

حکمت اشراقی به مثابه‌ی پارادایم: بررسی اطلاق انقلاب علمی به فلسفه‌ی سهروردی با توجه به نظریه‌ی کوهن

علیرضا فاضلی* زهرا رفیع نژاد** حمیده بستانی***

چکیده

پیشینه‌ی تاریخی همه‌ی مسائل فلسفی به یک شکل نیست و نمی‌توان با بیان واحد، آن‌ها را بررسی کرد، ولی می‌توان آن‌ها را در بسترهای مختلف مورد کاوش قرار داد و به نتایج جدیدی دست یافت. در این پژوهش قصد بر این است که مکتب فلسفی سهروردی، به صورت خاص، نقدهای او بر مکتب مشاء و ابداعات و نوآوری‌هایش، در بستری جدیدی مورد بررسی قرار داده شود. در این تحقیق، نظریات وی در چارچوب ساختار انقلاب‌های علمی کوهن مورد بررسی قرار داده شده است و این نتیجه به دست آمده که سهروردی در بستر تاریخی خود، دست به انقلاب زده است و نظریات وی در قالب یک پارادایم جدید بر پارادایم قدیمی - مشاء- غالب شده است. هر چند این مسأله را که فهم فلسفه‌ی شیخ اشراق در پرتوی فهم فلسفه‌ی مشاء است، نمی‌توان نادیده گرفت؛ ولی طبق گفته‌ی کوهن، یک پارادایم جدید، از دل پارادایم قبلی ظهور می‌کند. برای نیل به مقصود، به تعریف پارادایم و ویژگی‌های آن و تطبیق نظریات سهروردی بر آن چارچوب پرداخته شده است.

واژگان کلیدی: ۱. حکمت اشراق، ۲. سهروردی، ۳. فلسفه‌ی مشاء، ۴. پارادایم، ۵. انقلاب علمی، ۶. توماس کوهن.

۱. مقدمه

کوهن از متفکرانی است که تعریف جدیدی از علم و چیستی آن ارائه می‌دهد که تصویر تمام متفکران زمان خود و بعد از خود را تحت‌تأثیر و بازنگری قرار داده است. او از مفاهیمی مثل پارادایم و انقلاب علمی سخن به میان می‌آورد که تأثیر بسزایی در هدایت تغییرات علمی نیز داشته است. وی نقش پارادایم و تغییرات پارادایمی را در تحولات علوم طبیعی بررسی می‌کند؛ حال در این پژوهش به بررسی پارادایم در علوم انسانی و به شکل خاص، در فلسفه پرداخته خواهد شد. هدف در این پژوهش بررسی آرای سهروردی طبق چارچوب کوهن است که آیا سهروردی توانسته است یک پارادایم یا انقلاب علمی به وجود آورد؟ از این‌رو، ابتدا به تعریفی از پارادایم از نظر کوهن پرداخته می‌شود و در مرحله‌ی بعد، برخی نقدهای سهروردی نسبت به مشاء و نوآوری‌های ایشان بررسی خواهد شد. برای رسیدن به مقصود، علاوه بر بررسی آرای سهروردی، طبق اصولی که کوهن برای پارادایم در نظر گرفته است، باید به بررسی آرای فیلسوفان مشاء نیز پرداخته شود. سهروردی نسبت به آرای مشاء، نقدهایی وارد کرده است و نیز دست به نوآوری‌هایی زده است که آثار پژوهشی متعددی در مورد نوآوری‌های سهروردی و نقدهای او به فلسفه‌ی رایج زمانه‌اش در قالب کتاب یا مقاله نگاشته شده است، اما هیچ‌یک به بررسی پارادایم‌بودن نظرات سهروردی طبق چارچوب کوهن که هدف اصلی پژوهش پیش رو است، نپرداخته‌اند.

۲. تعریف پارادایم

پارادایم در معنای مصطلحش، الگو یا روندی پذیرفته‌شده است (۱۱، ص: ۵۳). به‌صورت تفصیلی می‌توان آن را مجموعه‌ی قوانین و مقررات، ابزار و روش‌ها، مدل‌ها، پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه، چارچوب مفهومی در یک رشته‌ی معین که در یک دوره‌ی خاص و توسط افراد و دانشمندان آن علم نیز پذیرفته و مبنای عمل آن‌ها قرار گرفته است، به شمار آورد (۳، ص: ۱۳۹). یا به عبارتی که خود کوهن مطرح می‌کند: «مقصود من از پارادایم، دستاوردهای علمی است که عموماً پذیرفته شده‌اند و برای مدتی مسائل و راه‌حل‌های الگو را در اختیار جامعه‌ای از کاوشگران قرار می‌دهد» (۱۱، ص: ۲۲).

نظریه‌ای که کوهن در باب پارادایم‌های علمی، در کتاب *ساختار/انقلاب‌های علمی* بازگو می‌کند، نوعی دیدگاه تاریخی‌نگر است. وی بعدها در ویرایش دوم کتابش، از نگرش تاریخی فاصله می‌گیرد و در اینجا، پارادایم تعریفی تازه به خود می‌گیرد؛ با این بیان که پارادایم فرهنگ مشترک و عام در یک جامعه‌ی علمی خاص است. در نتیجه، فرایند علمی کسب معرفت، مجموعه‌ای سازمان‌یافته خواهد بود که اندیشمندان در تحقیقات علمی استفاده

می‌کنند. چنین فرایندی برپایه‌ی نگرشی فلسفی و اعتقادی انجام می‌شود که دانشمندان به آن باور دارند (۱۷، ص: ۴۱).

۳. ویژگی‌های پارادایم

کوهن ویژگی‌هایی را برای پارادایم در نظر گرفته است، به نحوی که معتقد است دستاوردهایی که واجد این دو ویژگی هستند، پارادایم خوانده می‌شوند. هرچند که می‌توان براساس گفته‌های خودش در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* ویژگی‌های دیگری را نیز برشمرد. این دو ویژگی عبارت‌اند از:

۱. اینکه دستاوردهای علمی باید چنان بی‌نظیر و نو باشند که بتواند توجه گروه پایداری از حامیان را از شیوه‌های رقیب فعالیت علمی منصرف کند و به سوی خود جلب نماید.

۲. همزمان این دستاوردها باید چنان گسترده و بی‌کران باشند که همواره انواعی از مسائل را پیش روی پژوهشگران نوپا قرار دهند تا به حل آن بپردازند (۱۱، ص: ۳۹).
کوهن مراحل را برای پیشرفت علم مطرح کرده است:

پیش‌علم ← علم عادی ← بحران انقلاب ← علم عادی جدید ← بحران جدید ← ...
ابتدا به تعریف هر یک از این مراحل می‌پردازیم. علم عادی عبارت است از پژوهش‌هایی که به نحو انعطاف‌پذیری بر یک یا چند دستاورد علمی استوار شده است، دستاوردهایی که جامعه‌ی علمی برای مدت زمانی شالوده‌ی کاوش‌های افزون‌تر خود قرار می‌دهد (همان، ص: ۲۹)، یا به عبارتی دیگر، در علم عادی، تحقیقات براساس پارادایم فراگیری انجام می‌شود که مورد تأیید جامعه است.

بحران، زمانی پیش می‌آید که پارادایم موجود از حل برخی مسائل عاجز شود و در رهنمودهای روش‌شناختی جهت تعیین یک نتیجه‌ی منحصربه‌فرد محتوایی برای کثیری از سؤالات، کفایت لازم را نداشته باشد. در این شرایط، پارادایم جدیدی پا به عرصه می‌گذارد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که پارادایم، ارتباط تنگاتنگی با علم عادی دارد (همان، ص: ۳۲).

علم عادی اغلب ابداعات بنیانی را سرکوب می‌کند. وقتی علم عادی نتوانست به نحو پیش‌بینی‌شده انتظارات آن حوزه‌ی خاص را برآورده کند، علم عادی مکرراً به بیراهه می‌رود، کاوش‌های غیرعادی آغاز می‌شوند که در نهایت، حرفه‌ی علمی را به مجموعه‌ای از تحولات جدید سوق می‌دهد، تعهداتی که مبنایی جدید برای علم‌ورزی می‌شوند. کوهن این رویدادهای فوق‌عادی را که تغییر تعهدات حرفه‌ای در خلال آن‌ها رخ می‌دهد، انقلاب‌های

علمی می‌نامد. هریک از این انقلاب‌ها ایجاب می‌کند که جامعه‌ی علمی، نظریه‌ای علمی را که برای زمانی معتبر شناخته می‌شد، به نفع نظریه‌ای ناسازگار با آن طرد کند. هر انقلاب علمی تغییری را در مسائل پیش روی کاوش‌های علمی و نیز موازین تعیین‌کننده‌ی مسائل مجاز یا مسأله-راه‌حل‌های مجاز در حوزه‌ی آن علم ایجاد می‌کند و هریک از این تغییرات، بینش علمی را به گونه‌ای دگرگون می‌کند که در نهایت ما را ملزم می‌سازد که آن را دگرگونی در جهانی بدانیم که کاوش علمی در آن صورت می‌گیرد (همان، صص: ۳۴-۳۵).

از جمله پیامدهای حکومت یک پارادایم بر فضای یک علم، طرح و توجیه مسائل و معضلاتی خواهد بود که از ناسازگاری با اصول و مبانی آن پارادایم ناشی می‌شود. در واقع دانشمندان علم تلاش می‌کنند که شواهد و مدارکی را که علیه چارچوب پارادایم حاکم وجود دارد، حل‌وفصل نمایند و براساس مبانی آن پارادایم، به توجیه معضلات مذکور بپردازند (۱۷، ص: ۴۸).

گفتنی است که یک دانشمند به ندرت فرایند انقلاب علمی را به تنهایی به فرجام می‌رساند و هرگز یک شبه رخ نمی‌دهد؛ به عبارتی دیگر، هنگامی که یک انقلاب علمی یا پارادایم اتفاق می‌افتد، حاصل کار یک فیلسوف یا دانشمند نیست، ممکن است روی موضوعی خاص از گذشته کار شده باشد و فیلسوف از این دستاوردها استفاده کند و آن‌ها را مبنای کار خود قرار دهد که آن را امتزاج مفهومی می‌گویند (۱۱، ص: ۸۷). علاوه بر این، کسانی که در ابتدای مطرح‌شدن پارادایم جدید، آن را می‌پذیرند، براساس ایمان خود تصمیم می‌گیرند. اینان ایمان دارند که پارادایم جدید در آینده موفق خواهد شد که مسائل را حل کند. لازم نیست این ایمان، مبنایی معقول یا درست داشته باشد. ممکن است این مبنا، احساسی، کاملاً شخصی و با ملاحظاتی زیبایی‌شناسانه باشد. وقتی چنین پارادایمی، سرانجام نظر غالب دانشمندان رشته‌ی مربوط را جلب می‌کند، هیچ زمانی نمی‌رسد که بتوان طرفداران پارادایم پیشین را غیرعلمی یا غیرمنطقی دانست؛ هرچند که ممکن است نامعقول شمرده شوند (۱۴، صص: ۹۷ و ۱۰۷).

۴. فلسفه و جایگاه آن در مفهوم پارادایم موردنظر کوهن

کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی*، از علوم طبیعی برای پرداختن به پارادایم و انقلاب علمی استفاده کرده است؛ حال شایسته است این سؤال پرسیده شود که آیا پارادایم‌های کوهن شامل علوم غیر از علوم طبیعی هم می‌شود؟ وی در فصل سیزدهم کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* به این موضوع اشاره کرده است. کوهن معتقد است که اصطلاح علم به مقدار وسیعی برای حوزه‌هایی محفوظ شده است که به انحای آشکاری

پیشرفت می‌کنند؛ به عبارت دیگر، هر حوزه‌ای که در آن پیشرفت آشکار است، علم محسوب می‌شود (۱۱، صص: ۱۹۸-۲۰۰). او علوم اجتماعی و انسانی و به صورت ویژه، فلسفه را غیرعلم نمی‌داند، بلکه صراحتاً در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* اذعان می‌کند: «الهیات‌دانی که عقایدی را تفصیل می‌بخشد یا فیلسوفی که عقاید کانتی را دقیق‌تر و باریک‌تر می‌کند، به پیشرفت مدد می‌رساند، حتی اگر این مدرسانی، تنها مایه‌ی پیشرفت گروهی باشد که با وی در مبانی اشتراک دارد. هیچ مکتب خلاق، آن نوع کار را به رسمیت نمی‌شناسد که از طرفی یک موفقیت خلاقانه است، لیکن از طرفی دیگر، افزایشی بر دستاورد جمعی آن گروه نباشد» (همان، ص: ۲۰۱) و نیز در همان‌جا بازگو می‌کند که پیشرفت علمی نوع متفاوتی از پیشرفت در حوزه‌های دیگر نیست (همان، ص: ۲۰۲). با توجه به این امر، آن‌ها در حوزه‌ی حرفه‌ای خود با مسائلی روبه‌رو می‌شوند که سعی در حل کردن آن دارند. کوهن حتی این پیشرفت در جامعه‌ی علم عادی را در دانشمندان علوم طبیعی به سبب جدایی از مطالبات عامه‌ی مردم، غیرملموس‌تر از سایر جوامع می‌داند. چون اسرارآمیزترین شاعران و الهی‌دانان بسیار انتزاعی، بسی بیش از دانشمندان علوم طبیعی دل‌مشغول تأیید خلاقیت خود در میان مردم هستند، چون دانشمند، تنها مخاطبانی از صنف و سنخ خود دارد که شریک در ارزش‌ها و آرای او هستند (همان، ص: ۲۰۳). از نظر کوهن جامعه‌ی علمی در حالت عادی‌اش ابزار فوق‌العاده کارآمدی برای حل مسائل یا معماهایی است که پارادایم‌ها برایش تعریف می‌کنند که نتیجه‌ی حل کردن آن مسائل، لاجرم باید پیشرفت باشد (همان، ص: ۲۰۵). در متن مقاله، به تفصیل توضیح داده شده است که سهروردی با چه مسائلی در بطن فلسفه‌ی مشاء روبه‌رو شده و در نقد یا حل آن، چه مباحثی را مطرح کرده و چگونه با ایده‌های نو باعث پیشرفت و پایه‌گذاری فلسفه اشراقی خود شده است.

علاوه‌براین، طبق نظر کوهن، پژوهش محققان جامعه‌ی علمی، مبتنی بر پارادایمی است که آن جامعه را دربرگرفته است. این پارادایم است که به دانشمندان می‌گوید چه چیزی مسأله است که باید به جست‌وجو برای یافتن پاسخ‌های آن بپردازند و این پاسخ‌ها باید در قالب کدام مفاهیم و اصطلاحات صورت‌بندی شود و با کدام اصول و نظریه‌ها باید سازگاری داشته باشد (۸، ص: ۲۱). دانش علمی، مانند زبان، یک ویژگی رایج در بین یک گروه خاص است. برای فهمیدن این دانش علمی، نیازمند این هستیم که صفات و خصوصیات ویژه‌ی آن گروهی را بشناسیم که دانش علمی را خلق کرده و به کار می‌گیرد (۱۷، ص: ۴۳).

۵. سهروردی و علم عادی زمانه‌اش

در زمان سهروردی، آرای ارسطویی (مشائی) علم عادی و فراگیر مورد تأیید جامعه‌ی فلاسفه بوده است. ۱. پایه و اساس تفکرات فیلسوفان بر محور آن بوده که به قواعد و موازین یکسانی در علم‌ورزی خود پایبندند؛ این تعهد و اجماع آشکار حاصل از آن، شروط لازم علم عادی، یعنی پیدایش و استمرار یک سنت پژوهشی خاص است.

برای اینکه بتوانیم آرای سهروردی را در قالب پارادایم کوهن بگنجانیم، در طول تحقیق باید به این سؤالات پاسخ داده شود: نقش شیخ اشراق در تاریخ فلسفه چه بوده است؟ آیا سهروردی علاوه بر نقد علم عادی زمان خود، ابداعاتی نیز داشته است؟ دستاوردهای سهروردی در رشد و تعالی فلسفه و مطالعات فیلسوفان بعد از خود، چه تأثیراتی داشته است؟ آیا دستاوردهای وی در جهت حل معضلات یا بحران علم فراگیر آن زمان، کارآمد بوده است؟ آیا دستاوردهای ایشان در برهه‌ای زمانی، حاکم بر افکار محققان، فیلسوفان و مردم عادی جامعه بوده است؟

مکاشفه، تزکیه‌ی نفس و اصول کشفی و ذوقی، از مهم‌ترین عناصر نظام فلسفی سهروردی به‌شمار می‌رود. شیخ اشراق نظام فلسفی مشاء را در رسیدن به حقایق هستی بسیار ناتوان می‌داند. او در مقدماتش در *حکمه‌الاشراق* می‌گوید: «کسی که طالب روش بحثی در حکمت است، باید طریقه‌ی مشائی را بی‌ماید که در این جهت، محکم و نیکو نوشته شده است. در این صورت، ما با او سخن در قواعد اشراقی نداریم» (۱۰، ج ۲، ص: ۱۳). وی در *مطارحات* مطرح می‌کند که «برای حکمت، خمیره‌ای است که هرگز از عالم منقطع نمی‌شود.» و در ادامه، از راه‌های تلقی امر غیبی می‌گوید (۹، ج ۱، ص: ۴۹۴) و نیز اذعان می‌دارد که «انسان از حکما نیست، مادام که بر خمیره‌ی مقدسه آگاه نباشد و مادام که نتواند خلع بدن کند و دوباره به آن بازگردد» (همان، ص: ۵۰۳). بر این اساس، سهروردی به دنبال حکمی کردن مکاشفات صوفیانه و عارفانه بوده است. بنابراین نزد سهروردی، بنابه تصریح خود او، اصالت از آن سلوک و خلع بدن است؛ به‌عبارت‌دیگر، وی شرط حکمت حقه را این می‌داند که آدمی بتواند با ریاضت‌کشیدن و پرهیز از دنیا و بی‌رغبتی به آن، به مقام تجرد و خلع بدن بار یابد تا با عالم بالا متصل شود و حقایق را به چشم دل ببیند و با اشاره به مشائیان، می‌گوید به این فیلسوفان آشفته‌مغز و دلبسته به ماده ننگرید، حقایق، فراتر از چیزی است که آن‌ها می‌گویند. (۱۸، صص: ۳۷-۳۸) از این‌رو، سهروردی در بررسی‌های انتقادی خویش، مهم‌ترین مبانی و اصول حکمت مشاء را در نهایت ظرافت، به نقد کشیده است.

بعضی صاحب‌نظران بر این عقیده‌اند که شیخ اشراق در رشد و پویایی روند فلسفه‌ی اسلامی نقشی نداشته است. مرحوم استاد حاج میرزا مهدی الهی قمشه‌ای بر این باور است که «سهروردی در فلسفه تازه‌ای نیورده است و علم در دست او ارتقایی نیافته است، جز اینکه اصطلاحات را تغییر داده و عوض کرده است و نیز ابن‌کمنه در شرح *تلویحات* می‌گوید: شیخ اشراق را در اکثر مباحثش تابع نظریات ابن‌سینا، به‌ویژه نظریات او در کتاب *اشارات* می‌یابیم (۱۸، ج ۲، ص: ۴۹۳).

پذیرفتن این گفته‌ها، نوعی بی‌انصافی را به همراه دارد. برای کاستن از افراط سخنان مذکور و نزدیک‌شدن به انصاف، لازم است که دفاعیه‌ی استاد یزدان‌پناه قید شود. ایشان معتقدند که جدای از آنچه ابن‌کمنه گفته، این تلقی تا حدی ریشه در پیشرفت‌های فلسفی پس از سهروردی دارد که باعث شده است نوآوری‌های فلسفی او چندان به چشم نیاید، به‌ویژه پس از ملاصدرا و تأسیس حکمت متعالیه، فلسفه‌ی اسلامی به جایی رسیده است که دستگاه اشراقی پرتوی کمتری دارد. طبیعی است که برای امثال ما، در این دوران و باتوجه‌به ذهنیت فلسفی این عصر، شیخ اشراق دیگر جلوه‌ی خاصی نداشته باشد، اما باید پذیرفت که این نکته، منحصر به او نیست و در همه‌ی دانش‌ها و مکتب‌های علمی جاری و صادق است. بنابراین از بی‌عدالتی است که نقش سهروردی را در پیشبرد و تعالی فلسفه نادیده گرفت (همان، ص: ۴۹۴).

سهروردی در پی شکستن پارادایم فراگیر (علم عادی) بوده است، به‌همین دلیل، به نقد اندیشه‌های مشائی می‌پردازد. در اینجا به چند نقد از جانب سهروردی بر مشاء اشاره می‌کنیم.

۶. نقدهای سهروردی بر آرای مشائیان

سهروردی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و منطق مشایی را نقد کرده است. یکی از مباحث مهمی که مشائیان مطرح کرده‌اند و مورد توجه سهروردی قرار گرفته است، بحث از تصویرها و تعریفات می‌باشد. طبق دیدگاه مشائیان، برای تعریف، جز راه «حدی» و «رسمی»، راه دیگری وجود ندارد؛ یعنی اگر قرار است حد تام داشته باشیم، باید اعضای تعریف را از جنس قریب و فصل به‌دست آورد و اگر تعریف، حدی نیست، بلکه از نوع تعریف به رسم است، باید متشکل از جنس و لوازم یا عرض خاص باشد. همچنین آن‌ها همین که مفهوم بسیطی می‌یافتند، آن را تعریف‌ناپذیر می‌دانستند و بر این باور بودند که آن مفهوم، شناخته‌شده است و به تعریف نیاز ندارد. در فضای مشائی، مفاهیمی مانند رنگ سفید یا سیاه، کلاً محسوسات و امثال آن، جزء مرکبات‌اند، یعنی دارای جنس و فصل‌اند و

به تعبیر دیگر، دارای ذاتیات هستند و به لحاظ منطقی و اجزای مفهومی، بسیط نیستند، اگرچه به لحاظ خارج، بسیط می‌باشند. همچنین آن‌ها مفاهیمی مانند وجود، وحدت یا به طور کلی، معقولات ثانی فلسفی را نیز به لحاظ منطقی بسیط می‌شمارند که به تعریف نیاز ندارند. در واقع مشائیان هر آنچه را از نظر مفهومی بسیط است، قابل تعریف نمی‌دانند (۱۸، ج ۱ ص ۱۴۶).

شیخ اشراق در اشکال به دیدگاه مشائیان می‌گوید: ذاتی خاص چیزی (فصل)، در غیر آن چیز برای کسی که به این فصل و ذاتی خاص آگاه نیست، شناخته شده نیست، زیرا اگر در غیر آن شناخته شود، دیگر خاص برای آن چیز نخواهد بود. هنگامی که آن، فصل خاص آن چیز باشد ولی برای حس ظاهر شناخته شده نباشد، این فصل نسبت به نوع، مجهول باقی می‌ماند. اگر این ذاتی خاص به واسطه‌ی امور عام مانند جنس که به او اختصاص ندارد، تعریف شود، این تعریف خاص نخواهد بود و اگر با جزء خاص تعریف شود، مانند آنچه گذشت خواهد بود که فقط از طریق شهود شناخته می‌شود. پس در تعریف شیء، اگر اجتماع اجزا در آن مطرح باشد، فقط از طریق امور محسوسه و ظاهر قابل شناخت است (۱۰، ج ۲، ص: ۲۰).

شیخ اشراق می‌خواهد نظام تعاریفات مشائی را که بسیار جدی است و همواره در هر بحثی، حتی بحث‌های کلامی، تفسیری و فقهی مطرح است، در هم بریزد. از نظر او، تعریف با این سیر مفهومی، معنا ندارد؛ وی معتقد است که تعریف از دیدگاه مشائیان و شناخته شده به بیان مشائیان، اصلاً معنا ندارد، زیرا هر چیز شناخته شده، از سوی حواس مورد شناخت واقع می‌شود، نه از طریق تعریف به جنس و فصل، بلکه اصلاً علوم ما با حواس شکل می‌گیرد.

نقد دیگری که سهروردی ایراد می‌کند این است که وی می‌گوید بر چه اساسی شما می‌گویید ذاتی دیگری وجود ندارد؟ می‌دانیم اگر احتمال ذاتی دیگری باشد، در واقع، شیء، شناخته نشده و تعریف نشده است، زیرا تعریف شیء به حد، زمانی میسر است که تمام ذاتیات شیء را در تعریف اخذ کنیم (۱۸، ج ۱، ص: ۱۵۰)؛ زیرا اگر تمام ذاتیات آن را اخذ نکنیم، از وجود یک ذاتی دیگر که نسبت به آن غافل بوده باشیم، ایمن نیستیم، کسی که بر سر این مسأله نزاع دارد؛ حق دارد از آن ذاتی دیگر بپرسد و آن را طلب کند، در این صورت، کسی که در مقام تعریف است، حق ندارد بگوید «اگر وصف ذاتی دیگری هم در میان بود، حتماً از آن آگاه می‌شدیم، زیرا بسیاری از صفات برای ما آشکار نیستند.» پس هرگاه احتمال وجود ذاتی دیگری پیش آید که شناخته نشده است، به شناخت حقیقت و

ماهیت شیء یقین حاصل نمی‌شود، از این رو آشکار می‌شود که تعریف حدی، آن گونه که مشائیان به آن ملتزم هستند، برای انسان ناممکن است (۱۰، ج ۲، ص: ۷۳).
شیخ اشراق پس از نقد دیدگاه مشائیان در خصوص تعریف و نپذیرفتن تعریف حدی و رسمی، خود، پیشنهاد «تعریف مفهومی» را ارائه می‌کند که یکی از ابتکارات مهم و ارزشمند اوست.

تعریف مفهومی تعریفی است که با ذاتیات، به لحاظ مفهوم انجام می‌گیرد. از نظر سهروردی تعریف به ذاتیات یک شیء به لحاظ حقیقت و ماهیت آن، محال، ولی تعریف به ذاتیات، به لحاظ مفهوم، ممکن است. توضیح اینکه فرض می‌کنیم مفهومی از انسان داریم و می‌خواهیم ببینیم دقیقاً این مفهوم یعنی چه؟ برای این کار، به ذهن خود رجوع و واری می‌کنیم که چه چیزهایی در این مفهوم و معنایی که در ذهنمان است، وجود دارد. فرض می‌کنیم مثلاً مفهوم حیوان «عریض‌الظفار و مستوی‌القائمة» را از آن می‌فهمیم که موجودات دیگر این طور نیستند. دقت می‌کنیم و می‌بینیم که «دارای نفس مدرک کلیات بودن» نیز در آن اخذ شده است. شیخ اشراق می‌گوید هر آنچه از این مفهوم بفهمیم، دقیقاً همان‌ها در معنای انسان خوابیده و اخذ شده‌اند. شیخ اشراق از این امور به عنوان ذاتی یاد می‌کند، ولی ذاتی مفهومی، نه ذاتی ماهوی، یعنی عینی و خارجی (۱۸، ج ۱، ص: ۱۶۷).
نقدهایی را که سهروردی بر مشائیان در باب تعریف ایراد کرده است، قاعده‌ی اشراقیه می‌نامند، زیرا این قاعده، اختصاص به خود سهروردی دارد و خودش آن را وضع کرده است. یکی دیگر از بحث‌هایی که سهروردی مورد مداخله قرار داده است، معقولات ثانی است که مشائیان به آن پرداخته‌اند. طبق دیدگاه مشائیان، معقولات به دو دسته‌ی اولی و ثانوی تقسیم شده است و طبق استنباط‌هایی که از متون مشائیان به عمل آورده شده است، هرچند به صراحت بیان نشده است، مراد از معقولات ثانی، معقولات ثانیه‌ی منطقی می‌باشد، همان‌طور که ابن سینا در منطق شفا بیان می‌دارد:

...لم یفصلوا فیعلموا أنّ الامور التي فی الذهن إمّا امور تصورت فی الذهن مستفاده من خارج و إمّا امور تعرض لها من حیث هی فی الذهن لا یحاذی بها امر فی خارج. و تكون معرفه هذین الامرین لصناعة ثم تصیر أحد هذین الامرین موضوعاً لصناعة المنطق من حیث الایصال، من جهة عرض یعرض له و إمّا أیّ هذین الامرین ذلک و هو فهو القسم الثانی و إمّا أیّ عارض یعرض فهو أنه یصیر موصلاً إلی إن تحصل نفی النفس صوره الاخری لم تکن، أو نافعاً فی ذلک المحصول أو یعاقب ذلک. (۱، ج ۱، ص: ۲۳)

او در مورد معقولات ثانی فلسفی، مثل وحدت و وجود، هیچ‌گاه از معقول ثانی استفاده نکرد، اگرچه مطالعه‌ی متون آن‌ها نشان می‌دهد که به این نکته پی برده‌اند که این دسته از

مفاهیم، غیر از مفاهیم ماهوی هستند؛ برای مثال، می‌توان به بهمنیار، یکی از شاگردان ابن‌سینا اشاره کرد، وی می‌دید که مفاهیم، محدود به معقول اول و معقول ثانی منطقی است، طبعاً هرگاه مفهومی از سنخ معقول اول نبود، چون انتزاعی است، باید معقول ثانی منطقی باشد. وی در این حد متوجه بود که معقول ثانی، هویت انتزاعی دارد، یعنی نمی‌شود گفت که جسم، چیزی جدای از شیء است، حال آنکه چنین حرفی را در مورد جسم و سفیدی می‌توانستیم بگوییم، یا جسم چیزی جدای از ذهن نیست. به همین دلیل متوجه شد که نمی‌شود شیئیت را وارد حریم ماهیت کرد و این مسأله، تنها دست‌مایه و سرمایه‌ی فکری و زبانی‌اش به شمار می‌رفت. بنابراین باید به او حق داد؛ گر چه نظرش درست نباشد، باید انصاف داد که کار وی سبب شد این پرسش، جدی شود که بالاخره مفاهیم فلسفی از چه سنخی‌اند؟ دیدگاه بهمنیار هنوز کامل نبود و به صورت یک نظام، قابل طرح نیست، زیرا وی راجع به دیگر مفاهیم فلسفی، نظیر علیت، وحدت، کثرت و امثال این‌ها سخنی نگفته است.

اما شیخ اشراق با همین چند سطر بهمنیار به‌عنوان یک سند ارزشمند برخورد کرد و از آن سود برد. او بحث خود را از جایی آغاز می‌کند که بهمنیار به پایان می‌برد. از نظر سهروردی، مطلق مفاهیم فلسفی، مثل وجود، وحدت، امکان، وجوب و... هویتشان همان هویت معقولات ثانی است؛ یعنی موطن تقررشان ذهن است. برخلاف بهمنیار که فقط به مفهوم شیء، ذات و وجود توجه کرده است، شیخ اشراق از مطلق مفاهیم فلسفی بحث می‌کند. در تلقی بهمنیار، مفاهیم امکان یا وحدت و امثال این‌ها از سنخ امور خارجی‌اند یا دست‌کم، از امور ذهنی به شمار نمی‌روند و هنگام بحث، آن‌ها را به‌عنوان امور خارجی ملاحظه می‌کند (۱۸، ج ۱، ص: ۲۴۰).

سهروردی در *مطارحات* بیان کرده است که صفات بر دو قسم‌اند: یا هم در خارج و هم در ذهن‌اند؛ مثل بیاض، یا صفاتی‌اند که ماهیت به آن‌ها متصف شده و فقط در ذهن وجود دارند؛ نحوه‌ی وجود خارجی این دسته از مفاهیم همان در ذهن بودن آن‌هاست، مانند نوعیت که بر انسان حمل می‌شود و جزئیت که بر زید حمل می‌شود. وقتی می‌گوییم زید، در خارج جزئی است، معنایش این نیست که جزئیت در خارج است و به‌عنوان یک عرض، قیام به زید داشته باشد. بلکه این‌گونه است که «شیئیت» که جزء معقولات ثانیه می‌باشد، چنان‌که بسیاری از حکمای مشاء، مثل بهمنیار و لوکری، به این مطلب اذعان کرده‌اند. با این حال، ما می‌توانیم بگوییم «جیم شیئی است در اعیان» و امکان، وجود، وجوب، وحدت و امثال این‌ها، از قبیل صفات ذهنی هستند. هنگامی که گفته می‌شود «ذات شیء» یا «حقیقت شیء» یا «ماهیت شیء»، هر سه، جزء مفاهیم فلسفی‌اند، پس مفهوم ماهیت از

آن حیث که ماهیت است (یعنی معقول ثانی فلسفی است)، یا حقیقت یا ذات است، نه از آن نظر که انسان یا اسب است، از اعتبارات ذهنی و معقولات ثانی است (۹، ج ۱، ص: ۳۴۶).

نقد دیگر سهروردی بر مشاء در مورد هیولای اولی و بیان حقیقت جسم است. حکمای مشائی معتقدند که جسم طبیعی، دارای حقیقت ترکیبی است که یک جزء آن، امتداد و اتصال جوهری است که آن را صورت جسمیه می‌نامند و جزء دیگرش، بُعدی است که این صورت جسمیه را می‌پذیرد که در فلسفه‌ی مشاء، از آن به هیولای اولی و ماده‌ی نخستین یاد می‌شود. آن‌ها برای اثبات هیولای اولی براهینی اقامه می‌کنند، از جمله برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل. برهان فصل و وصل برهان مشهور مشائیان در اثبات هیولای است که در ذیل به آن می‌پردازیم:

قال المشائون: الجسم يقبل الاتصال و الانفصال، و الاتصال لا يقبل الانفصال. فینبغی أن یوجد فی الجسم قابلٌ لهما و هو الهیولی.

حکمای مشاء می‌گویند: جسم طبیعی پذیرای اتصال و انفصال است، لیکن اتصال، پذیرای انفصال نیست. از این رو باید در جسم چیزی باشد که پذیرای هر دو باشد که همان هیولاست (۱۰، ج ۲، ص: ۷۴).

در این برهان تمام توجه به اتصال و انفصالی است که در جسم پدید می‌آید که همواره یک جسم قبول تقسیم می‌کند و به دو تکه منقسم می‌شود. خود اتصال، باید قابل انفصال باشد در حالی که هرگز چیزی پذیرای ضد خود نیست. از این رو باید در جسم حقیقت دیگری هم باشد که بتواند انفصال را بپذیرد. آن واقعیتی که قابلیت این انفصال را دارد، هیولای اولی و ماده‌ی نخستین است (۱۸، ج ۱، صص: ۳۳۳-۳۳۲).

شیخ اشراق در متون خود برای نقض نظریه‌ی مشائیان، بیشتر به همین برهان فصل و وصل نظر دارد. وی در مقام نقد این برهان می‌گوید: واژه‌ی اتصال به صورت اشتراک لفظی بر هر دو معنا اطلاق می‌شود و گاه مراد از اتصال، این است که دو جسم جدا از هم، به یکدیگر متصل شود که این معنا از اتصال، مقابل انفصال است و نمی‌تواند قابل آن باشد. اما گاه مراد از اتصال، امتداد و مقدار جوهری است، یعنی همان صورت جسمی که مشائیان می‌گویند.

مغالطه‌ای که برای مشائیان در برهان فصل و وصل روی داده است، ناشی از همین اشتراک لفظی است. آنان از یک طرف لفظ اتصال را در معنای امتداد و مقدار جوهری به کار می‌برند و از سوی دیگر، می‌گویند اتصال، ضد انفصال است و نمی‌تواند پذیرا و قابل آن باشد. از این روست که می‌گویند هرگاه جسمی منفصل می‌شود، در جسم، افزون بر اتصال، امر

دیگری به نام هیولی وجود دارد که قابل این انفصال است. درحالی که آن اتصالی که در برهان فصل و وصل درمورد صورت جسمی به کار می‌رود، به معنای دوم این اتصال و امتداد جوهری است و می‌دانیم که این معنا از اتصال، ضد انفصال نیست؛ ازاین‌رو، مشائیان برای این برهان به مغالطه‌ی اشتراک لفظی دچار شدند، زیرا حکم یکی از دو معنای اتصال را برای دیگری به کار بردند (همان، ص: ۳۳۳).

سرانجام، شیخ اشراق چنین نتیجه‌ای می‌گیرد که ما در جسم، افزون بر امتداد و اتصال جوهری به چیز دیگری به نام هیولی که قابل انفصال باشد نیاز نداریم، بلکه خود امتداد جوهری قابل انفصال است (۱۰، ج ۲، ص: ۷۵).

۷. نوآوری‌های شیخ اشراق

از دیگر بحث‌هایی که سهروردی به آن پرداخته، اعتبارات عقلیه است. اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، یکی از نتایج معقولات ثانی در فلسفه‌ی اشراق است، زیرا از دیدگاه شیخ اشراق، معقول ثانی، مفهوم ذهنی صرف و اعتبار علقی محض است و هیچ‌گونه تحقق و اثر خارجی ندارد، ازاین‌رو مفاهیمی مانند وحدت، امکان، ضرورت، همچون مفاهیم منطقی، مصداق خارجی ندارد. مفهوم وجود نیز از دیدگاه سهروردی معقول ثانی است، ازاین‌رو ذهنی است و اعتبار علقی محض به شمار می‌رود تا آنجا که شواهد نشان می‌دهد که سهروردی نخستین کسی است که در میان فیلسوفان مسأله‌ی اصالت ماهیت را مطرح کرده است و به‌طورگسترده به آن پرداخته است. ازاین‌رو این دیدگاه که طرح مسأله‌ی اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت را به صدرالمتألهین نسبت می‌دهند و شیخ اشراق را آغازگر آن نمی‌دانند، نادرست است (۱۸، ج ۱، ص: ۲۹۳).

درحقیقت، این مسأله در فلسفه‌ی مشاء به‌عنوان یک مسأله‌ی فلسفی دارای عنوان، مطرح نبود و به‌طورجدی موردتوجه قرار نگرفت، گرچه زمینه‌ی طرح در آن وجود داشت. این زمینه در مسأله‌ی واجب و ممکن که از مباحث کلیدی و پرتوجه مکتب مشاء است، فراهم بود، زیرا فیلسوفان مشائی درصدد تبیین هدایت واجب و ممکن برآمدند؛ و واجب را وجود صرف و ممکن را ترکیبی از ماهیت و وجود دانستند و این ترکیب را تحلیل نمودند. همین تحلیل، در کنار مسائلی چون تقدم بالوجود علت بر معلول و موضوع‌بودن وجود برای فلسفه، رگه‌های بحث اصالت و اعتباریت وجود و ماهیت را برملا ساخت و زمینه را برای طرح اصالت ماهیت فراهم آورد؛ به‌گونه‌ای که در حرکتی آهسته و سیال، ابتدا ازسوی ابن‌سپهان مطرح شد و با حضور فلسفه‌ی اشراق، این فلسفه به‌طورچشمگیری موردعنايت قرار گرفت و به‌دقت تبیین گردید و نتایجی از آن گرفته شد. آموزه‌های شیخ اشراق چنان

جذاب و متین به نظر رسید که بزرگان فلسفه، مانند خواجه نصیرالدین طوسی، محقق دوانی، سید سند و میرداماد را تحت تأثیر قرار داد تا اینکه به وسیله‌ی ملاصدرا دگرگون شد و به صورت اصالت وجود درآمد (همان، ۳۰۸-۳۰۷).

یکی از مباحث دیگری که در اشراق مطرح شده است و دیدگاهی نو متعلق به شیخ اشراق محسوب می‌شود، مبحث قاعده‌ی امکان اشرف است که خود، آن را قاعده‌ی اشراقی می‌داند. قاعده‌ی امکان اشرف اختصاص به مُثُل افلاطونی ندارد و در عواملی دیگر نیز کاربرد دارد، ولی سهروردی این قاعده را برای اثبات مُثُل مطرح کرده است. طبق این قاعده، اساساً هر چه از حق تعالی صادر می‌شود، از موجودی اشرف به موجودی نازل تر و پایین تر چینش می‌یابد. اگر در جایی یک موجود اخس و پایین تر به وجود آید، لزوماً باید پیش از آن، موجودی اشرف و برتر از آن به وجود آمده باشد؛ یعنی بدون آنکه اشرفی صادر شده باشد امکان صدور و ظهور یک امر اخس از خداوند سبحان وجود نخواهد داشت؛ به بیان دیگر، ابتدا از حق تعالی یک حقیقت اشرف صادر می‌شود، سپس بعد از آن حقیقت اشرف، موجودات دیگر که پایین تر از اویند، به وجود می‌آیند تا اینکه به امور نازل و پایین ترین موجود منتهی شوند (همان، ج ۲، ص: ۱۶۵).

درواقع، امکان اشرف مفهومی در فلسفه‌ی اسلامی، به ویژه در مکتب اشراق و بینش‌های فلسفی برخاسته از آن، در شمار یکی از قواعد فلسفی درآمد و نزد فیلسوفان متأثر از بینش اشراقی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این فیلسوفان از این قاعده همچون وسیله‌ای برای حل بسیاری از مسائل دشوار دیگر بهره گرفته‌اند.

طرح موضوع امکان اشرف در تفکر فلسفی اسلامی، از دیدگاه تاریخی، به ابن سینا بازمی‌گردد. بی‌آنکه وی آن را به صورت قاعده‌ای درآورده باشد یا همچون مسأله‌ای مستقل به آن پرداخته باشد، یا آن را در پاسخگویی به مثال دیگر به کار برد؛ در *تعلیقات*، این مسأله را در چهره‌ی کلی آن مطرح می‌کند و گویی به اندیشه‌ی ارسطو اشاره می‌کند و چنین می‌گوید: «شایسته است بدانیم که یکی از اموری که گذشتگان را بر اعتقاد به وجود اشرف و اکرام در موجودات آسمانی و جز آن‌ها داشته، گواهی فطرت است به پدید آمدن موجودات، به ترتیب شرافت...» و به دنبال آن می‌گوید: «بر توست که به هستی اتم و اکمل در امور آسمانی و عوالم قدسی معتقد شوی و به اینکه کمال واجب‌الوجود و امور عقلی و آسمانی را هرگونه تصور کنیم، مرتبه‌ی آن‌ها در ذات خود، بالاتر و شریف تر از تصور توست...» آنچه گفته شد، تفصیلی است که ارسطو اجمال آن را در کتاب *السماء و العالم* آورده است و معنای آن، این است که در موجودات علوی باید به آنچه برای آن‌ها اکرم و اشرف است، باور داشت (۹، ج ۱، ص: ۴۳۵).

در نتیجه، این مسأله به صورت قاعده‌ای مهم نزد سهروردی، بنیان‌گذار فلسفه اشراق، دیده می‌شود و فیلسوفان بزرگ پس از وی، مانند صدرالمألهین، قاعده‌ی امکان اشرف را پذیرفته و به شرح و بسط آن پرداخته‌اند.

۸. بررسی نقدها و نوآوری‌های سهروردی به منزله‌ی پارادایم

نقدهایی را که سهروردی بر علم عادی و فراگیر زمان خود داشته، به نحو اجمالی بیان کردیم. حال به بررسی خصوصیات نقدهای ایرادشده براساس نظریه‌ی کوهن، راجع به پارادایم و انقلاب علمی می‌پردازیم. قبل از هر چیز باید اذعان داشت که از نظر کوهن، هم انقلاب‌های بزرگ داریم و هم انقلاب‌های کوچک و به‌اضافه، برخی از انقلاب‌ها فقط اعضای یک حوزه‌ی فوق‌تخصصی حرفه‌ای را دامنگیر می‌کنند و نیز کشف یک امر غیرمنتظره می‌تواند برای این قبیل گروه‌ها امری انقلابی باشد (۱۱، ص: ۸۱).

با بررسی نقدهای سهروردی روشن شد که وی در مواردی، ابداع‌کننده و در مواردی دیگر، تکمیل‌کننده‌ی آرای قبل از خود یا پارادایم موجود است. وی در بحث تعریف، علاوه بر نقد، دست به ابداع تعریف مفهومی می‌زند. در زمینه‌ی معقولات ثانی، تکمیل‌کننده‌ی آرای مشاء است. از دیگر ابداعات سهروردی قاعده‌ی امکان اشرف است؛ همان‌طور که گفته شد، این قاعده یکی از قواعد فلسفی است که توسط بسیاری از فیلسوفان برای حل مشکلاتی مورد استفاده قرار گرفته است. هرچند ابن‌سینا در نظر برخی، نماینده‌ی اصیل تعقل فلسفی ماند و تاریخ تفکر اسلامی و فلسفه‌ی اسلامی این را نشان داد و پس از سهروردی تا زمان حاضر، برخی هنوز در پارادایم سینوی نفس می‌کشند، مانند حکیم ابوالحسن جلوه و شیخ محمد صالح حائری مازندرانی؛ اما این شاهد، نقیضی برای انقلاب سهروردی در حوزه‌ی تخصصی و فوق‌تخصصی که کوهن مطرح می‌کند، نیست؛ چراکه بنا بر گفته‌ی کوهن، پارادایم جدید باید نوید دهد که بخش نسبتاً بزرگی از توانایی محسوس حل‌المسائل‌ای را که به‌واسطه‌ی پارادایم‌های پیشین حاصل شده است، حفظ می‌کند (۱۱، ص: ۲۰۸).

سهروردی نخستین کسی است که به اصالت ماهیت پرداخته و براساس این آموزه، فیلسوفان و جامعه‌ی فلسفی بعد از خود را به‌طورجد تحت‌تأثیر قرار داده است، به‌گونه‌ای که خود، در بستری تاریخی سکان‌دار علم عادی بوده است که توسط ملاصدرای شیرازی دگرگون شده و زمینه‌ساز شکل‌گیری اصالت وجود شده است؛ چراکه طبق نظر کوهن، پارادایم‌های جدید از دل پارادایم‌های قدیم زاده می‌شوند (همان، ص: ۱۸۶).

برخورد انتقادی شیخ اشراق با مشاء، به‌مثابه‌ی فلسفه نبود، بلکه به‌عنوان یک مکتب فلسفی خاص است که روش قواعد و اسلوب مختص به خود را دارد. سهروردی در کنار

ذهن دقیق و اندیشه‌ی قوی خود، بر فلسفه‌ی مشاء تبخّر کامل داشت که محصول نقّادی وی، شکستن قدرت فراگیر و رکود فلسفه‌ی مشاء شد، به گونه‌ای که کسانی مانند میرداماد که صبغه‌ی مشایی داشتند، نتوانستند کاملاً مشایی بمانند و نگاه اشراقی را در مباحث خود جای ندهند. همچنین امروزه تلقی اندیشمندان و اساتید فلسفه‌ی اسلامی از سهروردی، یک مکتب جدید به نام «فلسفه‌ی نوری» است که آن را در کنار دو مکتب فلسفه‌ی مشاء و حکمت متعالیه جای می‌دهند (۱۸، ج ۲، صص: ۴۹۶-۴۹۴).

بنابر آنچه گفته شد، می‌توانیم نظریات شیخ اشراق را به‌عنوان پارادایمی در نظر بگیریم که سعی در جایگزینی پارادایم موجود، مشاء، دارد. بخش عظیمی از اندیشه‌های سهروردی مرهون فلاسفه‌ی مشاء مسلمان، خصوصاً ابن‌سیناست. سهروردی در مقدمه‌ی حکمه‌الاشراق تصریح می‌کند که کتاب *التلویحات اللوحیه و العرشیه* و کتاب *اللمحات* و برخی دیگر را به روش مشائیان نوشته و در واقع، خلاصه‌ی قواعد ایشان است. اما روش او در حکمه‌الاشراق، روش دیگری است؛ به تصریح او، مسائل، نه از طریق فکر، بلکه از طریق ذوق حل شده است. لذا استدلال‌های خود را هرچه بیشتر شرح می‌دهد، اصول وی که از معنای «نور» نشئت می‌گیرد، بیش‌ازپیش با اصول مشائی تفاوت دارد و اصولی را که به‌عنوان اشراقی از آن‌ها یاد می‌کند، از تفاوت‌های عمده‌ی او با مشائیان است (۱۵، صص: ۳۴۸ و ۳۴۷) که البته یکی از اضلاع مهم این نگاه اشراقی، تلقی او راجع به معرفت و چگونگی حصول آن است که در این باب نیز او با تمایلات ذوقی و عرفانی خویش، به‌نوعی، معرفت‌شناسی مبتنی بر اشراق نور نفس را پی می‌نهد؛ چنان‌که او در بحث از چگونگی ابصار، نظریه‌های مشهور به ریاضیون و طبیعیون را نمی‌پذیرد (۱۰، صص: ۹۹-۱۰۱) و نظر ویژه‌ی خویش را که مبتنی بر نوربودن نفس انسانی و پرتوافکندن او بر مبصرات است، ارائه می‌کند^۳ (همان، صص: ۱۳۴-۱۳۵).

زمینه برای ظهور یک پارادایم به‌گونه‌ای است که علم روی کار، باید از حل مسائل مربوط به خود ناکام مانده باشد (۱۱، ص: ۱۰۹). در تاریخ اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم، هم‌زمان با زیستن شیخ اشراق، پارادایم‌های دیگری که بعضاً غلبه نیز داشتند، قصد ستیز با تفکر فلسفی را داشتند و کنارگذاشتن چنین روش تحقیقی را می‌خواستند که در همان مدت کوتاه، فلسفه را به انزوا کشانده بودند. تحولی که شیخ اشراق در فلسفه ایجاد کرد، به نظر برخی محققان باعث شد که فلسفه به حاشیه کشانده نشود، چراکه سهروردی به‌منزله‌ی یک فیلسوف، اصل تفکر فلسفی را نفی نکرد، بلکه فلسفه‌ی خاص مشائی را که در آن زمان رایج بود، به چالش کشاند (۱۸، ج ۲، ص: ۴۹۷). برخی محققان پا را از این فراتر نهاده و تفکر او را تصوف فلسفی^۴ نامیده‌اند، به این‌معناکه او نظام نوافلاطونی را در

خدمت مفاهیم سنتی صوفیانه درآورد و کوشید پاسخ‌های توجیه‌پذیری به اشتیاق ذاتی آدمی به تعالی و نقش ریاضت در معرفت و سرشت و چیستی تجربیات عارفانه ارائه دهد (۱۹، ص: ۷۸). به‌هرحال، می‌توان گفت وی موج بحران مربوط به تفکر فلسفی را به‌وسیله‌ی حکمت اشراقی خود مهار کرد و آن را با عرفان و تصوف که اوج گرایش مردم در قرن ششم بود، آشتی داد که این تدوین و توجیه حکمت اشراق به‌وسیله‌ی او، بر تصوف و عرفان تأثیری شگرف داشته است.

او هرگز مدعی ارتباط با یک سلسله‌ی رسمی صوفیه نیست، بلکه به سیر باطنی حکمت خالده در میان صوفیان قدیم اشاره می‌کند.^۵ او به‌خوبی با صوفیه‌ی زمان خودش مانند شیخ نجم‌الدین کبری ارتباط داشته و جهت‌گیری مشترکی در عالم تجربه‌ی شهودی بین آن‌ها به چشم می‌خورد (۱۲، ص: ۵۸). تقارن خاصی میان تعالیم اشراق و صوفیان هست؛ چراکه وی در آثار خود، از عارفانی مانند سهل بن عبدالله تستری، بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، منصور حلاج و... نام می‌برد که نشان‌دهنده‌ی ارتباط او با تصوف است (۱۵، ص: ۳۵۱-۳۵۰).

یکی از دلایل شکل‌گیری تصوف و اوج آن، ریشه‌کن کردن فساد و ناعدالتی در اجتماع بود؛ ازاین‌رو در میان کشمکش‌های اجتماعی، اقتصادی، نظامی و گاه عقیدتی، مشایخ متصوف سر برآوردند و به آن خاطر که از احترام ویژه‌ای نزد مردم و والیان برخوردار بودند، به‌تدریج در امور سیاسی و اجتماعی مداخله کردند (۷، ص: ۸۰). بنابراین فکر غالب بر جامعه اندیشه‌های صوفیانه بوده است که هم حکیمان و هم مردم عادی جامعه از آن افکار برخوردار بودند. درنتیجه، استدلال‌های عقلی صرف مشائیان برای فکر و مشکلات غالب جامعه کارساز نبوده است؛ جامعه دچار بحران می‌شود و آماده برای پذیرش پارادایم جدید. با این تفسیر، وقتی در یک علم، پارادایم قبلی جواب‌گوی تحولات و تغییرات نباشد، به‌عبارتی‌دیگر شرایط حاضر نتوانست خود را تطبیق دهد و باعث بحران در علم شد؛ راهی نیست جز تجدیدنظر در پارادایم‌ها و اصول موضوعه‌ی زیربنای علم، که در اثر این انقلاب، علم جدید همراه با پارادایم‌های جدید شکل می‌گیرد (۳، ص: ۱۴۳). نیز از نظر کوهن، عناصر بی‌ضابطه‌ای وجود دارد که در هر علمی تأثیر می‌گذارد، مانند مقبولیت عام؛ جهان‌شناسی سهروردی که بر اساس نور و ظلمت است، قرابت انکارناپذیری با تصوف دارد، همان‌طور که گفته شد، اجتماع، افکار مربوط به تصوف را پذیرفته بودند؛ بنابراین ابداعات و نقدهای سهروردی بر مشاء، با اعتقادات عام بیشتر نزدیکی داشت و این همان عناصر بی‌ضابطه است و برای اینکه نظریه‌ای به‌عنوان پارادایم پذیرفته شود، لازم است آن نظریه بهتر از رقبایش به نظر آید و لازم نیست تمام واقعیاتی را که با آن مواجه می‌شود، تبیین

کند (۱۱، صص: ۴۸-۴۷). بنابراین ما با دو جریان حکمت سینوی و جهان‌شناسی سهروردی روبه‌رو هستیم که طبق آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که پارادایم سهروردی پتانسیل جایگزینی پارادایم سینوی را با باقی‌ماندن اجزایی از فلسفه مشاء، داراست.

لازم نیست برای شکل‌گیری پارادایم جدید حتماً پارادایم قبلی به خطا رفته باشد یا کاربرد خود را برای همیشه از دست دهد؛ بلکه باید به‌جا بودن کاربرد نظریه‌ی قدیمی‌تر را با همان نظریه‌ای که در کاربردهای دیگر جانشین آن شده است، اثبات کرد (همان، صص: ۱۳۳-۱۳۲).

کوهن معتقد است که پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیرند. او علت این قیاس‌ناپذیری را شکاف بزرگی می‌داند که از لحاظ تاریخی و فرهنگی بین پارادایم‌ها و نظریه‌های گوناگون وجود دارد؛ نیز هیچ زبان خنثی و مستقل از نظریه و پارادایم وجود ندارد که بتوان آن‌ها را مقایسه کرد (۱۳، ص: ۷۵). بنابراین تفاوت میان پارادایم‌های متوالی، هم ضروری هستند و هم ناسازگار؛ تفاوت‌ها منشأ روش‌ها، حوزه‌ی مسأله‌دار و موازین راه‌حلی هستند که از سوی هر جامعه‌ی علمی در هر دوره‌ی زمانی پذیرفته شده‌اند (۱۱، صص: ۱۳۸-۱۳۷).

نوع حکمتی که سهروردی رشد و قوام بخشید، و به حکمة الاشراق شهرت دارد، عقلانیت را دربرمی‌گیرد، اما، با مبتنی‌کردن آن بر پایه‌ی رؤیت مستقیم حقیقت، از عقلانیت هم فراتر می‌رود. او مؤسس مکتب تازه‌ای در فلسفه اسلام شد که از آن زمان، مشرب اشراقی درمقابل مشرب مشائی قرار گرفت (۲، ص: ۸۶).

پس از شیخ اشراق، دیگر، نحله‌ی غالب فلسفی، اشراقی شد. پس طبق ویژگی دومی که کوهن برای پارادایم‌بودن یک نظریه برشمرده است، می‌توان ادعا کرد که مشمول نظریات سهروردی می‌شود؛ با این بیان که سهروردی نفوذ بسیاری در عالم اسلام، به‌خصوص تشیع کرد. او بنیان‌گذار دومین حوزه‌ی فلسفی در جهان اسلام است. در طول هشت قرن گذشته، سنت فلسفی اشراق، به‌خصوص در ایران ادامه یافت. نخستین ادامه‌دهنده‌ی این سنت شمس‌الدین محمد شهرزوری (ف ۶۸۷ ه ق) است. کسانی که از سهروردی تأثیر پذیرفته‌اند، عبارت‌اند از: قطب‌الدین محمد بن مسعود شیرازی (ف ۷۱۰ ه ق)، اسماعیل بن محمد و... که هر یک از آن‌ها کتاب‌هایی در زمینه‌ی اشراق یا شرح بر حکمة الاشراق دارند. برخی دیگر نیز با تألیف شروح مختلف بر آثار سهروردی، به فلسفه‌ی اشراق گرایش نشان دادند، مانند جلال‌الدین محمد دوانی (ف ۹۰۸ ه ق)، غیاث‌الدین منصور دشتکی (ف ۹۴۰ یا ۹۴۹ ه ق)، علامه‌ی حلی (ف ۷۱۶ ه ق) و... و در بعضی حکیمان، تمایلات اشراقی به‌چشم می‌خورد، مثل خواجه نصیرالدین طوسی (ف ۶۷۱ ه ق)

و میرداماد (ف ۱۰۴۰ ه ق). اشراقیان بعدی، از حوزه‌ی فلسفی حکمت متعالیه‌اند. آن‌ها فلسفه‌ی اشراق را مقدمه‌ی فلسفه خود دانسته و شکل تکامل‌یافته‌ی آن را ارائه کرده‌اند؛ مانند صدرالمتهلین (ف ۱۰۵۰ ه ق)، ملاهادی سبزواری (ف ۱۲۸۹ ه ق)، آقاعلی مدرس تهرانی (ف ۱۳۰۷ ه ق) و... (۱۶، صص: ۳۶-۳۱) ملاصدرا به‌عنوان فیلسوفی که سنت پیش از خود را به‌خوبی درک کرده و بر قوت و ضعف آن آگاهی یافته است، تلاش کرد که از تمام قوت‌ها و ثمرات فکری شیخ اشراق در دستگاه فلسفی عظیم خود بهره‌گیری و این تلاش وی به موفقیت انجامید. هرچند هنوز بحث‌های نوینی در فلسفه‌ی اشراق وجود دارد که به حکمت متعالیه راه نیافته است. بنابراین اگر کسی تنها دغدغه‌ی فهم حکمت متعالیه را داشته باشد، باز هم محتاج شناخت حکمت اشراقی است (۱۸، ج ۲، ص: ۵۰۶).

در نتیجه، طبق آنچه گفته شد، براساس ویژگی‌های مطرح‌شده توسط کوهن، می‌توان نظریات شیخ اشراق را یک پارادایم در نظر گرفت. به گفته خود کوهن: «مقصود من از پارادایم، دستاوردهای علمی‌ای است که عموماً پذیرفته شده‌اند و برای مدتی مسائل و راه‌حل‌های الگو را در اختیار جامعه‌ای از کاوشگران قرار می‌دهند» (۱۱، ص: ۲۲). پارادایم جدید سهروردی جانشین پارادایم قدیمی شده است و پیش‌شرط انقلاب را که همان سوء‌کارکرد علم عادی است که می‌تواند به بحران منجر شود، داراست؛ این بحران به انقلابی توسط سهروردی تبدیل شده است؛ البته همان‌طور که ذکر شد، از نظر کوهن، برخی انقلاب‌ها فقط اعضای یک حوزه‌ی فوق‌تخصصی حرفه‌ای را دامن‌گیر می‌کنند و حتی ابداع یک امر جدید می‌تواند برای این گروه‌ها امری انقلابی باشد که انقلاب شیخ اشراق، از این نوع انقلاب است. با پرداختن به تخصصی‌شدن رشته‌های مختلف علوم تجربی و نظری، می‌توان بر این امر صحنه گذاشت. البته تخصصی‌شدن به این معنا نیست که کشف‌ها یا نوآوری‌های در حوزه‌ی تخصصی خاص، کاملاً مستقل از حوزه‌های دیگر هستند و بر یکدیگر تأثیر نمی‌گذارند، بلکه به این معناست که براساس ایده‌ی کوهن، در هر حوزه‌ی تخصصی طبق شرایطی که قبلاً بازگو شد، می‌توان شاهد انقلابی بود که لازم نیست تمام حوزه‌های تخصصی دیگر را متأثر از خود کند، همین که پارادایم جدید ادعا کند که می‌تواند مسائلی را حل کند که پارادایم قدیم از حل آن عاجز مانده است و راستی‌آزمایی آن ثابت شود و برای مدتی پاسخ‌گوی نیاز آن بحران در حوزه‌ی تخصصی خود شود، انقلاب رخ داده است. مثل بحث تعریف که از مباحث بسیار بنیادی در فلسفه است و مشائیان از حل آن عاجز مانده بودند، سهروردی به حل آن معضل پرداخت و پارادایم قدیم را طرد کرد. همچنین کوهن در ساختار انقلاب علمی بیان می‌دارد: اگر بنا بود نامزد جدید برای

پارادایم‌شدن از همان آغاز توسط افراد جدی‌ای قضاوت شود؛ این امکان وجود داشت که انقلاب‌های معدودی رخ دهد یا علوم، هرگز انقلابی به خود نبینند» (همان، ص: ۱۹۵).

۹. نتیجه‌گیری

براساس آنچه گفته شد، می‌توان گفت که سهروردی فیلسوف و متفکری نیست که شناخت او در پرتوی فلسفه‌ی مشایی، شایسته و حق باشد. ما زمانی می‌توانیم با تفکر درست سهروردی مواجه شویم که آن را در سایه‌ی افکار خودش بشناسیم. سهروردی فیلسوفی بود که قصد داشت از فلسفه‌ی مشایی پا بیرون بگذارد، به‌همین دلیل به نقد برخی از اندیشه‌های مشاء پرداخت؛ از جمله تعریف در منطق، ماده و صورت و نوآوری‌هایی، از جمله اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، معقولات ثانی که ابهامات و مسائلی حل‌نشده‌ی را در فلسفه مشاء دربرداشت و نیز در حوزه‌ی جهان‌شناسی، دست به ابداع حقیقت نوریه زد. با جرئت می‌توان سهروردی را مؤسس و مبتکر نظام جدید و منسجم فلسفی دانست که در برهه‌ی تاریخی خود، نقش پررنگی در حل بحران‌های موجود در حوزه‌ی تخصصی خود داشته است؛ ولی به دلایلی، آن‌گونه که شایسته است، دیده نشد. باوجوداین، با تحلیل‌هایی که انجام گرفت، می‌توان نظریات جدید وی را در قالب پارادایم کوهن گنجانند و در نتیجه، مدعی یک انقلاب علمی شد.

یادداشت‌ها

۱. البته این به معنای پذیرش همگانی آرای فلاسفه توسط جامعه‌ی فقها و متکلمان و صوفیان نیست و نقد و نقض نظرات فلاسفه را می‌توان در کتاب‌های مشهوری همانند *تهافت الفلاسفه* و *مصارعة الفلاسفة* و امثال ذلک جست.

۲. که ایشان حتی نام کتاب خود را که در مقابله با مبانی حکمت متعالیه نگاشته‌اند، *حکمت بوعلی‌سینا* نهاده‌اند؛ اما در این کتاب هم بارها و بارها از مفاهیمی که پس از ابن‌سینا رخ نموده است، همانند اشباح نوریه و عالم اظله استفاده کرده‌اند و حتی در جایی ضمن پذیرش این عالم که همان عالم هورقلیایی است که سهروردی به آن قائل است، از عقول طولیه و عرضیه و ربط آن‌ها با حقیقت محمدیه سخن می‌گوید (۶، ج ۴، ص: ۲۵۲). اگر بخواهیم طبق نظر کوهن پیش رویم و اصرار بر این داشته باشیم که مرحوم حائری همچنان در پارادایم ابن‌سینایی است، باید به زبان کوهن گفته شود که در علم عادی

مشائی، پیشرفت حاصل شده است. کوهن می‌گوید «فردی که استدلال می‌کند که فلسفه برای مثال هیچ پیشرفتی نکرده است، تأکید می‌کند که هنوز ارسطوئیان وجود دارند، نه اینکه ارسطواندیشی ناکام از پیشرفت بوده است» (۱۱، ص: ۲۰۱). در موضوع ما نیز می‌توان گفت ابن‌سیناییان هنوز هستند، اما در علم عادی آن‌ها پیشرفت حاصل شده است که البته دست‌کم در مسأله‌ی بالا، به نظر می‌رسد اظهارات مرحوم حائری چیزی بیش از باقی‌ماندن در پارادایم و پیشرفت در علم عادی مشاء سینوی باشد.

۳. از آنجایی که برخی محققان، معرفت‌شناسی شیخ اشراق را کاویده‌اند، در اینجا به نظر رسید که ذکر ابصار به‌طور خلاصه، کفایت می‌کند. برای تفصیل در مورد معرفت‌شناسی سهروردی، رجوع بفرمایید: (۳، صص: ۶۸-۷۰).

4. Philosophical Sufism

۵. جامی در *نفحات الأنس*، او را متبحر در حکمت مشائیان و اشراقیان معرفی می‌کند و چیزی از اتصال سهروردی با سلاسل تصوف نمی‌گوید (۵، ص: ۵۸۷).

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ق)، *شفا: منطق*، جلد اول، تحقیق ابراهیم بیومی مدکور، سعید زاید، طه حسین پاشا، ابوالعلاء عقیفی، قم: نشر کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی.
۲. العرجیوی، رشید (۱۳۷۹)، «در قلمرو تصوف فارسی»، *نامه پارسی*، شماره ۱۶، صص ۸۳-۹۷.
۳. امیری، علی نقی (۱۳۷۹)، «نقش پارادایم در علوم انسانی و مدیریت»، *مجله مجتمع آموزش عالی قم*، شماره ۷ و ۸، صص ۱۳۷-۱۶۴.
۴. بهشتی، محمد (۱۳۹۳)، «معرفت‌شناسی از منظر شیخ اشراق»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال ۲۰ شماره ۸۱، صص: ۵۳-۷۱.
۵. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۳۶)، *نفحات الأنس من حضرات القدس*، به تصحیح و مقدمه و پیوست مهدی توحیدی‌پور، تهران: کتابفروشی محمودی.
۶. حائری مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۱ ق)، *حکمت بوعلی‌سینا*، به سعی و اهتمام حسین عمادزاده، تهران: شرکت طبع کتاب.

حکمت اشراقی به مثابه‌ی پارادایم: بررسی اطلاق انقلاب علمی به... ۱۱۹

۷. حسینی، سید محمد (۱۳۸۸)، «نقش تصوف در شکل‌گیری نهضت سریداران خراسان»، *ره‌آورد/اندیشه*، شماره اول. صص ۷۵-۱۰۰.
۸. زیباکلام، سعید (۱۳۸۲)، «علم‌شناسی کوهن و نگرش گشتالتی»، *فصلنامه حوزه و دانشگاه*، سال نهم، شماره ۳۴، صص: ۱۰-۲۸.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربین*، جلد اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربین*، جلد دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. کوهن، تامس (۱۳۹۳)، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت.
۱۲. لندولت، هرمان (۱۳۹۱)، «سهروردی در میان فلسفه، تصوف و اسماعیلیه»، ترجمه نجف یزدانی و روح‌الله علیزاده، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره‌ی ۷۴، صص ۵۸-۶۳.
۱۳. موسوی کریمی، میر سعید (۱۳۸۱)، «عقلانیت، معرفت علمی و فلسفه علم توماس کوهن»، *ذهن*، شماره‌ی ۱۰، صص: ۵۷-۸۸.
۱۴. میان‌داری، حسن (۱۳۸۹)، «اصالت فلسفه علم کوهن»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره‌ی ۶۲، صص: ۸۹-۱۱۰.
۱۵. نوربخش، سیماسادات (۱۳۸۱)، «گزارش زندگی و منابع اندیشه حکیم شهاب‌الدین سهروردی»، *تحقیقات اسلامی*، سال چهاردهم شماره ۱ و ۲، سال پانزدهم، شماره‌ی ۱، صص: ۳۲۳-۳۶۴.
۱۶. نوربخش، سیماسادات (۱۳۹۱)، *نور در حکمت سهروردی*، تهران: نشر هرمس.
۱۷. همزاده ابیانه، مهدی (۱۳۹۲)، «پارادایم حاکم بر فلسفه ذهن معاصر»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، شماره ۷۷، صص: ۳۹-۶۴.
۱۸. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱)، *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

19. Amin Razavi, Mehdi (2013), *Suhrawardi and the School of Illumination*, New York: Routledge

