

مبانی معرفت‌شناسی حکمت اشراق سهروردی

سیما سادات نوربخش*

چکیده

بررسی نظام معرفت‌شناسی شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) به عنوان مؤسس دومین حوزه اندیشه فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی، اهمیت ویژه‌ای دارد. معرفت‌شناسی او با بررسی تعارض‌های منطقی در نظام فلسفی مشاء صورت می‌گیرد. نظریه سهروردی در باب علم شامل دو جزء است: نخست، جزء سنت‌زدایی است که سهروردی در آن، به نظریه‌های مختلف علم، مخصوصاً علم به واسطه تعریف، ادراک حسی، مفاهیم اولی یا مقدم بر تجربه انتقاد می‌کند. او ابتدا ساختار «تعریف» ارسطویی را نقد کرده که این نقد، نخستین تلاش مهم برای نشان دادن تعارض ساختار ارسطویی و گام نخست در تدوین حکمت اشراق است. سهروردی محدودیت‌ها و نارسایی تعریف را در رسیدن به یقین نشان داده است. به نظر او نظریه‌های مطرح شده درباره علم، اگرچه ما را به جنبه‌ای از حقیقت رهنمون کرده و کاملاً نامعتبر نیستند، اما هیچ یک منتهی به یقین نشده و از امکان وقوع علم سخن نگفته‌اند. سهروردی نه تنها می‌کوشد ضابطه صوری متفاوت حاکم بر تعریف را نسبت به مشائیان ابداع کند، بلکه تلقی او از تعریف، جزء اساسی نظریه اشراقی وی از ساختار عقلانی علم است. این اختلاف اساسی مبین دیدگاه کاملاً متفاوت اصول منطقی و معرفت‌شناسانه در فلسفه است که بر اساس آن جزء دوم نظریه سهروردی شکل می‌گیرد، به طوری که در حکمت اشراق، برتری از آن شهود و بر مبنای نظریه مشاهده-اشراق است. و بر اساس «علم حضوری» تدوین می‌شود.

* دکترای فلسفه، عضو هیئت علمی موسسه آموزش عالی غیرانتفاعی صدرالمتألهین؛

simanoorbakhsh@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۱۹؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۹/۹]

واژگان کلیدی: سهروردی، معرفت، معرفت‌شناسی، تعریف، اشراق، مشاهده، خودآگاهی، علم حضوری.

نقد سهروردی به نظریه حدّ (تعریف)

برای مطالعه معرفت‌شناسی حکمت اشراق، نمی‌توان منطق اشراقی را نادیده گرفت. مهم‌ترین مسئله منطقی‌ای که پیامدهای معرفت‌شناسانه نیز دارد، نقد و ردّ نظریه حدّ ارسطو و حدّ تام ابن‌سیناست، زیرا تعریف، گام نخست و مهم در فرایند ساختار معرفت‌شناسی فلسفی است و نقش حیاتی در ساختار حکمت اشراق دارد. از حیث تاریخی، بحث از بسط فلسفه در دوره اسلامی، بدون شناخت جزئیات نظریه «تعریف» و اهمیت معرفت‌شناسانه آن، ناقص است. نظریه تعریف سهروردی، هم روش‌شناسانه بوده و هم پیشرفت‌صوری نسبت به نظریات پیشین دارد و به تنهایی و به طور کلی، شایسته جایگاهی در تاریخ منطق و فلسفه است (Ziai, 1990, p.122). زیرا مسئله «تعریف»، تا حدودی چپستی حکمت اشراق را برای ما تبیین می‌کند.

انتقاد سهروردی از نظریه ارسطو با این سخن آغاز می‌شود که به‌دست آوردن حد، غیرممکن است و ارسطو نیز بر این دشواری اعتراف کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۱). بنابراین سهروردی تعارض نظام مشائی را با تضعیف اساس ساختار فلسفی ارسطویی خاطر نشان می‌کند. عبارتی مشهور از ارسطو در *آنالوطیکای دوم* جایگاه تعریف را بیان کرده که بر اساس آن «تعریف» گام نخست در علم و مقدمه‌های برهان است (Aristotle, *Posterior Analytics*, 2.3.90b1-24). بنا بر نظر مشائیان، اگر از ذات یا ماهیت شیء، تعریفی به‌دست آید یا تدوین گردد، ممکن است به معرفت علمی نایل شویم. به نظر سهروردی نیز شیوه کسب تعریف، گام نخست فلسفی در کسب معرفت است. سهروردی برای تبیین کیفیت تدوین «تعریف» می‌گوید موجودات، ساده و بسیط نیستند. لذا باید شیء را به اجزاء که اعم از صفات ذاتی و غیرذاتی، مانند لوازم، اعراض و غیره است، تعریف نماییم. حال باید بدانیم آیا این اجزاء برای ما معلوم‌اند؟ و اگر معلوم نیستند چگونه معلوم می‌شوند؟

بنابراین تعریف شیء به این مطلب بستگی دارد که به طور پیشینی از چه عناصر شناخته شده‌ای تشکیل شده است. به گزارش سهروردی، مشائیان درباره تعریف می‌گویند: «قول مؤلف دالّ علی ذات (ماهیه) الشیء» یعنی گزاره‌ای ترکیبی یا تألیفی که بر چپستی شیء دلالت دارد و یا «قول، ترکیبی از اجناس و فصول است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۱ به بعد).

نزد مشائیان، ذاتیات باید معلوم‌تر از معرفت باشند، سهروردی نیز می‌پذیرد که شیء باید به چیزی آشکارتر یا ظاهرتر از خود و چیزی که پیش‌تر معلوم شده تعریف شود و برای تعریف تمام یا برخی از احاد آن یا اجتماع شیء باید مشخص شود (همان، ص ۱۸-۱۹). اما به نظر او، ذاتیات هم مانند خود شیء، نامعلوم‌اند.

به نظر سهروردی، حد ناقص تنها نوعی اشاره است و فقط دلالت التزامی بر ذات می‌کند که این نوع دلالت معتبر نیست و کاربرد در علم یا برهان ندارد در حالی که غرض حقیقی از حد، تصور «کنه» شیء چنان که آن شیء هست، بوده و با این توصیف، ضرورتاً تمییز هم به دنبال آن می‌آید (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۱۱۴). و حد تام نیز دلالت تضمینی بر ذات شیء می‌کند نه دلالت مطابقه و این نیز چیزی بر شناخت ما از تصور اشیاء نمی‌افزاید، در حالی که آنچه تمام ذاتیات را ترکیب می‌کند، ارزش حقیقی دارد نه تعریف دیگر.

به عبارت دیگر، سهروردی در بخشی از ضابط هفتم حکمه/لاشراقی با عنوان «قاعده اشراقیه فی هدم قاعده المشائین فی التعریفات» ضمن بیان قاعده «تعریف» مشائی با آن‌ها این گونه مخالفت می‌کند که مطابق نظر مشائیان باید برای تعریف، ذاتی عام و خاص یا به تعبیر دیگر جنس و فصل مشخص شود. اما سهروردی از دو دیدگاه متفاوت با این نظر مشائی مخالفت می‌کند: اولاً پس از قائل شدن به این که مجهول، تنها از طریق معلوم حاصل می‌شود و این که معلوم، معلوم فطری است با قاعده تعریف آن‌ها مخالفت می‌کند، زیرا فصل درست به اندازه شیء تعریف شده مجهول بوده و مقدم‌تر از آن نیست بنابراین نباید در ترکیب قاعده‌ای که ظاهراً برای تعریف شیء است، به کار رود. ثانیاً او در بخش دیگری از آثارش، به قول مشائی که از جنبه دیگری به انتقاد او درباره استقراء مربوط می‌شود، می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۹۹-۵۰۸؛ ۱۳۸۰، پ، ص ۵). برای معرفت یقینی شیء، باید اجتماع همه ذاتیات معلوم باشد به گونه‌ای که اجناس متعدد و فصل شیء و به طور کلی همه صفات آن باید در یک قول به گونه‌ای که حاکی از وحدت ذات باشد، ترکیب شوند. این اجتماع تنها با فرایند شمارش جداگانه فصول شیء به دست نمی‌آید (سهروردی، ۱۳۸۰، ب، ص ۲۱)؛ به عبارت دیگر، برای شناخت شیء توسط ذاتیات آن، باید بتوان به طور تک‌تک و مجموع، آن‌ها را شمرد و این هنگامی میسر است که مجموع ذاتیات معلوم باشند. سهروردی برای اولین بار و به روشنی می‌گوید با روش شمارش، دستیابی به ذاتیات میسر نیست. زیرا ممکن است شیء معرف، صفات غیرظاهر بسیار و ذاتیات نامحدود داشته باشد و ممکن نیست عناصر مجموعه به طور جداگانه قابل تمایز از خود مجموعه باشند. همچنین اگرچه علم به این مجموعه مستلزم علم به عناصر است اما ممکن نیست درباره چستی خود این مجموعه با علم به عناصر به طور جداگانه آگاه شویم. تأکید سهروردی فقط بر این است که «جمع ذاتیات شیء، تعریفی معتبر از آن به دست نمی‌دهد». به نظر سهروردی بر خلاف مشائیان انسان نمی‌تواند مطلقاً جوهر را تعریف کند. همچنین نمی‌تواند به طور جداگانه تمام ذاتیات شیء را برشمرد تا بتواند آن را تعریف کند. این ناتوانی مبین این معناست که او قادر نیست بدون مبانی اشراقی پیشینی چیزی را برای معرفت معلوم کند (Ziai, 1990, p.101).

این سخن سهروردی که ذاتیات فقط هنگامی معلوم می‌شوند که شیء معلوم باشد، اساس انتقاد او از نظریه مشائی و به عنوان انگیزه‌ای برای تدوین نظریه او در این باره عمل می‌کند. سهروردی می‌گوید: «ما تنها تعاریف را توسط اموری که مختص به اجتماع (یعنی کل بنیادی) شیء است، دست می‌آوریم. نیز به عنوان نمونه اگر برخی مثلاً در اجزاء جسم که مشائیان آن را مرکب از صورت و هیولی می‌دانند تردید کنند

و یا منکر این اجزاء شوند و جسم را همان مقدار ثابت بدانند، این اجزاء مفهوم جسم نخواهند بود. زیرا جسم بدون این‌ها نیز قابل تعقل است، در حالی که ذاتی، منفک از حقیقت شیء نمی‌شود. همچنین اگر برای آب و هوا، اجزاء غیر محسوس، مثل هیولی و صورت ثابت کنند که برخی منکر آن هستند، این اجزاء در فهم منکران مدخلیتی ندارد. لذا وقتی کیفیت شناخت ما از اجسام محسوس و اثبات اجزاء آن مشکل است چگونه می‌توانیم به کنه جواهر نامحسوس، مانند عقول و نفوس نائل شویم؟ بنابراین او در پایان انتقاد خود می‌گوید: «تعیین حد و تعریف درست و کامل چنانچه مشائیان به آن ملتزم شده‌اند، برای انسان غیرممکن است».^۲ همچنین خود مشائیان به خاطر مشکل یاب بودن ذاتیات شیء، در موارد بسیاری از تعریف حدی به تعریف رسمی عدول کرده‌اند (همان، ص ۲۱-۲۲؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۸-۵۹).

نظریه اشراقی «تعریف»

نظریه سهروردی از نظر صوری، اصلاح نظریه فیلسوفان پیش از خود است. قول مفصل و دقیق‌تر او درباره حد تام یا ناقص تحلیل روشنی از مسئله حد است. نیز پاسخ به مسائلی است که با قول مشائنی مقابله می‌کند.

سهروردی در حکمه/اشراقی (قسم اول، مقاله اول، ضابط هفتم) در بخشی با عنوان «فی التعریف و شرایطه» به این مسئله فقط به عنوان بخشی از مباحث الفاظ پرداخته است. او در قسمت نخست این بخش از شرایط تعریف شیء بحث کرده و می‌گوید: برای تعریف شیء باید همه آحاد یا برخی آحاد یا اجتماع شیء (که بر مجموعه کامل اصلی نامتمایز نیز دلالت دارد) معلوم گردد.

سهروردی می‌گوید به روش متفاوتی از ترتیب جنس و فصل نسبت به مشائیان، قائل بوده و آن را در کتب دیگر خود مانند التلویجات و المشارع و المطارحات مطرح کرده است که اجناس متعدد و فصل شیء و به طور کلی همه صفات آن باید در یک قول به گونه‌ای که حاکی از وحدت ذات باشد، ترکیب شوند. سهروردی سعی دارد ارتباط میان شیء واحد و ذاتیات متعدد آن را، که یک ارتباط اساسی و انفکاک ناپذیر بوده، بررسی کند. او می‌گوید فرض کنیم که شیء ذاتی خاص داشته و این ذاتی یا با آن شیء یا با شیء دیگر معلوم می‌گردد و یا اصلاً معلوم نمی‌گردد که البته احتمال سوم شایسته بررسی نیست. شیء وقتی که محسوس است، معلوم است و هنگامی که توسط ادراک حسی معلوم می‌گردد، ذاتیات آن معلوم می‌شوند. از این رو، به طور آشکار ادراک حسی بسیار اهمیت می‌یابد، زیرا باید هنگام ادراک برای «مُدْرک»، ادراک یگانه‌ای از «مُدْرک» فراهم کند. چنین ادراکی یکی از اجزاء نظریه ادراک اشراقی در اندیشه سهروردی است (Ziai, 1990, p.120-121). انسان فقط توسط امور محسوس یا ظاهر و یا از طریق دیگری غیر از «قول» در تعریف مشائی می‌تواند به تعریف دست یابد. یعنی فقط هنگامی که شیء کاملاً با اجتماع [خصوصیات ظاهر و محسوس خود] به عنوان یک کل سامانمند متعین شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۱).

سهروردی در نظر بدیع خود، اصرار می‌کند که تمام مقومات شیء باید در قول جمع شوند، الزامی که در

قول مشائی مشخص نشده است.^۳ و نیز، تعریف باید ترکیبی از اجناس و فصول متعدد باشد.^۴ از نظر اشراقی، اشیاء به خودی خود به علت محال بودن شمارش مجزای همه ذاتیات، قابل تعریف نیستند و باید اساس دیگری برای معرفت یافت.

به نظر سهروردی فقط با معرفت‌شناسی اشراقی به شیء، که مبتنی است بر «مشاهده» شیء چنان که هست، می‌توان ذاتیات آن را بر شمرد. سهروردی از این براهین نتیجه می‌گیرد که مقومات شیء در خارج و در ذهن جدای از شیء نیستند. لذا تا زمانی که حد، مستلزم جدایی مقومات شیء به اجناس و فصول است، به دست نمی‌آید و تنها شیء را به گونه‌ای که دیده می‌شود، توصیف می‌کند آن هم پس از این که واقعیت آن معلوم گردید. به نظر سهروردی، اجتماع مقومات به مثابه افزوده‌های او به روش تعریف مشائی است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۸۷، ۶۱۳). و می‌گوید: «حکمت اشراق، طریق کاملاً جدای از حکمت مشاء نیست.»

دو شرط اساسی برای تعریف وجود دارد: (۱) معرف باید ظاهرتر از معرف باشد؛ (۲) معرف باید قبل از معرف باشد. مطابق نظر سهروردی، علم فطری، معلومی مقدم‌تر و به حسب ضرورت، ظاهرتر است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۸). شناخت فطری بخشی از خودآگاهی انسان است. به نظر می‌رسد تعریف معتبر، باید نهایتاً به نوع ادراک و تصویری وابسته باشد که به طور منظم و فقط از طریق تصور فطری فاعل شناسا، پیش از بررسی آن، توسط شهود، معین شده باشد.

سهروردی در این دیدگاه به طور مختصر به بررسی برهانی پرداخته که باید به عنوان جزء اصلی شناخت او لحاظ شود، و می‌گوید نفس، مبدأ تصور انسان است. چون نفس نزدیک‌ترین شیء به انسان است، پس از طریق اوست که ممکن است کسی ذات انسان و نهایتاً ذات اشیاء را درک کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۰-۱۴). سپس براساس خودآگاهی فاعل، علوم حقیقی با برهان تدوین می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۰-۴۶). سهروردی برتری روش ویژه حصول ذات اشیاء را که مبتنی بر شهود اولیه فاعل شناسایی است، در نفس نشان داده که اصل ساختار تعاریف است. این «تعاریف» در ساختارهای مبسوط براهین دیگر به کار می‌روند.

او می‌گوید مشائیان معتقدند که مجهول تنها در ارتباط با معلوم، ممکن است مشخص و هویدا گردد. و این اساس معرفت نزد مشائیان است. هنگامی که آن‌ها چیزی را به حسب ذاتیات آن تعریف می‌کنند، تصدیق می‌کنند که ذاتی، معلوم‌تر از آن چیزی است که آن‌ها قصد تعریف آن را دارند. به نظر سهروردی، ذاتیات شیء در آغاز همانند خود شیء، مجهول است. او قصد دارد ارتباط میان شیء واحد و ذاتیات متعدد آن را که یک ارتباط اساسی و انفکاک‌ناپذیر بوده، بررسی کند.

بنابراین اینجا نظریه ویژه‌ای از ادراک و وجود هست که قصد دارد شناخت مجموع شیء را چنان که هست، تبیین کند. یعنی انتقاد سهروردی از «قول» مشائیان حاکی از تفاوت دیدگاه نسبت به وجود نیز هست؛ یعنی تفکیک میان ذات شیء و صفات آن، قابل تصور نیست. به سخنی دیگر، ذات و صفات، چنان که در عالم خارج دیده می‌شوند، یکی هستند. بنابراین اگر فاعل، تنها جنبه صوری راه بدون عوامل ذهنی تجربی که به طور شهودی معلوم‌اند لحاظ کند، تعریف حقیقی به دست نیامده و بدون نتیجه خواهد ماند.

برای نمونه به نظر سهروردی، حد ارسطویی «حیوان ناطق» که برای «انسان» به کار رفته تنها یک تعریف روشن و تکرار واضح است. او با دیدگاه مشائیان در تعریف انسان مخالفت می‌کند. مطابق نظریه اشراقی، ذات انسان که ذیل حقیقت «انسان» است، فقط در فاعل، قابل وصول است. فعل «وصول»، معادل با آگاهی و یا فاعل است. نفس، مبدأ شیء بوده و با تصور انسانیت، محقق می‌شود و در واقع نزدیک‌ترین شیء به انسان است. بنابراین ممکن است که توسط نفس، نخست ذات انسان و سرانجام همه اشیاء درک شوند و بعد بر اساس خودشناسی فاعل، شناخت حقیقی مبتنی بر روش برهان، تدوین شود (همان). به نظر او برای معلوم کردن تصور انسان طریق دیگری وجود دارد که پیش از همه بر شناخت شخصی ذات «خود» [= فاعل شناسا] مبتنی است. فاعل به حسب نتیجه مسلم بعدی و به دلیل «خودشناسی» می‌تواند تصور «انسان» را درک کند. به نظر او این معرفت هرگز از قواعد مدون تعاریف به دست نمی‌آید. به نظر سهروردی، انسان برای شناخت یک شیء به تحلیل آن نمی‌پردازد بلکه با درک شهودی از واقعیت کلی و سپس تحلیل شهودی آن، به شناخت نائل می‌گردد. یعنی حکمت اشراق مبتنی بر مشاهدات و تجربیات عرفانی از کل واقعیت است نه فقط تعریف اشیاء متعدد در واقعیت (Ziai, 1990, p.130).

بنابراین می‌توان نظریه تعریف سهروردی را به دو بخش مکمل یکدیگر تقسیم کرد: (۱) بخش صوری (۲) بخش روان‌شناختی یا تجربی. بخش صوری شامل نقد نظریه مشائیان است و او می‌کوشد آن را از دیدگاه خود مشائیان اصلاح کند. بخش روان‌شناختی یا تجربی مشتمل بر عوامل متعدد است. در واقع در نظریه ارسطو، تقدم و وضوح، دو ویژگی مهم است که تعریف توسط آن‌ها به دست می‌آید (Aristotle, 1969, vol.4, 144a23-142b) و ما به آنچه مقدم‌ترین و واضح‌ترین است سوق می‌یابیم. نیز سخن سهروردی ناظر به شرح اجزاء افلاطونی تعریف است و مستلزم این است که برای تعریف باید مُثُل را بشناسیم و یا معرفت به آن‌ها را توسط مشاهده- اشراق به دست آوریم. لذا نظریه او اساساً مبتنی بر ادراک مستقیم شیء واقعی و مقدم در وجود است. در حکمت سهروردی، این شیء «نور» نامیده شده که اصل اساسی حکمت اشراق و مبنای خودآگاهی انسان است. نور به خودی خود روشن است. برای شناخت آن، باید آن را چنانچه هست دید یا تجربه کرد (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۶). براساس نظریه سهروردی، نور ظاهرترین شیء بوده و بی‌واسطه معلوم است و بی‌نیاز از تعریف است. ربط میان «ظهور» و شناخت، جزء اصلی حکمت اشراق است و این پرسش که چه چیزی مقدم‌ترین و معلوم‌ترین است؟ به خود و خودآگاهی مرتبط می‌گردد.

این حکمت از طریق اشراق حاصل شده و گاه با منطق حفظ می‌شود. بنابراین در این دیدگاه شهود و الهام و کشف امور مقدم بر تحقیقات منطقی معلوم هستند و به عنوان اساس هر معرفت، عمل می‌کنند و نخستین گام در ساختار علم صحیح محسوب می‌شوند. (Ziai, 1990, p.44)

تقسیم معرفتی تصور و تصدیق نزد سهروردی

سهروردی در نخستین بند *تلویحات* بررسی منطق را با تقسیم مشهور علم به تصور و تصدیق شروع

کرده و می‌گوید: تصور، حصول صورت شیء در عقل است و تصدیق، حکم بر تصورات، به نفی یا به اثبات است. این تقسیم با آنچه ابن سینا در *شفاء* (المدخل، فصل سوم و چهارم) مطرح کرده منطبق است. او تقسیم علم به بدیهی یا اولی و نظری یا مکتسب را که تقسیم متداول مشائی از تصور و تصدیق است نپذیرفته و تقسیم فطری و غیرفطری را جایگزین آن می‌کند (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۱-۲). به نظر سهروردی، علم یا فطری است یا غیرفطری (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۳). برای آنکه کسی به چیزی علم پیدا کند، باید به چیزی اتکا کند که از قبل برای او معلوم بوده است و این فرایند محال است که تا بی‌نهایت ادامه یابد. بنابراین کسب دانش لااقل به طور ناقص، مستلزم داشتن علمی قبلی درباره چیزی است که شخص در پی دانستن آن است، که همان علم فطری است. به نظر می‌رسد پیشنهاد سهروردی این باشد که اگر قرار است ادراک حسی و حتی تعاریف امکان‌پذیر باشد، مفاهیم فطری شرطی لازم است. به عبارت دیگر، اگر علم توسط ادراک حسی نباید به توالی نامحدود منجر شود که در آن هر یک از اشیاء، دیگری را معلوم سازد، پس مفاهیم فطری باید وجود داشته باشند (Aminrazavi, 1997, p.99-100). به نظر سهروردی، فطریات به عنوان پایه‌های معرفت عمل می‌کنند. این دیدگاه اصلی در بازسازی اشراقی حکمت است (Ziai, 1990, p.64). یعنی در شناخت، باید بر معرفت، چیزی مقدم گردد. و علم فطری، معلومی مقدم‌تر و به حسب ضرورت، ظاهرتر نیز هست (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۸). و شناخت فطری بخشی از خودآگاهی انسان است (Ziai, 1990, p.117). و اموری که به طور فطری قابل‌دانستن هستند به عنوان اساس «مشاهده» مخصوص به طریقی به کار می‌روند که اشیاء واقعاً معلوم می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۸-۱۹). و این از یک سو به عنوان اصل منطقی برای ارزش‌سوری علم عمل می‌کند، و از سوی دیگر به عنوان اصول معرفت‌شناسانه یقین علمی محسوب می‌شود (Ziai, 1990, p.137-138). او منطق را ابزار علم غیرفطری می‌داند. و در این تقسیم به سبک خود پاسخی معرفت‌شناسانه به این پرسش‌ها می‌دهد که «دانش چگونه حاصل می‌شود؟» و «نخستین گام در فرایند کسب علم چیست؟» سهروردی فرایند حصول علم اکتسابی در ذهن را «تفکر یا فکر» می‌نامد (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۱-۲). تمایز میان علم حاصل از طریق «فکر» و علم حاصل از «امر آخر» مهم‌ترین پرسش‌های روش‌شناسی در حکمت اشراق است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۰).

به نظر سهروردی روش مشائیان برای نیل به یقین در علم کافی نیست. او مدعی است که این علم انطباق حقیقی و گسترده‌تری میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی به عنوان ارتباط میان آن دو در «من» فاعل شناسا دارد. این نظر اشراقی مستلزم آن است که در علم حضوری، تصدیق، فرع بر تصور است. به نظر سهروردی (Ziai, 1990, p.139) علم اشراقی نوعی علم است که متکی به تصور یا حالتی از خویش‌شناسی است و تصور و تصدیق در آن به طور هم‌زمان روی می‌دهد.

إبصار

نظریه ابصار چنان‌که سهروردی در الهیات حکمه/اشراق شرح داده، مربوط به نظریه عمومی معرفت

است. مبنای فلسفی نظریه ابصار سهروردی از مهم‌ترین اصول حکمت اشراقی است که برای مشاهده اشراقی نیز به کار می‌رود (Ibid, p.158). فرایند دو سویه مشاهده- اشراق در همه مراتب واقعیت عمل می‌کند. در انسان با ادراک حسی ظاهری، یعنی ابصار شروع می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴). سهروردی بصر را میان حواس ظاهری، شریف‌ترین حس می‌داند (همان، ص ۲۰۳). او دربارهٔ رویت و ابصار بیشتر تأمل کرده است. نظریه سهروردی دربارهٔ ابصار، موجب شد که به طبیعیات از منظر مابعدالطبیعه نگاه شود. ابصار ظاهری «مشاهده به حس ظاهر» نامیده می‌شود. سهروردی اقوالی را که دربارهٔ ابصار بیان شده‌اند نمی‌پذیرد - مانند: انطباق صورت مرئی در چشم، و خروج شیئی از چشم (همان، ص ۱۳۴)، جسمانی بودن شعاع (همان، ص ۹۷) و رنگ داشتن آن (همان، ص ۹۸)، نیز این که «ابصار به تنهایی رخ داده زیرا شعاع در چشم باقی می‌ماند و با اشیاء قابل‌رؤیت برخورد می‌کند» (همان، ص ۹۹) و همچنین با این سخن ارسطو هم که رؤیت یعنی قرار گرفتن صورت شیء در «رطوبت جلیدیه» مخالف است (همان، ص ۱۰۰؛ سهروردی، ۱۳۸۰، پ، ص ۲۹).

نزد سهروردی، ابصار و مشاهده، ضمیمه جسمانی نداشته و نیازی به رابطه مادی میان مبصر و مبصر نیست. او می‌گوید ابصار و مشاهده پیش از تفکر و عام تر از آن است. به این علت، شمارش صفات ذاتی مربوط به اجناس و فصول و نیز ساختار قیاس و استقراء نیازمند زمان است. اما مشاهده در «آن» و «لحظه» اشراق رخ می‌دهد. بر این اساس می‌توان پی برد که چرا تمثیل «نور» در حکمت اشراقی تا این اندازه مهم است. فاعل شناسایی - «من خودآگاه مستنیر» - و شیء، دارای خصوصیت ظهورند که با درجات شدت نور سنجیده می‌شوند. و بدون «نور» مشاهده ممکن نیست. لذا نور بیرونی و نور ظاهر برای ابصار و نور مجرد برای مشاهده ضروری هستند (Ziai, 1990, p.159). ابصار فقط هنگامی رخ می‌دهد که مستنیر مقابل چشم سالم حاضر باشد و به وسیله آن اشراق حضوری برای نفس واقع می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴، ۱۵۰؛ ۱۳۸۵؛ همان، ج ۱: المشارع و المطارحات، ص ۴۸۶). به عبارت دیگر، بصر یا باصر هنگامی که قدرت دیدن دارد، مبصر را زمانی که مستنیر، توسط خورشید روشن شده، می‌بیند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴).

بنابراین برای تکمیل عمل ابصار نیاز به شرایط زیر است: (۱) حضور نور مناسب با انتشار نور از نورالانوار؛ (۲) فقدان هر مانع یا حجاب میان مدرک و مدرک؛ (۳) اشراق مدرک بر هیئت مدرک. هنگامی که مدرک دیده می‌شود، مدرک در دو طریق مشاهده و اشراق عمل می‌کند. بنابراین مشاهده- اشراق هنگامی صورت می‌گیرد که مانعی میان مدرک و مدرک نیست.

به طور خلاصه، یکی از اصول حکمت اشراق این است که قوانین حاکم بر بینایی و ابصار مبتنی بر قانون نور، عمل مشاهده و اشراق است. بنابراین در حکمت اشراق، نور، اشراق، بینایی، مشاهده، اعمال خلاق، ممکن می‌گردد و توسط نوری که از نورالانوار نشئت گرفته، تبیین می‌شوند. واگرچه در ابصار مقابله با بینایی شرط است اما در باصر نور اسپهبد نیز شرط است (همان، ص ۲۱۳). و اشراق بر ابصار بی‌نیاز از صورت است (همان، ص ۲۱۵).

ارسطو در شهود خلسه‌گونه سهروردی

در نوشته‌های سهروردی، حکمت اشراق، با *التلویحات اللوحیه و العرشیه* آغاز می‌شود، مخصوصاً در قسمتی که سهروردی از شهود خلسه‌گونه‌ای یاد کرده که در آن معلم اول را دیده است. این طرح تمثیلی به سهروردی اجازه داد تا نتایج فلسفی بسیار مهمی بگیرد. در این شهود ارسطو، ثناگوی افلاطون است و به سهروردی می‌گوید مشائیان مسلمان نتوانستند به حکمت صوفیانی مانند بایزید بسطامی و سهل ابن عبد الله تستری نائل شوند. آن صوفیان از حکمت بحثی فرا رفته و به تجربه باطنی اتکا کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ص ۷۴). به گزارش سهروردی، حقایق مأخوذ از این طریق، حاصل شهودی ویژه است (همان، ص ۵۸). بنابراین، انتقاد نخست از حکمت مشاء از طریق فردی که قدرت نفوذ کمتری نسبت به ارسطو ندارد، مطرح شده است. او به سهروردی می‌گوید معرفت حقیقی مبتنی بر خودشناسی است و توسط «معرفت اشراقی و حضوری» به دست می‌آید. در این مشاهده که توأم با استغراق لذت است، برق و نور درخشنده، مراحل واسطه تجربه باطنی اشراقی را تعیین می‌کند.^۶

چنانچه سهروردی نقل می‌کند، این حکایت زمانی اتفاق می‌افتد که او اشتغال شدید و فکر و ریاضت بسیاری نسبت به دشواری مسئله علم یافته است. او در شبی در خلسه‌ای امام حکمت، معلم اول، را مشاهده می‌کند و در آن حالت از دشواری این مسئله به او شکایت می‌برد. او درباره مسائل علم پرسیده، اعم از این که علم چیست؟ چگونه به دست می‌آید؟ شامل چه چیزی می‌شود؟ چگونه تصدیق می‌شود؟ ساختار علم چیست و چگونه تشخیص داده می‌شود؟

پاسخ ارسطو این است که «به خود بازگرد» (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ص ۷۰: «ارجع الی نفسک»). یعنی راه حل مسئله، شناخت نفس فاعل شناسا یا هویت اوست. از این رو، خودشناسی جزء اصلی نظریه اشراقی معرفت است. معرفت، ادراک ذات و قائم به ذات است، زیرا انسان توسط ذات خود/ز ذات خود آگاه است (همانجا).^۷ «من» بودن و مفهوم «من» یا ذات، پایه‌های معرفت‌اند.

ارسطو می‌گوید تو خویش را درک می‌کنی، پس این ادراک یا به وسیله ذات توست یا به وسیله غیر آن است، که در این صورت دارای قوه دیگری می‌شوی یا ذات تو خویش را درک می‌کند که سؤال مجدداً تکرار می‌شود. و هنگامی که خود را به خود ادراک کردی اثری در تو ایجاد می‌شود و تو مدرک ذات خویش هستی که آن مانع شرکت است، در نتیجه این ادراک توسط صورت نیست. و از آنجا که علم تو به ذات به قوه‌ای غیر از ذات نیست و تو می‌دانی که تو مدرک خود هستی نه غیر تو و این به واسطه اثر مطابق یا غیرمطابق واقع نمی‌شود، پس ذات تو عقل و عاقل و معقول است (همان، ص ۷۰-۷۱). و در ادامه معلم اول می‌گوید تعقل، حضور شیء برای ذات مجرد از ماده است و یا می‌توان گفت عدم غیبت از آن است که این معنا اتم بوده و شامل ادراک شیء برای خویش و برای غیر خویش می‌شود و شیء به اندازه تجردش، ذاتش را ادراک می‌کند. و آنچه از شخص غائب است هنگامی که عین آن برای او حضور ندارد، صورتش را حاضر می‌کند (همان، ص ۷۲). بنابراین ادراک ذات به واسطه صورت نیست و از این رو، خودشناسی جزء اساسی نظریه اشراقی علم است. و علم به عنوان ادراک نفس ذاتی بوده و قائم به خود

است، زیرا فرد با ذات، خود/ز ذاتش آگاه است (همان، ص ۷۰). و فلاسفه و حکماء بر حق به «علم حضوری تجردی اتصالی شهودی» نائل شده‌اند (همان، ص ۷۴، ۱۲۱). نزد سهروردی این علم، به عنوان اساس علم حصولی در ساختار فلسفی عمل می‌کند (Ziai, 1990, p. 147).

معرفت‌شناسی اشراقی

گسترده‌ترین تأثیر حکمت سهروردی، در حوزه معرفت‌شناسی است. «طریق مشائی» و زبان معمولی قاصر است که ماهیت «تجربه»‌ای را که اساس معرفت‌شناسی اشراقی است، بیان کند (Ibid, p.29). مبنای اشراقی و شناخت شیء برای به‌دست آوردن تجربه باطنی از آن، به منزله شهود اولیه و تعیین‌کننده شیء است. معرفت تجربی به شیء، فقط پس از درک شهود کامل و بی‌واسطه آن، ایجاد می‌شود.

حکمت اشراق، به گونه‌ای که در نوشته‌های سهروردی توصیف شده در سه مرحله، از معرفت، پرسش کرده، و در مرحله چهارم شرح تجربه را دنبال می‌کند. در مرحله نخست، با عمل مقدماتی، نقش فیلسوف مشخص می‌شود. او برای مهیا کردن کسب «تجربه»، باید «[تعلق به] دنیا را رها کند». مرحله دوم، اشراق است که طی آن، فیلسوف «نور الهی» را شهود می‌کند. مرحله سوم یا مرحله تفسیر، حصول علم نامحدود یعنی علم اشراقی است. مرحله چهارم و آخرین مرحله، گردآوری مدارک یا صورت مکتوب تجربیات باطنی است. مراحل سوم و چهارم، اجزاء حکمت اشراق‌اند.

مرحله اول با اعمالی مثل چهل روز خلوت، پرهیز از خوردن گوشت و آمادگی برای الهام و «مکاشفه» شروع می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۸). این اعمال با آن که کاملاً منطبق با آداب و رسوم متداول در تصوف نیستند، اما بدون تأثر از آن‌ها هم نیستند. به نظر سهروردی، بارقه‌ای الهی در فیلسوف هست که قوای شهودی اوست و در مرحله اول با انجام آن اعمال، قادر می‌گردد که توسط «مشاهده» و «مکاشفه» حقیقت وجود خود را پذیرفته و بر حقیقت شهود خویش اذعان کند. مرحله نخست شامل سه بخش است: (۱) فعل (۲) مقام مواجهه (هر کس شهودی دارد و در او بارقه‌ای الهی هست). (۳) مشاهده.

مرحله نخست به مرحله دوم منجر می‌شود و به واسطه آن، نور الهی به انسان می‌پیوندد. این نور به شکل «انوار سانحه» بوده و توسط آن معرفتی که اساس علوم حقیقی است، به‌دست می‌آید. مرحله سوم، تدوین علم صحیح است. فیلسوف در این مرحله، تحلیل قیاسی را به‌کار برده و تجربه را آزمایش می‌کند. نظام استدلال، همان برهان ارسطویی در *آنالوطیکای دوم* است («علوم الحقیقه لایستعمل فیها الا البرهان»: سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۰) همان یقین حاصل از سیر داده‌های حسی (مشاهده) به مرحله برهان مبتنی بر دلیل، که مبنای معرفت علمی بحثی است، هنگامی حاکم می‌شود که داده‌های شهودی که حکمت اشراق بر آن استوار است، مبرهن شود. این امر از رهگذر فرایندی تحلیلی به انجام می‌رسد که هدفش مبرهن ساختن تجربه و تأسیس نظامی است که در آن تجربه حتی پس از آن که پایان یافت، معتبر دانسته شود (Ziai, 2001, p.450).

علم اشراقی، در مقایسه با علم در فلسفه مشائی که حاصل تصور و تصدیق است، غیرحلمی است یعنی

ابتدا به تصور و تصدیق نیاز نداشته بلکه بی‌واسطه است. این علم مبتنی بر اضافه اشراقی است که در ورای زمان بوده و در «آن» رخ می‌دهد و حاضر میان متعلق شناسایی و فاعل شناسایی است و به نظر سهروردی معتبرترین نوع علم است. لذا حال فاعل شناسا یکی از عوامل تعیین حصول علم است. در این بخش یکی از مهم‌ترین اظهارات سهروردی مطرح شده است (Ziai, 1990, p.141142). بنابراین علم اشراقی، وابسته به تجربه «حضور شیء» است. فاعل شناسا هنگامی که با متعلق شناسایی مرتبط می‌گردد، ذات آن را به خاطر ظهورش درک می‌کند. در واقع این علم طریق شهودی ادراک بوده و وابسته به اضافه اشراقی میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی است. نیز این طریق ادراک، مستلزم درک بی‌واسطه از ذات شیء است. کلیت این علم از طریق «حضور صورت» بوده که در ذات نفس است. علم انسان از طریق اتحاد «حضور» ذات آن‌ها با اشراق نفس روی می‌دهد.^۸ بر اساس معرفت‌شناسی اشراقی، حصول علم مبتنی است بر عدم حجاب میان ادراک‌کننده و ادراک‌شونده، تا از این رو برای یکدیگر حضور و ظهور داشته باشد. و تنها در این هنگام است که ادراک‌کننده قادر به درک ذات شیء می‌گردد (Ziai, 1990, p.5).

شهود

سهروردی در مقدمه حکمة‌الاشراق از روشی سخن می‌گوید که بر اساس آن ساختار معرفت اشراقی را به دست آورده است. او می‌گوید: «حکمت اشراق را از طریق تفکر به دست نیآوردم، بلکه توسط امر دیگری کسب کردم، و سپس به دنبال اثبات آن رفتم» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱). چنان‌که او و شارحان آثار او مانند شهرزوری (قرن هفتم)، قطب‌الدین شیرازی (قرن هشتم) و هروی (قرن یازدهم) می‌گویند، روش متمایز از طریق تفکر، «کشف و شهود» با طریقه ذوقی و یا «الهام» است. (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۵، ص ۱۶؛ هروی، ۱۳۶۳، ص ۶). سهروردی معرفت‌شناسی این نوع مشاهده را با تفصیل بسیاری بیان کرده است. نظریه معرفتی‌ای که سهروردی آن را بازسازی کرد، شامل احکام حدسی، همانند نظریه فهم سریع نزد ارسطو است و از فرایند دوگانه مشاهده و اشراق ترکیب شده، زیرا هر دو به اساس ساختار علم صحیح می‌پردازند. نیز این‌ها روش علوم را تدوین می‌کنند که در واقع زیربنای مفهوم معرفت مبتنی بر حضور نزد سهروردی است. سهروردی شهود را به عنوان فعل عقل بالملکه و خرد قدسی مشخص می‌کند. او مهم‌ترین فعل شهود را استعداد فاعل در نظر گرفته که بیشترین مطالب قابل فهم را در کوتاه‌ترین زمان و بدون معلم درک می‌کند. در چنین حالتی، شهود به درک «حد وسط» قیاس نائل شده که به منزله درک مستقیم (بدون مصداق زمانمند) از تعریف ذاتیات شیء است (Ziai, 1990, p.155). تجربه باطنی منتهی به معرفت با تفکر به دست نمی‌آید، بلکه در گستره‌ای ویژه با نام «عالم مثال» ظهور می‌یابد. تجربه فیلسوف در این عالم، تعیین می‌کند که شیء چیست؟ (Ibid, p.452). عالم مثال از اقلیم‌های مراتب وجود است و موجودات آن، صفاتی مانند زمان، مکان، نسبت، کیفیت و کمیت مستقل از ماده دارند. سهروردی در نظریه مقولات می‌گوید جوهر، کیفیت، کمیت، نسبت و حرکت

در میزان شدت وجود متفاوت‌اند. بنابراین، موجود حقیقی یا مثالی، جوهری دارد که معمولاً با نور توصیف می‌شود. این جوهر با موجود دیگر فقط از حیث درجه شدت، آن هم در حالت اتصال تفاوت می‌کند، به طوری که اولاً موجود به جوهر خود یا جواهر نورانی متصل می‌شود، ثانیاً موجود، بخشی از سلسله جهان اشراقی است و شکلی مثالی یا ذهنی دارد. حرکت نیز از جمله مقولات و صفت جواهر است. موجودات نورانی در این گستره حرکت کرده و حرکت آن‌ها مربوط به درجات شدت یا نورانیت آن‌هاست.

سهروردی برای شرح دیدگاه خود از معرفت، ضمن تشبیه ارساد جسمانی به ارساد روحانی می‌گوید قطعیت عالم محسوسات، توسط مشاهده یا «رؤیت» غیرجسمانی هم قابل حصول است.^۹ او در چند قسمت از نوشته‌های خود این قیاس را در شکل‌های متفاوت به کار برده و شارحان نیز از آن برای تفسیر مبانی نظریه اشراقی معرفت استفاده کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۱۴، ص ۲۷، ۳۷۱).

سهروردی دربارهٔ اصول معرفت می‌گوید: «کسی که شیئی را مشاهده کند از تعریف آن بی‌نیاز می‌شود» و «صورت آن در عقل، مانند صورت آن در حس است».^{۱۰} این معرفت، اصل اساسی حکمت اشراق است.^{۱۱}

سهروردی تأکید می‌کند شیء برای معلوم بودن باید چنان که هست «مشاهده» شود مخصوصاً اگر بسیط باشد و معرفت آن کس که شیء را این چنین دریافته بی‌نیاز از تعریف است (شیرازی، ۱۳۱۴ق، ص ۲۰۴).^{۱۲}

برای مشائیان، معرفت نهایتاً با نوعی از «اتحاد» یا «اتصال» با عقل فعال پس از جدایی و انفصال اولیه صورت می‌گیرد. سهروردی در «مشارع و مطارحات» (۱۳۸۰ الف، ص ۴۷۱) این نظر را به استهزا می‌گیرد و آن را به شدت نقد کرده و در جای دیگر می‌گوید: وحدت فاعل و شیء توسط خودآگاهی حاصل می‌شود، یعنی وحدت مدرک و مدرک در شخص آگاه، با درک خود به عنوان تجلی و ظهور ذات به دست می‌آید و در واقع، انفصالی در میان نیست (همان، ص ۴۷۴).

از مهم‌ترین اظهارات سهروردی در این باره، تأکید بر مطابقت کامل میان «تصور» حاصله در مدرک و مدرک است. بر اساس این نظریه، معرفت شیء چنان که هست، حاصل می‌شود^{۱۳} یعنی برای کسب معرفت، باید میان مدرک و مدرک، نوعی «وحدت» وجود داشته باشد. حال معرفت‌شناسانه فاعل، عامل تعیین‌کننده این وحدت است.

فرایند مشاهده - اشراق

به نظر سهروردی، فرایند دوگانه مشاهده - اشراق در تمام مراتب واقعیت عمل می‌کند. در انسان درک حسی با ابصار آغاز می‌شود. اما امور محسوس، موضوع شناخت ادراک عقلی نیست تا عقل از آن‌ها صورت‌هایی را تجرید کند بلکه تأمل در محسوسات و غیره، سبب آمادگی نفس برای اشراق حضوری نسبت به ارباب انواع است. ادراک‌های عقلی انسان با استمداد و حضور اشراقی نفس به آن‌ها حاصل می‌شود (ابوریان، ۱۹۵۹، ص ۲۸۸). انسان بر اساس استعداد و قابلیت‌های خود از رب صنم نوع انسانی یا

روح‌القدس اشراق می‌پذیرد. اما این اشراق و ادراک شروطی دارد که خاص‌ترین آن‌ها از میان رفتن حجاب حس است. صفای ادراک و قوه اشراق به میزان تجرد و مقاومت حس و شواغل حسی است. از این رو، پیروی راه سالکان و اهل طریقت و مجاهدت‌های صوفیانه برای حصول انوار معرفت و بارقه‌های فیض الهی، ضروری است (همان).

در کائنات، هر نور مجرد، انوار مافوق خود را شهود می‌کند و در همان لحظه، انوار عالی نیز بر انوار سافل اشراق می‌کنند. نورالانوار بر هستی اشراق می‌کند و «هورخش عظیم» آن را مشاهده می‌کند. معرفت از طریق فرایند دوگانه مشاهده-اشراق به دست آمده و حاصل آن خودآگاهی است. بنابراین هر موجودی مرتبه کمال خویش را می‌شناسد. خودشناسی، شوق به دیدار موجودی است که از حیث کمال در ماوراء قرار گرفته و عمل رؤیت سبب فرایند اشراق می‌شود.^{۱۴} با فرایند اشراق، نور از برترین مبدأ تا نازل‌ترین عناصر پرتو می‌افکند (همان، ص ۱۴۲-۱۴۳). همچنین حرکت فلکی توسط اشراق تنظیم می‌شود (همان، ص ۱۴۲، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۷۵، ۱۸۴-۱۸۵). واسطه‌های معینی به نام «انوار قاهره» و «انوار مدبره» (همان، ص ۱۳۹-۱۴۰، ۱۶۶-۱۷۷، ۱۸۵-۱۸۶) اشراق از نورالانوار را تا مرتبه انسانی منتشر می‌کنند. انوار اسفهد مستقیماً بر نفس انسان مؤثرند (همان، ص ۲۰۱، ۲۱۳-۲۱۵). نورالانوار، قاهر بر همه اشیاء است (همان، ص ۱۲۲، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۹۷). او بالذات، ظاهرترین و خودآگاه‌ترین موجود هستی است (همان، ص ۱۲۴). انوار مجرد، مستقیماً از نورالانوار نور می‌گیرند و از حیث نور بودن و ذات و قدرت یکسان‌اند (همان، ص ۱۲۱-۱۲۴). نورالانوار، فیاض بالذات بوده و صفات و ذات او یکی است (همان، ص ۱۵۰). هنگامی که اشراق‌های علویه توسط دخالت انوار اسفهد به نفس انسان می‌رسند، تمام معرفت به او اعطا می‌شود. این لحظات، منبعث از مشاهده انوار سانحه است که اساس تجربه باطنی و وسیله کسب معرفت نامحدود هستند (همان، ص ۱۴۱، ۲۰۴-۲۰۵). نفوس انسانی که انوار شهودی را تجربه می‌کنند «نفوس مجرد» نام دارند، زیرا از قید تن رها شده و «مثالی از نور الهی» کسب می‌کنند و قوه خیال آن‌ها را بر «لوح حس مشترک» قرار می‌دهد. «نور خالق» به آن‌ها قدرت شناخت می‌دهد. لحظه اشراق که به تعبیر سهروردی توسط «اخوان تجرید» (همان، ص ۲۵۲) و «اصحاب مشاهده» (همان، ص ۱۵۶، ۱۶۲) تجربه شده، به عنوان تجربه تدریجی «نور» در پانزده مرحله توصیف می‌شود که با تجربه «نور بارق لذیذ» شروع و با تجربه نور شدیدی که ممکن است مفاصل تن را از هم بگسلد به اتمام می‌رسد (همان، ص ۲۵۲-۲۵۴).

نیز سهروردی می‌گوید برای این که هر چیز ارزشی بیش از ارزش صوری داشته باشد، باید الهام الهی صورت گیرد. به نظر او، امداد الهی شناخت شیء را چنان که هست برای آدمی میسر می‌کند.^{۱۶} علم حضوری ویژگی معرفت‌شناسانه علم در الهام بوده و شامل تصور شیء همراه با تصدیق بی‌واسطه آن است و با این علم، معرفت‌شناسی اشراقی از نظریه مشائی متمایز می‌گردد.

دیدگاه اشراقی خودآگاهی

علم النفس در فلسفه سهروردی بر اساس علم حضوری و خودآگاهی استوار است. خودآگاهی کانون هر

گونه معرفت به شمار می‌آید. سهروردی در *پرتونامه* به تفصیل از جایگاه بنیادی فاعل شناسایی خودآگاه در معرفت‌شناسی بحث می‌کند به گونه‌ای که مفهوم «من» بودن به شمول و عینیت «تو» و «او» بسط می‌یابد (Ziai, 1990, p.13). آنجا که انسان خود را می‌یابد و با عنوان «من» به خود اشاره می‌کند، غیر «من» حتی صورت ادراکی «من» بیگانه است و «او» یا «آن» محسوب می‌شود. لذا خودآگاهی محصول علم حصولی نبوده و صور ادراکی توانایی وصول به این مقام را ندارد. و این بر خلاف نظر حکماء مشاء است که بیشتر روی علم حصولی و صور ادراکی نفس تکیه کرده‌اند (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۴-۵۲۵).

رابط میان «ظهور» و «شناخت» جزء اصلی حکمت اشراق است و این پرسش که چه چیزی مقدم‌ترین و معلوم‌ترین است به خود و خودآگاهی مرتبط می‌گردد (Ziai, 1990, p.117). به نظر او نفس، مبدأ تصور انسان است و چون نفس نزدیک‌ترین شیء به انسان است پس از طریق اوست که می‌توان ذات انسان و نهایتاً ذات همه اشیاء را درک کرد (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۰-۱۴). سپس بر اساس خودآگاهی فاعل، علوم حقیقی با برهان تدوین می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۴۰-۴۶). سهروردی برتری روش ویژه حصول ذات را که مبتنی بر شهود اولیه فاعل شناسایی است در نفس نشان می‌دهد که اصل ساختار تعاریف است که در ساختارهای میسوط براهین دیگر به کار می‌رود.

سهروردی در *حکمت‌الاشراق* می‌گوید اگر شیئی قائم به ذات و مدبرک ذات باشد خودآگاهی خود را از طریق مثال ذات به‌دست نیاورده است. او برای اثبات این سخن به سه طریق استدلال کرده است: ۱) آنجا که انسان خود را می‌یابد با عنوان «من» از خود تعبیر کرده و جز «من» چیز دیگری نمی‌یابد و صورت من غیر از خود «من» است و مصداق «او» است. ۲) کسی که خود را از طریق صورت مثالی، ادراک می‌کند یا می‌داند که آن، صورت مثالی خود اوست یا نمی‌داند، اگر نمی‌داند ناچار باید گفت او خود را ادراک نکرده است و اگر می‌داند، می‌توان نتیجه گرفت که این شخص خود را بدون مثال خود و پیش از آن ادراک کرده است. ۳) آنچه قائم به ذات و مدبرک ذات خویش است اعم از نفس یا عقل هرگز خود را از طریق امور زائد بر خویش نمی‌یابد زیرا امور زائد بر ذات یک شیء، در زمره صفات آن شیء قرار می‌گیرند، پس شخص پیش از آگاهی از صفات، از ذات خویش آگاه است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۶-۵۲۷). و در ادراک از خویش تصور شرکت جایز نیست و اگر به واسطه صورت عقلی خویش را ادراک می‌کرد کلی می‌شد، در نتیجه ادراک از خویش توسط صورت نیست (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ص ۲۸۶) و ذات انسان ذاتی قائم به خود و مجرد از ماده است که برایش غائب نیست. او به خود با کلمه «من» اشاره می‌کند اما به بدن و عالم اجرام با کلمه «او» اشاره می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۳۷؛ ۱۳۸۰، ص ۲۰۴). بنابراین سهروردی ادراک انسان نسبت به ذات خود را حضوری و بی‌واسطه دانسته است (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۸۶، ص ۵۳۴).

به عبارت دیگر، اصل اساسی که معرفت‌شناسی سهروردی بر آن استوار است این است که «نفس» می‌تواند برخی اشیاء را مستقیماً و بدون میانجی، تنها به واسطه حضور خودش و از طریق خودش بشناسد و آنچه را که به غیر از خود اوست نمی‌توان برای دستیابی به معرفت‌النفس به کار برد. پاسخ به این پرسش که چگونه ذات، ذات را می‌شناسد هسته معرفت‌شناسی اشراقی وی را تشکیل می‌دهد و می‌توان آن را بدین شکل بیان کرد: شیوه خاصی برای شناخت وجود دارد که علم را به طور مستقیم و بدون

واسطه ایجاد می‌کند. این شیوه شناخت که به علم حضوری معروف شده است تنها توضیح قابل قبول درباره چگونگی شناسایی نفس از خویش است (Aminrazavi, 2001, p102).

سهروردی مفاهیم نفس، نور و شعور را هم‌ارز یکدیگر می‌داند، در نتیجه وقتی نفس نورانی‌تر می‌شود، حیطة حضور گسترده‌تر می‌شود. لذا وقتی فاصله موجودی از نورالانوار کم می‌شود، قدرت حضور شخص و همچنین حیطة علم او افزایش می‌یابد و از «هستی بیشتری» برخوردار می‌گردد (همان، ص ۱۴۶).

رابطه زیر، نظر سهروردی را در باب نسبت میان علم و حضور نشان می‌دهد: وجود = حضور = ظهور. به نظر او کسی که ذات خود را ادراک می‌کند نور مجرد است، زیرا ذات او پیش وی ظاهر است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ۱۱۰، ۱۱۴). در حکمت اشراق، اصل خودآگاهی و موجود خودآگاه، انوار مشتمل بر واقعیات‌اند. برای نمونه، نور مجرد غیرجسمانی، خودآگاهی مطلق است و سایر موجودات جسمانی هم که کمتر نور دارند، خودآگاه‌اند. هر شیء به طور بالقوه، خودآگاه است به جز «ظلمت» مطلق، که نمایانگر احتیاج کامل به نور است. او می‌گوید: هر چه از ذات خود آگاه است، نور مجرد و نور محض است و هر نور مجردی نور لئفسه است که برای ذات خویش ظاهر و مدرک ذاتش است (همان). سهروردی می‌گوید «تو هرگز ناآگاه از ذات خود نیستی» و خودآگاهی با شیء مادی اثبات نمی‌شود، به این ترتیب که چیزی که تو، به حسب آن تویی گواه بر مدرک بودن ذات خود است و این شیء خودآگاهی توست (همان، ص ۱۱۲).^{۱۷} سهروردی از این اصل اساسی اشراقی در معرفت‌شناسی نتیجه می‌گیرد که هر چیزی که از ذات خویش آگاه است از تمام چیزهای دیگر همان مرتبه نیز آگاه است. و به علاوه نتیجه می‌گیرد خودآگاهی با نور محض مجرد و ظهور یکی است (همان، ص ۱۱۴). و با این جمله دیدگاه خود را از مشائیان متمایز می‌کند: «درک شیء از خود به معنای ظهور آن برای خود بوده و به معنای مجرد بودن آن از ماده به گونه‌ای که مشائیان گمان می‌کردند، نیست».

طریق ویژه اشراقی ادراک و علم، متکی به سه اصل است: ۱) فاعل، یعنی تجربه او از ذات ۲) ظهور شیء و حضور آن ۳) اضافه اشراقی میان فاعل و شیء هنگامی که هر دو برای ذات خود که موجب ظهور آن‌ها برای دیگران می‌شوند، حاضرند. این زمینه‌ها موجب بازسازی نظریه اشراقی علم بوده و بر نارسایی تعریف ذاتی نزد مشائیان غلبه کرده است (Ziai, 1990, p.154).

فاعل شناسا - من خودآگاه مستنیر - و شیء دارای خصوصیت ظهورند که با درجات شدت نور سنجیده می‌شوند. به علاوه بدون «نور» مشاهده ممکن نیست. لذا نور بیرونی و نور ظاهر برای ابصار و نور مجرد برای مشاهده ضروری هستند.

در آراء سهروردی، عامل دیگری نیز در پیدایش معرفت مهم است. در واقع، توسط «رئیس» یا استاد است که طالب علم از طریق بحث‌های مبتنی بر رکن بحثی حکمت اشراق و شهود، هدایت می‌شود (Ibid, p.125). و نقش حکیم مثاله در تعلیمات حکمت اشراقی، مهم‌ترین نقش است. چنین استادی با

مقام قطب در تصوف مقایسه شده و عنوان «قیّم الاشراق» را دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نظر ارسطو درباره ارتباط میان تعریف و برهان رجوع کنید به: *Posterior Analytics*, 1.2.72a19-24; 1.8; 1.10; 1.22; 1.33.
۲. همان، ص ۱۹، ۲۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۶-۵۷: «فاذن لیس عندنا الا تعریفات با مورِ تخصّص بالاجتماع.»
۳. نظریه سهروردی درباره تعریف به انتقاد او از استقراء مربوط می‌شود. او میان استقراء تام و ناقص تمایز قائل است. برای نمونه، رجوع کنید به: سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۵.
۴. ابن سینا به این نکته اشاره کرده اما به روشنی در بحث قول بر آن تأکید نشده است. رجوع کنید به: ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۱۷-۲۲۴.
۵. همان، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ قرب و بعد مفرط موانعی‌اند که از عمل «بینایی» جلوگیری می‌کنند.
۶. سهروردی از مراحل متعدد تجربه باطنی و اشراقی بحث کرده و هر یک را با تجربه بخصوصی از نور همراه کرده است. رجوع کنید به: سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲ و ۱۳۸۰الف، ص ۱۰۸-۱۱۴.
۷. ابن مدرک خودآگاه با «من» یا «انسان معلق» ابن سینا قابل مقایسه است.
۸. سهروردی، ۱۳۸۰الف، ص ۴۸۷: «العلم الاشراقی لا بصوره و اثر، بل بمجرد اضافه خاصه هو حضور الشی حضوراً اشراقیاً كما للنفس.»
۹. ابن مطلب ناظر به ستاره‌شناسی است. مثلاً فردی ممکن است رویدادهای نجومی آینده را پیشگویی کند و ممکن است شخصی دیگر پیشگویی‌های قلمرو نامحسوس مابعدالطبیعی را معتبر بداند. برای نمونه رجوع کنید به: سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳.
۱۰. سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۷۳-۷۴: «من شاهده استغنی عن التعریف و صورته فی العقل کصورته فی الحس.»
۱۱. مشاهده به نوع مخصوصی از ادراک ناظر است که فاعل قادر به ادراک بی‌زمان و بی‌واسطه از ذات شیء می‌شود.
۱۲. «من شاهده [شیء] استغنی عن تعریفه.»
۱۳. سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۵. نیز مقایسه کنید با شیرازی، ۱۳۱۴، ص ۴۰-۴۱؛ نیز: هیاکل النور، ص ۵۰، که عبارت سهروردی چنین است: «یلزم أن یکون ما عندک من الشیء الذی أدرکته مطابقاً و إلا لم تکن أدرکته؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۳: «ولا إدراک إلا بحصول الأثر و إلا لا فرق بین حالتی الإدراک و ما قبله.»
۱۴. سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۹-۱۴۱: «و کل واحد یشاهد نورالانوار.»
۱۵. مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳: «الاشراقیون لا ینتظم امرهم دون سوانح نوریه.»
۱۶. سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۲: «یوید ابن البشر بروح قدسی یریه الشیء کما هو.»
۱۷. فلا تجد ما انت به انت الا شیئاً مدرکاً لذاته و هو انائیتهک.

منابع

- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۶). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. تهران، چاپ هفتم.
- ابن سینا. (۱۴۰۴ق). *الشفاء*. زیر نظر ابراهیم مدکور. قم.
- ابن سینا. (۱۴۰۵ق). *الشفاء: منطق*. زیر نظر ابراهیم مدکور. قم.
- ابوریان، محمدعلی. (۱۹۵۹). *اصول الفلسفه الاشراقیه*. قاهره: الأنجلو المصریه.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۳۴). *منطق التلویحات*. تصحیح علی اکبر فیاض. تهران.
- (۱۳۸۰الف). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه هانری کورین. تهران. ج ۱.
- (۱۳۸۰ب). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه هانری کورین. تهران. ج ۲.
- (۱۳۸۰پ). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح سید حسین نصر. تهران. ج ۳.
- (۱۳۸۰ت). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران. ج ۴.
- (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات*. تصحیح مقصود محمدی. اشرف عالی پور. تهران.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). *شرح حکمه الاشراق*. تصحیح حسین ضیایی. تهران.
- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۱۴ق). *شرح حکمه الاشراق*. به اهتمام [ابراهیم تاجر] طباطبایی. تهران. (چاپ سنگی).
- ضیایی، حسین. (۱۳۸۴). *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*. ترجمه سیما نوربخش. تهران.
- هروی، محمد شریف نظام‌الدین. (۱۳۶۳). *انواریه ترجمه و شرح حکمه الاشراق سهروردی*. تصحیح حسین ضیایی، تهران.
- Aminrazavi, M. (1997). *Subrawardi and the School of Illumination*, London.
- Aristotle, (1969). *The Works of Aristotle* Translated into English. vol.1. Edited by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Ziai, H. (1990). *Knowledge and Illumination A study of Suhrawardi's Hikmat al-Isbraq*, University of California, Los Angeles, Scholars Press, Atlanta.
- Ziai, H. (2001). "Shihab al- Din Suhrawardi: founder of the Illuminationist school". *History of Islamic Philosophy*, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, p. 434- 464.