی الیها الفطریات [ای البدیهیات]...» (همان، ص ۳۶۹) و سرانجام در بحث تعریفات عقیده دارد: «فلیس العود إلا الی امور محسوسة او ظاهرة من طریق آخر» (همان، ج ۲، ص ۲۱) که شرح‌های حکمة الاشراق، «ظاهرة من طریق آخر» را طریق مشاهده و کشف تلقی کرده‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۹؛ شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۶۰). همچنین از تعبیر «المحسوسات و المشاهدت بأسرها» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱)، می‌توان چنین برداشت کرد که مشاهدات شامل علوم حسی و غیرحسی یعنی شهودی می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۵۹).

ازاین‌رو، از دیدگاه شیخ اشراق، اعتبار و صحت معرفت شهودی و عرفانی، در ردیف اعتبار بدیهیات و اولیات است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸) و نیازی به استدلال ندارد: «کما أنا شاهدنا المحسوسات وتیقناً بعض احوالها، ثم بنینا علیها علوماً صحیحة کالهیئة و غیرها، فکذا تُشاهد من الروحانیات اشیاء، ثم نبنی علیها ومن لیس هذا سبیلها، فلیس من الحکمة فی شیء» (همان، ص ۱۳).

با چنین اهمیت و ارزشی که شناخت شهودی نزد شیخ اشراق دارد، روشن است که این شناخت از دیدگاه او فراتر و بالاتر از شناخت حسی و عقلی است و قوه مدرک آن، قوه‌ای بالاتر از عقل یعنی قلب است که به‌وسیله ادراکات شهودی آن قرار است معارف عقلی راهبری شده، به افقی فراتر از افق حکمت مشائی رهنمون شود (عقل منور): «واعلم ان ارباب الریاضة اذا حصل لهم العلوم، و فکروا فی معلوماتهم من مسبب الاسباب و مادونه من مبدعاته فکراً لطیفاً، و یضعف قواهم بتقلیل الغذاء، فیوافق فکرهم بالقلب» (همان، ص ۲۷۱).

در عبارت بالا، شیخ اشراق به روشنی از ریاضت سلوکی و حصول معرفت قلبی در نتیجه آن و تبعیت عقل از قلب در این معارف سخن می‌گوید که هم قلبی بودن معرفت شهودی و عرفانی را از منظر وی نشان می‌دهد و هم بر فراتر و عالی‌تر بودن این معرفت در مقایسه با شناخت عقلی در نظر او دلالت می‌کند. در همین باره، شیخ اشراق در موارد دیگری از تلطیف سرّ با انجام عبادات شرعی و تفکرات لطیف و تخیلات مناسب سخن می‌گوید (همان، ج ۱، ص ۱۱۳) که سرانجام موجب القای معارف از سوی نافث قدسی بر قلب وی می‌شود (همان، ج ۲، ص ۲۵۹). منظور از «سِرّ» و «رَوَع» در این موارد نیز همان قلب در عبارت بالاست.

بدین ترتیب، روشن شد که شیخ اشراق، افزون بر علوم حصولی و حسی و عقلی، به بیان گسترده علوم حضوری و شهودی عرفانی می‌پردازد و آن را در کنار شناخت عقلی، در روش حکمت وارد می‌کند. از نظر وی، اهمیت علم شهودی و عرفانی تا آنجاست که حکمت و حکیم واقعی، بدون بهره‌مندی از آن تحقق نمی‌یابد؛ زیرا حکمت واقعی، شناخت عین هستی است و بدون شناخت شهودی، نمی‌توان عین موجودات را بدون واسطه دریافت. با این وصف، روشن است که حکیم واقعی کسی است که به سیر و سلوک و ریاضت عرفانی می‌پردازد تا با قدم کشف و شهود وارد متن هستی شده، آن را بشناسد؛ از این رو، از منظر وی، اعتبار شهود و معرفت عرفانی، در ردیف اعتبار بدیهیات و در زمره مشاهدات است. اما این معرفت عرفانی و شهودی، بالاتر از شناخت‌های عقلی و مربوط به قوه‌ای عالی‌تر به نام قلب است که می‌تواند شناخت‌های عقلی را نیز راهبری و هدایت کند.

مبانی

در دستگاه فلسفی شیخ اشراق، برخی مبانی وجود دارد که در تعیین ماهیت معرفت عرفانی مدنظرش، نقش اساسی دارند؛ از این رو، مروری گذرا بر این مبانی لازم به نظر می‌رسد.

الف) حقیقت نور، نوری بودن ماهیت نفس و نظام نوری

نور از دیدگاه شیخ اشراق امری است که ذاتاً خودپیدایی یا ظاهر «لذاته بذاته» است. این ظهور نور برای ذات خود، یا علم ذات به ذات، ظهور و علمی حضوری است که بدون واسطه تحقق دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۰).

مبنای نظام نوری شیخ اشراق، نوری بودن حقیقت نفس است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲) که آن را نیز در اصل از راه شهود به دست آورده است؛ وی در آغاز خود را ادراک و یافت حضوری نسبت به

خود می‌یابد و با ادراک و یافت حضوری شمردن ذاتِ نفس نسبت به خود (رک: همان، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷)، به خصیصه‌ای ذاتی برای نفس به نام نوریت منتقل می‌شود و نفس را عین نور تلقی می‌کند: «کل من كان له ذات لا يغفل عنها، فهو غير غاسق لظهور ذاته عنده... فهو نور محض مجرد لا يشار اليه... و انت لا تغيب عن ذاتك وعن ادراكك لها...» (همان، ج ۲، ص ۱۱۰)؛ «...هو [النفس المدرك] الظاهر لنفسه بنفسه... فهو نور لنفسه فيكون نوراً محضاً...» (همان، ص ۱۱۲).

وی سپس با تثبیت نوری بودن حقیقت نفس، در مورد حقایق برتر از نفس نیز همین تحلیل را سرایت می‌دهد و ذات حقایق مجرد مافوق نفس را به طریق اولی، نور می‌داند: «... فرجع ماهية المفارق، الى النور المجرد...» (همان، ص ۱۸۸).

ب. شهود انوار نسبت به یکدیگر

یکی از احکام کلی انوار (مراتب فوق ماده در نظام نوری اشراق) آن است که انوار به سبب بهره‌مندی ذاتی از حقیقت نور و فراتر بودن از عالم ماده و ظلمت، هیچ‌گونه حجابی با یکدیگر ندارند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۶)؛ از این رو، نور مافوق نسبت به نور مادون، اشراق دارد و نور دانی، نور عالی را مشاهده می‌کند: «وهو [النور الاقرب] يشاهد نور الانوار... لعدم الحجاب بينه وبين نور الانوار، اذ الحجاب يكون في البرازخ والغواسق والابعاد، ولا جهة ولا بعد لنور الانوار ولا للانوار المجردة بالكلية...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۳)؛ «النور السافل اذا لم يكن بينه وبين العالي حجاب، يشاهد العالي ويشرق نور العالي عليه...» (همان).

شیخ اشراق، اشراق نور عالی بر نور دانی را غیر از شهود نور پایین نسبت به نور اعلی جدا می‌داند؛ زیرا اشراق بالاتر بر مادون، در موطن مادون تحقق می‌یابد و شهود دانی نسبت به عالی، در موطن عالی حاصل می‌شود (همان، ص ۱۳۵).

ج. تقسیم معرفت عرفانی نفس به انوار دیگر

اشراق نور اعلی نسبت به نور مادون، دو گونه است: ۱) اشراق وجودی که سبب تحقق نور پایین‌تر از نور بالاتر می‌شود (همان) و همین اشراق وجودی یا ایجادی، مصحح علم حضوری اشراقی علت به معلول خویش است؛ ۲) اشراق عرضی (نور سانح) که افزون بر اشراق وجودی اولیه است و در آن نور بالاتر، اشراقات نوری ویژه‌ای بر نور مادون دارد که چون غیر از اشراق وجودی است که ذات مادون را ایجاد می‌کند، نسبت به ذات مادون، حالت عرضی می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶۹)؛ از این رو، از آن با نام اشراق عرضی یا نور سانح یاد می‌شود.

به واسطه این گونه اشراقات عرضی، نور مادون در موطن خود، به علم حضوری دیگری نسبت به نور اعلی نایل می‌شود؛ به‌خلاف مشاهده مادون نسبت به اعلی، که گفته شد در موطن خود نور اعلی صورت می‌گیرد. به‌بیان دیگر، در اشراق عرضی اعلی بر مادون، متعلق شهود نور سافل، شعاع و اشراق نور عالی در موطن سافل است، نه خود نور عالی در موطن عالی؛ ولی در شهود سافل نسبت به عالی، متعلق شهود نور سافل، خود نور عالی در همان موطن عالی است. مانند دیدن خورشید که گاه به‌واسطه اشراق آفتاب در موطن خود ما صورت می‌گیرد که در این صورت، مرئی، شعاع شمس در موطن خود ماست و گاه با نگاه مستقیم ما به خود خورشید صورت می‌گیرد که در این حال، مرئی خود شمس در همان موطن خود است: «... مشاهده النور غیر اشراق شعاع ذلک النور علی من یشاهده؛ اعلم ان لعینک مشاهده و شروق شعاع [علیها]، و شروق الشعاع علیها غیر المشاهده، فإن الشعاع یقع علیها حیث هی، والمشاهده للشمس لا تكون الا مباینة للبصر علی مسافة بعيدة حیث كان الشمس» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۵)؛ «و نوری العقول لا تزيد علی ذاتها وان كان فیها انوار اخری زائده؛ لتجلی العالی علی السافل تجلیاً سرمدیا دیمویاً یعلمه العلماء المشاهدون دون الظاهرین الذین یقلدون الزبر ولا یرتقون الی المشاهده» (همان، ج ۱، ص ۶۶۶).

این سخن نشان می‌دهد که اشراق عرضی درباره انسان، افزون بر مشاهده، از شئونات و معارف عرفانی وی شمرده می‌شود؛ همچنین شیخ اشراق بارها تذکر می‌دهد که این علوم اشراقی برای نفس، جز با کشف عرفانی حاصل نمی‌شود (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۲، ص ۹ و ۱۵۱)؛ از این رو، می‌توان گفت از نظر شیخ اشراق، معرفت شهودی و عرفانی نفس به دو شکل ممکن است: ۱) اشراق عرضی نور عالی بر نفس که معلوم و مدرک این علم شهودی، اشراق نور عالی در موطن نفس است؛ ۲) شهود نفس به انوار دیگر که در این علم شهودی، مدرک، خود نور دیگر در موطن خودش است.

البته از دیدگاه شیخ اشراق آنچه مشاهده و شهود نامیده می‌شود، بیشتر نوع دوم است؛ پس از این نیز خواهیم دید که تحلیل‌های وی در باب علم حضوری اشراقی و عرفانی، بیشتر یا به‌طور کامل معطوف به مورد دوم است.

د) نیازمندی علم شهودی (معرفت عرفانی) نفس به مجاهده

یکی از نکات مهم درباره دو نوع معرفت عرفانی که در پیش‌تر به نفس انسان نسبت داده شد، این است که هیچ‌یک از این دو نوع معرفت حضوری، بدون ریاضت و مجاهده و دوری از تعلقات دنیوی و مادی رخ نمی‌دهد؛ به‌بیان دیگر، علوم یادشده به این سبب در اختیار همه انسان‌ها نیست

که نیازمند مجاهده و تخلیص نفس از بند ظلمت ماده است و این مهم برای بسیاری از انسان‌ها محقق نیست: «ومن جاهد فی الله حق جهاده وقهر الظلمات، رأی انوار العالم الاعلی مشاهده اتم من مشاهدة المبصرات هیئنا؛ فنور الانوار والانوار القاهرة مرئیة برؤیة النور الاسفهد [یعنی النفس]...» (همان، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۴).

این مطلب نشان می‌دهد که چرا بسیاری از انسان‌ها از این گونه شناخت‌ها محروم‌اند. این مطلب همچنین، تأکیدی بر عرفانی بودن علوم حضوری یادشده است.

ماهیت معرفت عرفانی

الف) دیدگاه شیخ اشراق در ماهیت ابصار

اساس دیدگاه شیخ اشراق در باب معرفت عرفانی، نظر خاص وی درباره ماهیت ابصار است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۸). در واقع، وی معرفت عرفانی را جز در برخی ویژگی‌های فرعی و نیز شدت و ضعف که مقتضای مراتب تشکیکی مدرکات و مدرکات است، برخوردار از همان ماهیت ابصار می‌داند؛ از این رو، ناگزیر در آغاز باید به توضیح دیدگاه وی در باب ماهیت ابصار بپردازیم.

شیخ اشراق نخست به دو نظر رایج در باب ماهیت ابصار می‌پردازد و هر دو را ابطال می‌کند و سپس نظر خاص خود را مطرح می‌کند؛ یکی نظر ریاضی‌دانان قدیم است که ابصار را با خروج شعاع نوری از چشم تفسیر می‌کردند و دیگری نظر مشائیان است که ابصار را انطباع صورت و مثال شیئی در چشم تلقی می‌کردند. وی هر دو نظریه را با ادله خاصی رد می‌کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۰-۱۰۱).

شیخ اشراق، ابصار را اشراق حضوری نفس و نوعی پرتوافکنی آن بر خود موجودات بیرونی از روزه چشم معرفی می‌کند؛ به‌بیانی دیگر، اشراق نور نفس بر موجودات مادی از راه چشم است. این فرایند، نوعی علم حضوری و بی‌واسطه به حقایق مادی حاصل می‌کند که معلوم بالذات و مبصر بی‌واسطه آن، خود شیء خارجی است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۲). برای تحقق یافتن این اشراق، البته شرایطی چون سلامت بودن عضو مادی یعنی چشم، منبر یا مستنبر بودن شیء مبصر، مقابله و عدم حجاب میان بیننده و شیء مبصر لازم است. بدین ترتیب، شیخ اشراق، برای ابصار، دو نور را لازم می‌داند: نور رائی و نور مرئی؛ زیرا، از نظر وی مهم‌ترین اصل در حصول علم حضوری و مستقیم، عدم حجاب میان دو طرف است و این عدم حجاب در ناحیه شیء مادی که قرار است رؤیت شود و ذاتاً مظلم است، با برخورداری از نور مادی (که از نظر شیخ اشراق، نوعی بازتاب انوار مجرد در عالم ماده

است) تأمین می‌شود و در طرف رائی، که قرار است شیء برای او حاضر شود، به اشراق نور از سوی وی حاصل می‌گردد: «... وحاصل المقابلة يرجع الی عدم الحجاب بین الباصر و المبصر... فلا بد من نورین: نور باصر و نور مبصر...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۴ و ۱۳۵).

روشن است که شرط مقابله (روبه‌رو بودن مادی) و منیر یا مستنیر بودن مبصر، شرطی است که از خصوصیت عالم ماده منبث است و عمده در اشراق و حضور از دیدگاه شیخ اشراق، همان نبودن حجاب است که در عوالم بالاتر به سبب نبود موانع مادی و نور بودن ذات موجودات، این دو شرط لازم نیست. خود شیخ اشراق درباره مقابله، به روشنی همین مطلب را بازگو می‌کند: «... المقابلة لیست بشرط للمشاهدة مطلقاً، بل انما توقف علیها الإبصار؛ لأن فیها ضرباً من ارتفاع الحجب» (همان، ص ۲۳۴).

یکی از نکات مهم در دیدگاه شیخ اشراق در باب ابصار، چگونگی ارتباط نفس به عضو مادی چشم است. وی برای توجیه علم حضوری و مستقیم به شیء خارجی، ناچار است که پای نفس را به گونه‌ای تا موطن شیء بیرون از نفس بکشاند؛ زیرا روشن است که چشم و دیگر اعضای مادی دخیل در ابصار، در جای خود ثابت‌اند و نمی‌توانند مستقیماً به شیء خارجی علم داشته باشند؛ از این رو، شیخ اشراق درصدد است با ایجاد نوعی ارتباط حضوری میان نفس و قوای مادی، ارتباط حضوری میان نفس و اشیای خارجی مبصر را توضیح دهد:

وكما انّ الحواسّ كلّها ترجع الی حاسة واحدة وهی الحسّ المشترك، فجميع ذلك يرجع فی النور المدبّر الی قوّة واحدة هی ذاته النوریة الفیاضة لذاتها. و الابصار وان كان مشروطا فی المقابلة مع البصر، الا انّ الباصر فی النور الاسفهد... وقد جرّب أصحاب العروج للنفس مشاهدة صریحة اتمّ ممّا للبصر فی حالة انسلاخ شدید عن البدن، وهم متیقنون حیثند بأنّ ما یشاهدون من الامور لیست نقوشا فی بعض القوی البدیّة، والمشاهدة البصریة باقیة مع النور المدبّر... فهذه القوی فی البدن كلّها ظلّ ما فی النور الاسفهد، والهیکل انما هو طلسمه... فهذه الأشياء غیر غایبة عنها، بل ظاهرة لها ظهورا ما... والنور الاسفهد محیط وحاکم بأنّ له قوی جزئیة، فله الحکم بذاته، وهو حسّ جميع الحواسّ. وما تفرّق فی جميع البدن، يرجع فی النور الاسفهد حاصله الی شیء واحد. وللنور الاسفهد... اشراق علی الابصار المستغنی عن الصورة (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۵).

سهروردی در عبارت بالا به روشنی از ارتباط وثیق میان قوا و نفس و بخصوص حواس و نفس سخن می‌گوید؛ تاجایی که بیننده اصلی و حقیقی را در ابصار، خود نفس می‌شمرد و به سبب احاطه و حکومت نفس بر قوا، حکم اصلی در ادراک حسی را از آن خود نفس می‌داند و حقیقت همه قوا را مرکوز در خود نفس معرفی می‌کند؛ سپس با توجه به این توضیحات، میان نفس و ابصار مادی، ارتباط حضوری

و اشراقی برقرار می‌کند تا نشان دهد که خود اشیای خارجی به مدد اشراق نفس بر ابصار، حاضر برای نفس‌اند و نفس به خود آنها به طور مستقیم، اشراق و علم دارد.

تا اینجا روشن شد که اصل مشاهده مادی، نبود حجاب میان رائی و مرئی است که این عدم حجاب، به سبب مظلم بودن اشیای مادی در ناحیه مدرک به منیر یا مستنیر بودن آنها وابسته است و در ناحیه مدرک، به اشراق نور از سوی آن بر شیء مدرک متوقف است. شرط مقابله نیز برای تأمین همین عدم حجاب است که به دو شرط یادشده در ناحیه مبصر و مبصر منحل گردید؛ یعنی چون باید رائی و مرئی هر دو نسبت به دیگری نور داشته باشند، مقابله یا عدم قرب مفرط و بعد مفرط، لازم است؛ و گرنه، نور رائی و مرئی نسبت به یکدیگر از میان می‌رود و حجاب حاکم می‌شود. همچنین روشن شد که بیننده واقعی در ابصار خود نفس است و نفس با حکومت و احاطه‌اش به قوا از جمله چشم، خود در موطن چشم به ابصار می‌پردازد و شیء مادی را مستقیماً ادراک می‌کند؛ از این رو، باید گفت در مبنای شیخ اشراق، اشراق نور بر شیء مبصر در ابصار، کار خود نفس است و نفس با اشراق خود بر ابصار و بر مبصر، به معلوم خارجی علم حضوری اشراقی و بی‌واسطه پیدا می‌کند.

با توجه به جمع‌بندی یادشده از ابصار در مبنای شیخ اشراق، باید حقیقت ابصار را به نوعی اضافه اشراقیه میان نفس و شیء مبصر مادی برگرداند؛ به بیانی دیگر، اشراق نور نفس بر مدرک خارجی، سبب می‌شود میان نفس و مدرک خارجی، نوعی اضافه برقرار شود که اضافه اشراقیه نامیده می‌شود؛ چراکه به نفس این اشراق از سوی نفس، نوعی ارتباط یک‌سویه میان نفس و شیء خارجی برقرار می‌شود که به مدد همین ارتباط است که گفته می‌شود، خود، معلوم خارجی نزد نفس حاضر است؛ و گرنه این حضور، توجیه‌پذیر نخواهد بود: «الابصار مجرد مقابلة المستنیر للعضو الباصر، فیقع به اشراق حضوریّ للنفس لا غیر. فاذن علی جميع التقدیرات یجب الالتزام بعلم اشراقیّ حضوریّ للنفس... و اذا صحّ العلم الاشراقیّ لا بصورة و أثر بل بمجرد اضافة خاصّة هو حضور الشیء حضوراً اشراقیّاً كما للنفس، ففی واجب الوجود اولی واتم» (همان، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۸۷).

نکته مهم در این میان آن است که عمده، در حقیقت ابصار همین اشراق نور از سوی نفس بر شیء مبصر است که همواره، چه در عالم ماده و چه در عوالم بالاتر، برای آشکارشدن و حضور شیء نزد نفس، لازم است؛ و گرنه، شرط برخورداری شیء مدرک از نور، به سبب مظلم بودن ذات امور مادی است که در صورت اشراق نفس نیز بر خود آنها بدون برخورداری آنها از نور، مرئی نخواهند بود؛ به بیان دیگر، از نظر شیخ اشراق، مرئی و مدرک حقیقی همواره نور است؛ چه در عوالم فوق ماده که

موجودات ذاتاً نورند و چه در عالم ماده که باید نور مادی که جلوه‌ای از انوار مجرد در عالم ماده است باشد تا شیء مرئی گردد. به هر حال، اگر تحلیل اخیر نیز پذیرفته نشود، روشن است که شرط منیر یا مستنیر بودن مبصر در ابصار، به سبب خصوصیت عالم ماده است و در اصل حقیقت ابصار که از نظر شیخ اشراق، نوعی ادراک حضوری اشراقی است، دخل اساسی ندارد؛ به همین روی، به طریق اولی نباید در تحلیل ادراکات حضوری نفس در عوالم بالاتر از ماده، دخالت داده شود.

بنابراین تحلیل حقیقت ابصار، به تحلیل اضافه اشراقیه علمی میان نفس و مدرکات وابسته است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

ب) ماهیت علم حضوری و شهودی نفس به عوالم فرامادی

روشن شد که شیخ اشراق، افزون بر علوم حصولی و در رتبه‌ای بالاتر از آن به علوم حضوری شهودی برای نفس آدمی قایل است که به ذات اشیا تعلق می‌گیرد. وی این علوم حضوری را درباره امور فرامادی و انوار، همان معرفت عرفانی می‌شمرد که به مجاهده و سلوک عرفانی تحقق می‌یابد. بنابراین در جست‌وجوی ماهیت معرفت عرفانی در نزد شیخ اشراق باید به سراغ تحلیل‌های وی در باب علم حضوری نفس به عوالم فرامادی و انوار برویم.

شیخ اشراق، معرفت حضوری نفس را در تحلیل، به دو بخش علم نفس به خود و علم نفس به دیگر مجردات و انوار تقسیم می‌کند. وی در تبیین علم حضوری ذات نفس به خود، از همان تبیین وجودی نفس، یعنی نور بودن حقیقت نفس، استفاده می‌کند و نفس را ذاتاً ظاهر لذاته (تعریف نور) می‌داند؛ از این رو، ظهور خود برای نفس را عین ذات قلمداد می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۴). بدین ترتیب، ماهیت معرفت حضوری نفس به خود، همان ماهیت خود نفس یعنی ظاهر لذاته بودن است که به چگونگی تحقق و وجود نفس بازمی‌گردد.

اما عمده در معرفت شهودی عرفانی از دیدگاه شیخ اشراق، معرفت به انوار و مجردات دیگر است؛ از این رو، در این جهت، مهم تعیین ماهیت معرفت شهودی به دیگر اشیا و موجودات است.

شیخ اشراق در تحلیل معرفت حضوری نفس به انوار و مجردات که گفته شد همان معرفت عرفانی است، از حقیقت ابصار بهره می‌برد و از ماهیت ابصار، برای نشان‌دادن ماهیت شهود در مراتب بالاتر از ماده استفاده می‌کند: «والبصر لما كان ادراکه بکونه حاسة نورية وعدم الحجاب بينه وبين المستنیر، فالنورية مع عدم الحجاب فی مجردات اتم وهی ظاهرة لذاتها، فهی باصرة و مبصرة للانوار» (همان، ص ۲۱۶).

این عبارت نشان می‌دهد، همان‌گونه که ماهیت ابصار با اشراق نور از دریچه چشم بر مدرک و عدم حجاب میان دوطرف ادراک شکل می‌گیرد، و بدین سبب ادراک حسی به خود شیء خارجی تعلق می‌گیرد، به طریق اولی در عوالم بالاتر از ماده نیز به همین نحو خواهد بود؛ زیرا در عوالم فوق مادی، نوری بودن موجودات شدیدتر از نوری بودن برخی موجودات مادی مانند چشم است که آن هم نه به واسطه ذاتشان، بلکه به واسطه ارتباط انوار بالاتر با آنها از نور بهره‌مند شده‌اند؛ همچنین حجاب به طریق اولی در عوالم بالاتر وجود ندارد؛ زیرا اگر به سبب ذات ماده و برخی ویژگی‌های اشیا مادی، در برخی شرایط، حجاب وجود دارد، در عوالم بالاتر به سبب نوری بودن ذات موجودات و نبود خصوصیات ماده، حجاب در هیچ شرایطی متصور نیست؛ بنابراین، نبود حجاب نیز در عوالم فوق مادی اتم است؛ از این رو، روشن است که نفس که در عالم ماده با وجود نوری بودن ضعیف عضو ادراکی (چشم) و وجود حجاب در بسیاری از موارد، می‌تواند به خود اشیا مادی علم حضوری اشراقی داشته باشد، در عوالم فوق مادی به طریق اولی می‌تواند از چنین علم مستقیم و بی‌واسطه‌ای برخوردار شود. این سخن نشان می‌دهد که علم حضوری نفس در عوالم فوق مادی نیز بسان علم حضوری حسی نفس، به نوری بودن مدرک و اشراق آن بر مدرک تحلیل می‌شود. چراکه نفس، ظاهر لذاته و نور است و می‌تواند بر انوار دیگر که در ذات خودشان حجابی ندارند، اشراق نور داشته باشد و آنها را برای خود آشکار سازد.

شیخ اشراق بارها همین هم‌سانی میان ابصار مادی و علم حضوری عرفانی نفس به عوالم بالاتر را یادآور می‌شود: «... فنور الانوار والانوار القاهرة مرئية برؤية النور الاسفهد و مرئية برؤية بعضها بعضا، و الانوار المجردة كلها باصرة. و ليس بصرها يرجع الى علمها، بل علمها يرجع الى بصرها... وللنور الاسفهد اشراق على مثل الخيال و نحوه، و اشراق على الابصار المستغنى عن الصورة وله ذكر اجمالی: ان هذا الاشراق على الخيال مثل الاشراق على الابصار» (همان، ص ۲۱۳-۲۱۵).

در عبارت بالا، شیخ اشراق با تذکر به شهود و رؤیت مستقیم نفس نسبت به نور الانوار (واجب تعالی) و انوار قاهره (عقول طولی) و نیز رؤیت دیگر انوار نسبت به یکدیگر، توضیح می‌دهد که کل انوار مجرد، از همان حقیقت بصر برخوردارند و علم آنها از سنخ بصر است که در آن، مدرک با اشراق خود بر مدرک، نسبت به خود معلوم حضور می‌یابد و مستقیم و بدون واسطه آن را درک می‌کند. سپس در ادامه توضیح می‌دهد که علم نفس بر امور خیالی مانند علم نفس بر امور حسی است که در آن، نفس با اشراق خود بر ابصار و مبصر، مستقیماً خود معلوم و مدرک خارجی را می‌شناسد.

قطب‌الدین شیرازی در تأیید همین هم‌سانی چنین می‌گوید: «لأن علومها [یعنی علوم المجردات] كلها بصريه لانها مشاهدة حضورية اشراقية، التي هي الرؤية الحقيقية بل هي عين اليقين... وعلوم المجردات كلها بجميع الاشياء من هذا القبيل» (شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۴۷۳).

با توضیحات یادشده روشن است که همان‌گونه که تحلیل نهایی از ماهیت ابصار، به اضافه اشراقیه رسید، تحلیل نهایی از ماهیت معرفت عرفانی نیز به اضافه اشراقیه منتهی می‌شود: «واما العلوم الاشراقية المذكورة، فاذا حصلت بعد ان لم تكن، فيحصل للمدرک شيء ما لم يكن وهو الاضافة الاشراقية لا غير، ولا يحتاج الى المطابقة» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸۹).

این عبارت نشان می‌دهد همه علوم اشراقی و حضوری، همان اضافه اشراقیه‌اند که به عین موجود خارجی تعلق می‌گیرند؛ از این رو، نیازی به مطابقت با خارج ندارند. حتی در تحلیل علم حق تعالی به موجودات از دیدگاه شیخ اشراق، به همین اضافه اشراقیه می‌رسیم: «فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة مبدأية تسلطية...» (همان، ص ۷۲) بدین ترتیب، در ادامه، به تحلیل ماهیت اضافه اشراقیه می‌پردازیم.

ماهیت اضافه اشراقیه در شهود عرفانی

الف) معانی اضافه اشراقیه، درونمایه مشترک همه معانی و تعیین محل بحث

سهروردی در موارد متعددی، از اصطلاح اشراق و اضافه اشراقیه بهره برده است که توجه به تفکیک میان آنها و سپس ریشه معنایی مشترک در همه آنها، در تحلیل اضافه اشراقیه دخیل در شهود عرفانی ضروری است. وی اضافه اشراقیه را در چهار مورد یا به تعبیر بهتر در چهار معنا به کار می‌گیرد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۵ و ۲۸۸).

۱. اضافه اشراقیه جوهری که با آن نور عالی، نور مادون را ایجاد می‌کند. (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۲۸) این اضافه عین ذات معلول است و جوهر آن را تشکیل می‌دهد؛

۲. اضافه اشراقیه عرضی مجرد یا نور سانج که تجلی و تابش نور مجرد بالاتر بر نور مجرد پایین‌تر است که برای نور پایین، به نحو اعراض یا هیئاتی تحقق می‌یابد (ر.ک: همان، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ همان، ج ۱، ص ۴۶۶)؛

۳. اضافه اشراقیه مشاهد نسبت به مشاهد که با آن، انوار و از جمله نفس، به یکدیگر شناخت حضوری و شهودی می‌یابند. این اضافه اشراقیه نیز هیئت و عرض مشاهد است؛

۴. اضافه اشراقیه عرضی مادی که عبارت است از اشراق خورشید بر اشیای عالم ماده که در آن، با تابش نور آفتاب بر اشیای مادی، مادیات در موطن خود از نور آفتاب برخوردار می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۱۳۵).

موارد بیان‌شده با آنکه معانی مختلفی از اصطلاح اضافه اشراقیه را تشکیل می‌دهند، همگی یک جزء معنایی ضمنی دارند که در میان آنها مشترک است. در همه این موارد، اشراق به هر معنایی که به کار رفته است، به شکل انفصال و انتقال چیزی از منبع خود نیست و اشراق با فاصله گرفتن چیزی از ذات مُشْرِق، پدید نمی‌آید؛ بلکه آنچه از این اشراق در موطن دیگر (طرف مقابل منبع اشراق) حاصل می‌شود، عین همان اشراق در هنگام شروق از مبدأ خود است. نتیجه این تحلیل، به روشنی این است که اشراق تنها به یک سو، یعنی فقط به منبع اشراق وابسته است و آنچه در دیگر سو واقع می‌شود، چیزی جدا از همان اشراق ساطع شده از منبع نیست؛ بلکه عین آن اشراق است. بدین ترتیب، اضافه اشراقی، چه به نحو ایجاد باشد، چه به نحو عرضی و نور سانج باشد و چه به نحو شهودی باشد، از اضافه مقولی که وابسته به دو طرف است، متمایز و متفاوت است و فقط به یک طرف، یعنی منبع اشراق متکی است؛ تحلیل وی از اشراق نور خورشید بر امور مادی نیز به همین شکل است: «فصل: فی ان اشراق النور المجرد ليس بانفصال شيء منه؛ اشراق نور النور على الانوار المجردة ليس بانفصال شيء منه كما تبين لك، بل هو نور شعاعي يحصل منه في النور المجرد على مثال ما مر في الشمس على ما يقبل منها...» (همان، ص ۱۳۷).

این عبارت درباره نور سانج (نور مجرد عرضی) بیان شده است و در آن به نور شمس نیز مثال زده شده است. اکنون، به عبارتی درباره اضافه اشراقیه جوهری توجه کنید که حکم آن سپس به همه موارد اضافه اشراقیه تعمیم داده شده است: «وجود نور من نور الانوار ليس بان يفصل منه شيء فقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام وتعالى نور الانوار عن ذلك ولا بان ينتقل عنه شيء اذ الهيئات لا تنتقل وعلمت استحالة الهيئات على نور الانوار وقد ذكرنا لك فصلاً يتضمن ان الشعاع من الشمس ليس الا على انه موجود به فحسب فهكذا ينبغي ان تعرف في كل نور شارق عارض او مجرد ولا تتوهم فيه نقل عرض او انفصال جسم» (همان، ص ۱۲۸).

در این عبارت، سهروردی نخست به بیان مطلب یادشده درباره ایجاد انوار از سوی نور الانوار می‌پردازد و سپس همین مطلب را درباره نور مادی و اشراق شمس در عالم ماده تذکر می‌دهد. وی سرانجام، حقیقت یادشده را درباره همه اشراقات و اضافات اشراقی مطرح می‌کند.

نکته دیگری که در همه این چهار مورد در اضافه اشراقیه وجود دارد، این است که منبع اشراق، همیشه یک نوع حالت فاعلی نسبت به اشراق خویش دارد و منفعل نیست؛ در اشراق جوهری، منبع اشراق، فاعل و علت ایجاد معلول است؛ از این رو، اضافه اشراقی ایجاد می‌کند و به فاعلیت او صورت می‌گیرد. در اشراق عرضی مجرد (نور سانج) نیز منبع اشراق که همان فاعل وجود پذیرنده اشراق است، افزون بر وجود معلول، این هیئات و اعراض نوری را به معلول اعطا می‌کند که به معنای فاعلیت نسبت به این اشراقات است. در اشراق خورشید بر امور مادی نیز خورشید، فاعل سطوع انوار آفتاب بر امور دیگر است. در اشراق شهودی و حضوری نیز مشاهده‌گر با فاعلیت خویش، به پرتوافکنی بر مدرک خارجی می‌پردازد و مدرک را برای خود ظاهر می‌سازد. بدین سان، روشن است که در اضافه اشراقیه، تحقق اضافه که همواره تنها به یک سو یعنی منبع اضافه وابسته است، با فاعلیت منبع اضافه نسبت به آن اشراق و اضافه همراه است.

درونمایه مشترک دیگر در این موارد، ارتباط اشراق و اضافه اشراقیه با نور بالذات بودن منبع اشراق است؛ به بیان دیگر، در همه این موارد، منبع اشراق ذاتاً نور است و نور از دیدگاه شیخ اشراق به معنای ظاهر لذاته، یا امری که ذاتش برای خود آشکار است، می‌باشد. این به آن معناست که تا ذاتاً در نزد خود ظهور نباشد، نمی‌تواند بر دیگران اشراق کند. درباره اضافه اشراقی جوهری، این مطلب روشن است که نورالانوار که خود ذاتاً نور است، با قدرت خود نور بعدی را وجوداً اظهار می‌کند و این اظهار نور با نور بودن ذاتی او ارتباط دارد. در اضافه اشراقی عرضی مجرد (نور سانج) نیز همان فاعل وجودی که با نور بالذات بودنش توانست نور مادون را ایجاد کند، بر او اشراقات عرضی نیز دارد که این نیز در ادامه همان اشراقات جوهری در ارتباط با نور بودن ذات منبع تفسیر می‌شود. درباره مشاهده نیز روشن است که این مشاهده همواره یا از سوی نفس نسبت به انوار دیگر یا از سوی انوار نسبت به هم صورت می‌گیرد که در این موارد نیز اشراقات حضوری و شهودی، وابسته به ذات نوری مشاهده است. درباره خورشید و اشراق آن بر اشیاء نیز این مطلب کمابیش روشن است.

نکته پراهمیت دیگر در این قسمت، بیان محل بحث در میان معانی و موارد یادشده از اضافه اشراقیه است. از میان معانی بالا، روشن است که معنای اول و چهارم، درباره شهود عرفانی نفس نیستند؛ از این رو، از محل بحث خارج‌اند. اما از میان معنای دوم (نور سانج) و معنای سوم (اشراق شهودی)، پیش‌تر گفته شد که شیخ اشراق هر دو را نوعی معرفت و تجلی عارفانه برای نفس تلقی می‌کند که با مجاهده و سلوک عرفانی شکل می‌گیرد. اما وی، شهود و مشاهده عرفانی را، که اخص از معرفت

عرفانی و البته اصطلاح مشهور در آن است، به معنای سوم اخذ می‌کند و معنای دوم را گویا در حصول معرفت عرفانی، امری جدی به شمار نمی‌آورد؛ گویا سبب این است که معرفت عرفانی و شهودی باید بی‌واسطه به خود شیء مدرک تعلق گیرد؛ حال آنکه در نور سانج، معرفت بی‌واسطه و تنها به اشراق و تجلی تعلق می‌گیرد نه منبع اشراق. بدین ترتیب، روشن است که از میان معانی یادشده، بحث از سوی شیخ اشراق، عمدتاً بر معنای سوم تمرکز یافته است.

ب) تحلیل معنای اضافه اشراقیه در مشاهده عرفانی نفس

پس از بررسی درونمایه مشترک موارد و معانی مختلف اضافه اشراقیه، باید به تحلیل معنای اضافه اشراقیه در خصوص مشاهده عرفانی بپردازیم.

آنچه درباره درونمایه مشترک موارد مختلف اضافه اشراقیه گفته شد در این باره نیز باید تأکید شود؛ مشاهده عرفانی، علمی حضوری است که در آن نوعی اضافه اشراقی میان مدرک و عین مدرک خارجی برقرار می‌شود. این اضافه اشراقی نوعی پرتوافکنی و اشراق نور علمی است که فقط به یک طرف، یعنی به مدرک (منبع اشراق) وابسته است و با نوعی فاعلیت مدرک، تحقق می‌پذیرد؛ از سوی دیگر، این اشراق، در ارتباط با ماهیت نوری ذات نفس باید تحلیل شود.

اینکه تنها به یک سو یعنی به مدرک (منبع اشراق) وابسته است به این معناست که این اضافه، اضافه مقولی نیست و این ارتباط علمی و شناختی مستقیم، از سوی مدرک و برای مدرک است؛ چه، مدرک را برای مدرک ظاهر می‌کند و این حیث برای مدرک بودن، نشان می‌دهد که اضافه، تنها وابسته به مدرک است.

اما فاعلیت مدرک (منبع اشراق) در این مورد (مشاهده) به معنای لزوم التفات و توجه مدرک به مدرک است؛ یعنی اگر متعلق ادراک نیز ذاتاً بدون حجاب و نور بالذات باشد، بدون توجه و التفات مدرک، اضافه و ادراکی تحقق نخواهد یافت. البته ممکن است با نفس مجاهده و رفع تعلق نفس از عالم ماده، به طور طبیعی، توجه و التفات وی به عالم انوار جلب شود؛ اما به هر حال، از نظر شیخ اشراق، همین توجه طبیعی نیز نوعی اشراق از سوی نفس است که فاعلیت نفس را نسبت به آن می‌رساند.

ارتباط این اشراق نیز با ماهیت نوری ذات نفس روشن است؛ ذات نفس ظاهر لذاته (نور) است و در این زمینه، می‌توان پذیرفت که با نوعی پرتوافکنی، دیگران را برای خود (نه برای دیگران) علماً و حضوراً اظهار کند؛ بدین ترتیب، ظهور لذاته برای نفس مدرک ذاتی است و اظهار للغير (برای خودش) برای او، تابع این ذات یعنی امری عرضی و حال و صفت است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۱-۲۸۲)؛

یعنی مظهریت نسبت به غیر برای نفس، متفرع و وابسته به ظهور لذاته نفس است؛ بنابراین ظهور لذاته در ذات تقرر دارد و مظهریت للغير در مرتبه اعراض ذات: «فهو الظاهر لنفسه بنفسه ولا خصوص معه حتى يكون الظهور حالاً له، بل هو نفس الظاهر لا غير، فهو نور لنفسه فيكون نوراً محضاً و مدرکیتک لأشياء اخرى تابع لذاتک واستعداد المدرکية عرضی لذاتک» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۳).

ج) نسبت اضافه اشراقیه نفس با اتحاد

یکی از مسائل مطرح در تحلیل اضافه اشراقی علمی نفس به مدرکات خارجی، کیفیت ارتباط نفس با آن مدرکات است. در این باره نخستین پرسش آن است که شیخ اشراق چه دیدگاهی درباره نظریه اتحاد عاقل و معقول دارد. همان طور که می دانیم ابن سینا جز در رساله مبدأ و معاد در دیگر آثارش همچون شفا و اشارات این نظریه را مورد نقد جدی قرار داده است (ر.ک: ابن سینا و طوسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۹۳) و آن را سخنی نامعقول نامیده است. شیخ اشراق نیز در این بحث پیرو مشائیان و از جمله ابن سینا است. سهروردی با تفسیر اتحاد عاقل و معقول به اتحاد و صیورورت عالم به معلوم آن را در یکی از سه معنای ذیل منحصر می شمرد و از این راه به اثبات استحاله آن می پردازد:

۱. اینکه عالم از میان می رود و به معلوم تبدیل می شود؛

۲. اینکه معلوم از میان می رود و عالم می ماند؛

۳. عالم و معلوم هر دو بر وجود خود باقی اند و تنها با یکدیگر نوعی ارتباط برقرار می کنند.

شیخ اشراق دو فرض اول را به معنای عدم تحقق ادراک (به دلیل نبود یکی از دو طرف علم) و فرض سوم را به معنای عدم تحقق صیورورت و اتحاد می گیرد؛ بدین ترتیب، از نظر وی اتحاد عالم و معلوم یا عاقل و معقول در ادراک ممکن نیست (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۷۴-۴۷۵).

دومین مسئله مورد بحث در این باره، مسئله فناء عرفانی است که سهروردی نیز در آثار خود به آن توجه جدی کرده است. آیا فنا از دیدگاه سهروردی همان گونه که در کلام بسیاری از عارفان اسلامی آمده است، به معنای اتحاد نفس با عقول و مراتب مافوق آن است؟

وی برای تفسیر فنا و اتحاد مورد نظر عارفان در آن مقام، نوعی اتحاد عقلی تصویر می کند که غیر از اتحاد وجودی است؛ زیرا از نظر وی اتحاد وجودی میان دو ذات مختلف، همان گونه که گذشت، امری محال است. اتحاد عقلی مورد نظر وی به این معناست که نفس با عشق شدید به عقل فعال، به جایی می رسد که همه توجهش به آن عقل معطوف می گردد و گمان می کند که حقیقت وی همان عقل فعال است و اشاره به خود را همان اشاره به عقل فعال می پندارد، در حالی که، در واقع دوگانگی و غیریت میان

آن دو برقرار است: «الاتحاد الذي بين الانوار المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي وكما ان النور الاسفهدی لما كان له تعلق بالبرزخ وكانت الصیصیة مظهره، فتوهم انه فيها وان لم يكن فيها. فالانوار المدبره اذا فارقت من شدة قربها من الانوار القاهرة العالیة ونور الانوار وكثرة علاقتها العشقیة معها تتوهم انها هي... ولا تظن ان الانوار المجردة تصیر بعد المفارقة شيئاً واحداً، فان شئین لا یصیران واحداً... وليس فی غیر الاجسام اتصال وامتزاج» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۸).

مراد شیخ اشراق از اتحاد عقلی در عبارت بالا، همان فنا و اتحاد عرفانی است که با تصحیح برداشت غلط از منظر وی می کوشد که تصویری درست از آن به دست دهد.

از نظر وی فنا و اتحاد به معنای استغراق توجه و علم حضوری عارف در معروف خود است که با تمایز میان آن دو وجود سازگار است؛ از این رو، وی تأکید می کند که فنا و اتحاد به معنای انعدام نیست (همان، ص ۲۲۹). وی همچنین تفسیر اتحاد عرفانی را به حلول رد می کند و در مقام فنا به نور طامس و محوکننده ای قایل می شود که باعث غفلت آنها از غیر معروف و استغراق توجه در معروف می شود:

واما اصحاب السلوك فانهم جربوا فی انفسهم انوارا ملذذه غایه اللذة... وللفاضل نور طامس و مشاهدة علویة. فظن بعض الناس ان هذه الانوار انما عنینا بها اتصال النفس واتحادها بالمبدع وقد برهن ان الاتحاد محال الا ان یعنی بالاتحاد حالة روحانية تلیق بالمفارقات لا يفهم منها اتصال جرمی وامتزاج ولا بطلان احدی الهوتین. فحینئذ لا مشاحه و توهم الحلول نقص... وكذلك لا مانع عن ان یحصل للنفس مع المبادئ علاقة شوقیة نوریة لاهوتیة یحکم علیها شعاع قیومی طامس یمحو عنها الالتفات الی شیء بحیث تشیر الی مبدئها ب أنا اشارة روحانية و تستغرق الانیات فی النور الاقهر الغیر المتناهی (همان، ج ۱، ص ۵۰۱-۵۰۲).

شیخ اشراق به تصریح، فنا را غیبت از شعور خود و لذات نفس می داند و بدین وسیله اتحاد عرفانی را تنها به محتوای شهود عارف باز می گرداند (همان، ص ۱۱۴).

البته شیخ اشراق در رساله عشق می کوشد فنای صوفیان را به معنای حقیقی کلمه توضیح دهد و بپذیرد؛ اما در آنجا نیز به سبب ضعف مبانی استفاده شده تلاش او به توفیق نمی انجامد (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۲۹).

جمع بندی

روشن شد که شهود عرفانی، از نظر شیخ اشراق نوعی اشراق و پرتوافکنی نفس بر انوار مجرد است که عبارت است از گونه ای ارتباط و اضافه میان نفس و مدرکات بیرونی و از این راه، خود مدرک بیرونی

نزد نفس حاضر می‌شود. البته شیخ اشراق به‌طور محدود، به‌گونه دیگری از معرفت عرفانی نیز اشاره کرده است که به اشراق نور سانح از ناحیه علت فاعلی نفس بر نفس تحقق می‌یابد و در تحلیل آن باید گفت، ماهیت این نوع از معرفت، اضافه اشراقی نفس بر اعراض خود است؛ زیرا نور سانح در نفس، همچون عرض وارد می‌شود؛ از این‌رو، علم حضوری نفس به آن، از باب علم حضوری نفس به اعراض خود است که با نوعی اضافه اشراقی علمی از سوی نفس صورت می‌گیرد.

همان‌طور که گذشت، اضافه اشراقی علمی نفس که حقیقت و ماهیت معرفت عرفانی نفس را تشکیل می‌دهد، رابطه‌ای غیراتحادی و غیروجودی است؛ از این‌رو، باید گفت معرفت عرفانی مورد نظر شیخ اشراق، از صور علمی مبرا و در این معنا، بی‌واسطه و مستقیم است. اما این بی‌واسطگی هیچ‌گاه به معنای اتحاد میان نفس و معروف آن نیست؛ بنابراین ساختار معرفت عرفانی از دیدگاه شیخ اشراق، ساختار عالم - معلوم یا دووجهی است نه تکوجهی؛ از این نظر، مبنای شیخ اشراق، مانند مبنای بیشتر عارفان پیش از ابن عربی است؛ اما با مبنای ابن عربی و پیروانش متفاوت است.

ارزیابی

یکی از نکات مهم و بارز درباره نظریه شیخ اشراق ماهیت معرفت عرفانی و تظیر این معرفت به شناخت حسی است. همسانی شناخت حسی و عرفانی در فلسفه اشراق، بسان دیدگاه آلستون است؛ اما تفاوت اساسی میان این دو دیدگاه، آن است که شیخ اشراق، معرفت حسی را دووجهی و گونه‌ای شناخت حضوری و بی‌واسطه می‌داند؛ ولی آلستون شناخت حسی را پدیداری و نوعی شناخت حصولی می‌شمرد که سه‌وجهی است؛ از این‌رو، نتیجه بحث ماهیت معرفت عرفانی از دیدگاه این دو متفاوت است؛ شیخ اشراق به حضوری و دووجهی بودن این معرفت و آلستون به سه‌وجهی بودن آن معتقد است.

یکی از نقدهایی که بر شیخ اشراق در این زمینه وارد شده، از سوی مَلَا صدرا بوده است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹۶). اشکال مَلَا صدرا به شیخ اشراق این است که اضافه اشراقی در اضافه اشراقی تسلطیه که به معنای اضافه اشراقی جوهریه علت به معلول، که موجب تحقق معلول از ناحیه علت و نیز علم حضوری علت به معلول می‌گردد، منحصر است: «و منها أن تسمیه هذه الاضافه من النفس... بالاضافه النورية مما لا وجه له اذ الاضافات التي يكون بين الاجسام او بواسطة الاجسام وما فيها ليست الا اضافة وضعية لا غیر... واما العلاقة والنسبة النورية فهی ما يكون بين الشيء وعلته وجوده فإن

الوجود عين الظهور... فثبت أن الحری باسم الاضافة الاشراقية هي النسبة التي بين فاعل الصورة وذاتها» (مَلَا صدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۱۸۲-۱۸۳).

با توجه به اینکه شیخ اشراق اضافه اشراقی را اعم از اضافه اشراقی تسلطیه (جوهریه) و اضافه اشراقی نفس نسبت به مدرکات نوری خود دانسته است، بیان مَلَا صدرا به نقد شیخ اشراق اندکی دچار نقص است؛ زیرا اینکه شیخ اشراق همین اضافه اشراقی علمی نفس را با اضافات متعارف مقولی، متفاوت معرفی کرده است؛ به گونه‌ای که از توضیحات شیخ اشراق درمی‌یابیم که این اضافه، وابسته به یک سوی اضافه یعنی نفس که امری غیرمادی است، می‌باشد. بنابراین هیچ‌یک از اشکالات مَلَا صدرا که حاصل آن انحصار اضافه اشراقی در اضافه اشراقی ایجاد است بر شیخ اشراق وارد نیست؛ اما می‌توان بر اضافه اشراقی علمی چنین اشکال کرد که به‌رحال میان عالم و معلوم به علم حضوری اشراقی باید رابطه‌ای واقعی و حقیقی برقرار باشد؛ به بیان دیگر درک مستقیم و بی‌واسطه معلوم از علت، نیازمند نوعی رابطه حقیقی میان آن دوست که این جز با نوعی اتحاد، حتی اگر تمایز نسبی دو سوی اتحاد هنوز باقی باشد، در میان دو طرف ادراک، محقق نمی‌شود؛ از این‌رو، باید پذیرفت که تحلیل شیخ اشراق از اضافه اشراقی علمی نفس درباره مدرکات خویش، ناقص است؛ بلکه با توجه به نفی اتحاد از سوی شیخ اشراق باید گفت که منظور وی از این اضافه اشراقی، قطعاً امری غیر از اتحاد است؛ از این‌رو، تحلیل وی در این مورد، اساساً غلط است. هرچند اصل طرح اضافه اشراقی غیرتسلطیه، یعنی اضافه اشراقی و علم حضوری عالم به غیر معلول خود، صرف‌نظر از تحلیل‌های غلط همراه آن، امری درخور تحسین و حق است.

همچنین شیخ اشراق به سبب اعتقاد به اصالت ماهیت و انکار خارجیت وجود نتوانسته است آن‌گونه که شایسته است از عهده تحلیل اضافه اشراقی حتی اضافه اشراقی ایجاد برآید. وی در تحلیل رابطه میان دو طرف اضافه اشراقی در اضافه اشراقی علمی از تعبیر اشراق و پرتوافکنی نفس به مدرکات خود بهره می‌برد؛ اما به سبب تصویر ماهوی وی از انوار و اشراقات آنها روشن نیست که چگونه نفس از راه پرتوافکنی، خود بدون واسطه می‌تواند معلوم را بیابد، درحالی که ذات نفس جدا از پرتو نور اشراق شده از سوی آن است و ذات معلوم نیز غیر از نور اشراق شده است. این اشکال به‌ویژه با رد امکان اتحاد میان عالم و معلوم خارجی از سوی شیخ اشراق، به تأکید قابل طرح است.

همچنین شیخ اشراق با انکار امکان اتحاد به دلیل بهره نگرفتن از مبنای حرکت جوهری و امکان صیورت جوهری در نفس است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۲۲)؛ از این‌رو، با تغییر مبانی فلسفی در

شکل‌گیری علوم متعارف، سبب سرایتِ ضعف‌ها و نقص‌های خود در شناخت می‌گردند؛ از این‌رو، شناختی تضمین‌نشده تولید می‌کنند. اما در مقایسه با شناخت‌های متعارف، شهود این‌گونه نیست و در آن، قلب تنها قابل شناخت و معرفتی است که از سوی حق می‌آید؛ بنابراین، اقتضا و فاعلیتی دربارهٔ ایجاد آن شناخت ندارد و از این‌روست که این معرفت، همواره یقینی و صحیح است. شاید بتوان گفت شیخ اشراق با طرح نوعی فاعلیت نفس در شکل‌گیری معرفت عرفانی، این مزیت معرفت عرفانی را که تأییدشده همهٔ عارفان اسلامی است، ناخودآگاه نادیده گرفته است.

در مقام داوری میان این دو دیدگاه، باید گفت دیدگاه عارفان سازگاری بیشتری با خصایص مسلّم معرفت عرفانی از منظر فلاسفه و عارفان اسلامی دارد؛ زیرا وفاق عارفان و فیلسوفان بر وهبی بودن معرفت عرفانی و عدم اقتضای مجاهده در حصول معرفت عرفانی، نشان می‌دهد که نمی‌توان نوعی فاعلیت به معنای واقعی کلمه در طرف عارف لحاظ کرد و هرگونه فعالیت عارف برای رخداده معرفت عرفانی، باید به تهیّو باطن عارف و آماده‌سازی محل معرفت دربارهٔ قبول معرفت تفسیر شود؛ وگرنه، با ابطال وهبی بودن معرفت عرفانی، از سوی حق بودن این معرفت، به نحوی که قوای انسانی در حصول آن دخالت نکرده باشد، نیز انکارپذیر خواهد بود و مهم‌ترین مزیت معرفت عرفانی بر دیگر شناخت‌ها در نزد عارفان، یعنی خطاناپذیر و یقینی بودن آن، در صورت احراز اینکه از سوی خداوند است، محو خواهد شد و این به کلی با مبانی و دیدگاه‌های مهم‌ترین عارفان و فیلسوفان اسلامی در تهاافت است. بنابراین با پذیرش لزوم حفظ مؤلفه‌های توصیف‌شده از سوی عارفان (از تجارب معرفتی‌شان) در هر نظریه‌ای در باب ماهیت معرفت عرفانی، باید به صواب بودن نظر عارفان در برابر دیدگاه شیخ اشراق، رأی داد.

از سوی دیگر، ابن‌عربی و پیروانش با پیوند دادن نوری بودن معرفت عرفانی با وجودی بودن آن، به‌درستی توانسته‌اند با اتحادی دانستن این معرفت، بی‌واسطه بودن آن را توجیه کنند؛ ابن‌عربی، نور تابانده‌شده از سمت مرئی بر رائی را همان نور و تجلی ایجادی حضرت حق می‌داند که ریشهٔ آن در وجود ذات حق است؛ بنابراین از نظر وی، نور تجلی شهودی که بر قلب عارف وارد می‌شود، شعاعی یا اشعه‌ای از نور تجلی ایجادی حق تعالی بر معروف است که به آن وجود می‌دهد؛ از این‌رو، آنچه بر قلب عارف و بر باطن وجود وی وارد می‌شود و با او متحد می‌گردد، وجهی از وجوه وجود معروف است و این دقیقاً همان اتحادی بودن معرفت عرفانی نزد عرفاست. اما شیخ اشراق با نفی خارجیت وجود به‌عنوان حیث مشترک موجودات و نفی صریح امکان اتحاد دو موجود، مشخص نیست چگونه

این موارد می‌توان به نادرستی مبنای شیخ اشراق دربارهٔ نفی اتحاد پی برد. ملاًصدر را برای توجیه اتحاد نفس به عقل فعال با استفاده از مبنای وجودی خود و تحقق دو حیث وجودی در عقل فعال قایل می‌شود که یکی وجود فی‌نفسه عقل فعال و دیگری وجود «لانفسنا» از آن عقل می‌باشد؛ بدین ترتیب، با دفع اشکالات ابن‌سینا و شیخ اشراق به اثبات امکان اتحاد نفس با عقل فعال می‌پردازد (ملاًصدر، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۳۳۵).

نوری بودن معرفت عرفانی و نیازمندی تحقق آن به نور رائی و مرئی، شباهت فراوانی به همین مبنا از دیدگاه عارفان، به‌ویژه ابن‌عربی دارد. نوری بودن معرفت عرفانی، بدین‌سان در نزد صاحبان شهود، خواه از فلاسفه و خواه از عرفا، امری مسلم و یقینی است. اما تفسیر نور رائی و مرئی از نظر شیخ اشراق، با توصیفات عرفا از این دو نور متفاوت است؛ شیخ اشراق با اندراج فاعلیت در عارف برای شکل‌گیری معرفت عرفانی، نور رائی را شعاع نور تابانده‌شده بر مرئی می‌داند و نور مرئی را نوری در خودش برای حفظ قابلیت مشهود و مرئی بودن می‌شمرد؛ اما نزد ابن‌عربی و دیگر عارفان، امر تقریباً بعکس است؛ نور رائی یا عارف، به معنای آمادگی پذیرش معرفت عرفانی در قلب است که با مجاهده و سلوک و قطع تعلقات و شواغل مادی و حسی رخ می‌دهد؛ از این‌رو، هیچ‌یک از تلاش‌های عارف، به معنای نوعی فاعلیت وی یا قوای وی به تحقق معرفت عرفانی نیست؛ بلکه فاعلیت از آن سو، با تابش نور معروف یا مرئی بر قلب عارف صورت می‌گیرد. بنابراین از منظر عرفا نفس و مرتبهٔ قلبی آن برای شهود عوالم معنوی نیازمند انجام فعل یا پرتوافکنی بر حقایق غیبی نیست و فقط با زدودن موانع، انوار همیشگی تجلی در آن منعکس شده، جلوه‌گر می‌گردد. پس نور مرئی نزد عارفان تقریباً همان وضعیتی را دارد که نور رائی در نزد شیخ اشراق داشت؛ بدین ترتیب، نمی‌توان به یکسان بودن قول شیخ اشراق و رأی عرفا در این زمینه قایل شد و باید گفت که تأکید شیخ اشراق بر فاعلیت نفس در اضافهٔ اشراقیه، که دربارهٔ اشراق و پرتوافکنی آن مطرح می‌شود با بیان بسیاری از عرفا از جمله ابن‌عربی که نور نفس را فقط به تصفیة باطن و حصول استعداد برای درک عوالم فوق مادی تفسیر می‌کنند، به‌نوعی در تهاافت است. در مبنای ملاًصدر نیز نفس اتحاد میان عالم و معلوم خارجی که حاصل مجاهده و سلوک عملی و علمی است، نیازمند تلاشی دوباره از سوی نفس و اشراق و پرتوافکنی نیست. بنابراین مبنای شیخ اشراق در این زمینه با رأی عارفان و ملاًصدر متهاافت است. مزیتی نسبی که عرفا برای شهود و معرفت عرفانی در برابر شناخت‌های متعارف بشری ذکر می‌کنند، یکی همین وهبی بودن معرفت عرفانی است که معنای انفعالی بودن را دربر دارد: قوای عادی شناخت، با دخالت در

بی‌واسطه بودن معرفت عرفانی را با اشراق نور رانی بر مرئی، توضیح می‌دهد. اگر وجود در موجودات، جز مفهومی ذهنی چیز دیگری نیست، نمی‌توان نور رانی را به اتساع وجودی وی تا مرئی و مدرک تفسیر کرد و اگر اتحاد محال است نباید وجود یا ذات وسعت یافته در نور اشراق شده از سوی رانی و عارف، با وجود یا ذات مرئی یا معروف، متحد شود؛ ازاین‌رو، در مبنای شیخ اشراق، نوعی جدایی در میان ذوات و به بیانی روشن، نوعی خلأ پرنشده، وجود دارد که مانع از پذیرش بی‌واسطه بودن معرفت عرفانی مدنظر شیخ اشراق می‌شود. با تردید در بی‌واسطگی معرفت عرفانی در دیدگاه شیخ اشراق، درواقع کل مبنای وی فرو می‌ریزد؛ زیرا، همه تلاش وی در وضع این مبنا، به منظور توضیح بی‌واسطگی معرفت عرفانی صورت گرفته است. همچنین با پذیرش مبنای اصالت وجود روشن است که هرگونه بی‌واسطگی معرفت عرفانی باید در محور وجود و با آن صورت گیرد؛ ازاین‌رو، همواره در هر مباشرت و بی‌واسطگی باید نوعی اتصال و اتحاد وجودی برقرار شود. بدین ترتیب، با توجه به مبانی، یعنی با اثبات اصالت وجود و ابطال اصالت ماهیت، و لوازم آن مبانی در بحث جاری نیز می‌توان در مبنای شیخ اشراق خدشه کرد و به سود دیدگاه عرفا و مآصدرا داوری کرد.

منابع

ابن سینا و طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۲) شرح الإشارات و التنبیها، قم، دارالفکر.

سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، تصحیح محمد ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، صدرالدین (ملاصدرا)، (۱۰۱۴ق) الاسفار الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

شیرازی، قطب‌الدین، (۱۳۸۰) شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران – دانشگاه مک گیل.

یزدان‌پناه، سید یدا...، (۱۳۸۹) حکمت اشراق، قم، حوزه و دانشگاه و سمت.