

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۵

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University  
کد مقاله: ۱۰۷۶۷

## رنالیسم اشراقی؛ تأملی بر صدق و مطابقت در حکمت اشراق\*

سیدمحمدعلی دیباجی\*\*  
سیده حورا موسوی\*\*\*

### چکیده

رابطه ذهن و عین مسئله‌ای است متعلق به حوزه معرفت‌شناسی که می‌تواند تعیین‌کننده دیدگاه رنالیستی یا ایده‌آلیستی یک فیلسوف باشد. در میان فلاسفه اسلامی، سهروردی با فاصله گرفتن از رنالیسم ارسطویی و با نقد الگوی تعریف حدی برای شناخت حقیقت اشیا در مکتب مشاء، مطابقت ماهوی و وحدت ماهوی ذهن و عین را به چالش می‌کشد و در نهایت در حکمت بحثی تئوری مماثلت عین و ذهن را با شناخت از طریق صفات مجموعه‌ای بنا می‌نهد. نظریه مماثلت، با اشکالی مهم مواجه می‌شود که می‌توان از آن به عنوان اشکال درون‌نگری یا شائبه‌ایده‌آلیستی یاد کرد. این نوشتار با رویکرد به رابطه حکمت بحثی و حکمت ذوقی و با توضیح رابطه شهود با اصالت واقع، رنالیسم سهروردی را تحت عنوان «رنالیسم اشراقی» معرفی کرده و درصدد است نشان دهد که در دستگاه فلسفی سهروردی که نظریه مماثلت به جای مطابقت می‌نشیند، علاوه بر آنکه از جزمیت مطابقت ارسطویی دور می‌شود، می‌تواند از ایده‌آلیسم نیز فاصله بگیرد و الگویی منطقی-فلسفی برای رابطه شهود و امور واقع ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: صدق، مطابقت، رنالیسم اشراقی، ایده‌آلیسم، شهود، حکایت و مماثلت، ذهن و عین، شیخ اشراق.

### مقدمه

در نحوه ارتباط ذهن و عین و مسئله شناخت بسیاری از فلاسفه نظریه پردازان کرده‌اند. قبل از

\* مقاله برگرفته از طرح تحقیق شماره ۲۲۰۲۰۲۲/۱/۰۳ است که با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس فارابی) انجام شده است.  
\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه تهران - پردیس فارابی  
\*\*\* دانش‌آموخته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران - پردیس فارابی

dibaji@ut.ac.ir

h.mousavi1993@gmail.com

فلاسفه مسلمان مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این باره دیدگاه‌آیسته افلاطون و رئالیستی ارسطو است. افلاطون با توجه به جایگاهی که برای عالم عقل (مُثل) قائل است، ابتدای خارج بر عقل را مطرح کرده است. افلاطون معرفت حقیقی را امری نمی‌داند که از ارتباط بین ادراک حسی و آن حقیقت کلی حاصل شود. کاپلستون می‌گوید افلاطون در تثبوس معرفت حقیقی را با دو خصیصه خطاناپذیری و واقعی بودن معرفی می‌کند و در هر حالتی که ذهن نتواند واجد این دو خصیصه باشد نمی‌تواند معرفت حقیقی باشد. او در عین‌اینکه معرفت و شناخت مطلق و خطاناپذیر را حاصل شدنی می‌داند اما قائل است این معرفت نمی‌تواند همان ادراک حسی باشد که نسبی و فرینده و تابع انواع تأثیرات موقتی هم از طرف فاعل شناسایی و هم از طرف متعلق شناسایی (شیء) است (کاپلستون، ص ۱۷۹). بنابراین افلاطون با اصالت دادن به حقیقت عقل، شناخت را مربوط به شهود اشیا قبل از هبوط از عالم عقل می‌داند و علم را با برخورد با خارج معنا نمی‌کند بلکه تنها یادآوری از شناخت معهود در عالم عقل رخ می‌دهد. حاصل‌اینکه افلاطون مطابقت بین ایده‌ها در عقل و جهان محسوس را نمی‌پذیرد اگرچه آنچه در جهان محسوس است از عقل گرفته شده است اما نمی‌تواند مطابق عقل باشد و دیدگاه شهودی افلاطون نیز تبیین دقیقی از ارتباط بین عین (با همه مراتبش از جمله عین حسی) و ذهن نمی‌دهد.

در مقابل دیدگاه‌آیسته افلاطون، دیدگاه رئالیستی ارسطو بود. ارسطو در جهت مقابله با شکاکان یونان، به دنبال شناخت اشیا از طریق صفات واقعی و تعریف حقیقی اشیا بود و قائل بود حقیقتی وجود دارد و ما درک حقیقی از آن واقعیت پیدا خواهیم کرد. به همین دلیل ارسطو به دنبال شناخت ذاتی اشیا بود. نظریه مطابقت و دیدگاه رئالیستی و پیوند خارج با ذهن از ارسطو آغاز می‌شود. او می‌گوید:

وجود به معنی صدق و عدم به معنی کذب به این معنی است که اگر موضوع و محمول حقیقتاً به هم پیوسته هستند پیوستگی صدق است و اگر به راستی پیوسته نیستند پیوستگی کذب است (ارسطو، ص ۳۷۱).

ارسطو با این گفتار به دیدگاه رئالیستی و مقدم دانستن واقعیت بر داده‌های ذهنی و انطباق آنها با خارج اشاره می‌کند. وی با نفوذ دادن اصالت منطق در بحث صدق، صدق را در گزاره‌ها به معنای وجود داشتن حقیقی پیوستگی میان موضوع و محمول در خارج می‌داند. او مطابقت کامل شناخت ذهنی با خارج را باور دارد و آن را در موارد متعددی در مابعدالطبیعه خود آورده است از جمله‌اینکه:

ما چیزی را یا از این جهت کاذب می‌نامیم که آن چیز وجود ندارد یا از این جهت که تصویری که آن چیز در ما پدید می‌آورد، تصور چیزی است که وجود ندارد (همان، ص ۲۲۹).

به تعبیر دیگر:

مستفاد از کلام ارسطو این است که مطابقت همان پیوند مفاد قضیه با واقع قضیه اعم از موجود و معدوم است (عارفی، ص ۲۷۳).

فلاسفه مسلمان به مطابقت بین عین و ذهن قائل شدند اما تفسیر مطابقت از دیدگاه ایشان متفاوت از بیان ارسطویی است. در فلسفه ابن سینا شاهد مطابقت تام ماهوی بین ذهن و خارج هستیم. ابن سینا که تصور ذهنی را حاصل انفعال ذهن در برابر خارج می‌دانست، تنها در آثار، موجود ذهنی و خارجی را متفاوت می‌دید و به نظر وی شناخت ماهوی از موجود خارجی انطباق با موجود ذهنی داشت. او مطابقت ماهوی را بین متصور معقول و شیء محسوس خارجی مطرح می‌کند و قائل به انحفاظ ماهیت در آن دو است (ابن سینا، ص ۲۰). هر چند وجود شیء ذهنی با خارجی متفاوت اند و از لحاظ آثار مماثلت دارند، اما به هر حال آنچه در فلسفه ابن سینا مهم است تطابق ماهوی خارج و ذهن و شناخت انفعالی ذهن از خارج است. ادراک توسط نفس حاصل می‌شود و این ادراک به انفعال از شیء محسوس در خارج صورت می‌گیرد و صورت‌های ذهنی طی فرایندی معقولاتی می‌شوند که مطابق با محسوسات خارجی هستند (همان، ص ۱۹). اما سهروردی با توجه به ناممکن بودن تعریف حدی (سهروردی، ۱۳۸۰، ح، ص ۲۱) و دیدگاه خاصی که درباره علم و پیدایش مثال ادراکی هنگام ادراک حضوری داشت (همان، ص ۲۰)، بایستی برای مسئله صدق و مطابقت، نگرش جدیدی را ارائه می‌داد، زیرا کسی که حد را ناممکن می‌داند و علم حصولی را فاقد شناخت کامل، چگونه می‌تواند با نظریه مطابقت موافق باشد؟ از طرف دیگر، رد مطابقت، می‌تواند منجر به دیدگاه ایده‌آلیسم افلاطونی یا چیزی شبیه به آن باشد. دیدگاه سهروردی را در ادامه بیان خواهیم کرد.

#### ۱. تفسیر مطابقت در فلسفه اسلامی

نظریه مطابقت تنها نظریه‌ای است که در باب مسئله صدق همواره حیات داشته است. بیشتر فیلسوفان مسلمان، قائل به مطابقت ماهوی بین ذهن و عین شده و برای اینکه نشان دهند شناختی که در ذهن برای ما حاصل می‌شود شناختی حقیقی و مطابق واقع است، قید ماهوی را به این انطباق افزوده و گویی یک مطابقت تمام عیار را نشان داده‌اند. این دسته از فلاسفه رنالیست

محسوب می‌شدند چرا که قائل بودند تطابق کامل بین ذهن و عین وجود دارد. بعد از طرح مسئله انطباق ماهوی، کسانی متفطن به نبود این تطابق و عینیت شده و اشکالات وجود ذهنی از جمله اندراج تحت دو مقوله، و عدم امکان آثار اشیای خارجی در ذهن را مطرح کردند (صدرالدین شیرازی، ص ۲۸۱-۲۷۳).

تلاش تعداد زیادی از حکمای مسلمان برای پاسخ دادن به اشکالات مطابقت وجود ذهنی با خارج، نشان دهنده اصرار حکما بر رئالیسم است، اما آنچه مهم است تفسیری است که از نظریه مطابقت برای تأمین دیدگاه رئالیستی انجام می‌پذیرد. اگر بخواهیم نگاهی به تبارشناسی صدق در فلسفه اسلامی داشته باشیم، درمی‌یابیم که فیلسوفان مسلمان نظریه حکایت و دیدگاه مماثلت بین ذهن و عین را به مثابه دو تئوری برای رفع اشکال از مطابقت ارائه داده‌اند. تئوری‌هایی که رقیب نظریه مطابقت گشته و اشکالات منطقی مطابقت را ندارند. حتی حکایت تقریرهای مختلفی از فارابی تا ملاصدرا داشته و در فلسفه ملاصدرا جمع بین حکایت و مماثلت اتفاق افتاده است. پاسخ نهایی و حلی ملاصدرا نیز به اشکالات وجود ذهنی مبنی بر حکایت مفهوم از مصداق است (همان، ص ۲۸۸). بنابراین می‌توان گفت که مسئله مطابقت در ابتدا به حاکویت می‌انجامد، به این معنا که اگر کسی قائل به مطابقت ماهوی بین ذهن و عین نباشد و سهم ذهن را تنها انفعال و انطباق از آن خارج لحاظ نکند، ایده آلیست محسوب نمی‌شود و از مرز رئالیسم عبور نخواهد کرد زیرا آنچه برای شناخت ضروری است حاکویت ذهن از خارج است نه انطباق آن. این نگاه، ما را در فهم دیدگاه سهروردی کمک خواهد کرد، اما از طرف دیگر و در مرحله دوم، مطابقت جای خود را به مماثلت می‌دهد. این دیدگاه که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد دیدگاه سهروردی است که هم مبنای منطقی (رد حد تام) و هم مبنای فلسفی (نظریه علم حضوری) دارد.

## ۲. مسئله صدق در منطق شیخ اشراق (صدق منطقی)

بحث صدق منطقی را سهروردی در دو حوزه پی گرفته است: حوزه اول بحث دلالات است. قدما در اقسام دلالت لفظ بر معنا، دلالت مطابقت را مطرح کردند و از نظر آنها لفظ می‌توانست به تمام معنا دلالت مطابقی داشته باشد. سهروردی با انتقاد از الگوی تعریف حدی در شناخت حقیقت اشیاء، تفکر ارسطویی و مشائی را علاوه بر قضایا در مفردات نیز تخطئه کرد. در نگاه سهروردی صدق لفظ بر معنا نیز نمی‌تواند به نحو مطابقت باشد و به همین دلیل او به جای دلالت مطابقی مشهور بین حکما این نوع دلالت را دلالت قصد نام‌گذاری کرد. «ان اللفظ دلالت علی

المعنى الذى وضع بأزائه .. هى دلالة القصد<sup>۱</sup> (سهروردى، ح، ص ۱۴). مطابقت تامى كه همراه با شناخت ماهيت اشيا يا ماهيت معانى باشد از نگاه سهروردى ناممكن است و واضح لفظ صرفاً اين قصد و خواسته را دارد كه تمام معنا را منتقل كند. وى اساساً با وجه منطقى الكوى تعريف حدى براى دست يافتن به حقيقت اشيا مخالفت دارد و اين امر را از طريق شناخت فصول مجهوله و عرضى هاى به منزله فصل، ناممكن مى داند. به همين سبب است كه معضله شناخت كه در منطق ارسطويى و تا حدى در سينيوى مشهود است، در ديدگاه اشراقى وجود ندارد. مشائيان با وجود اعتراف به صعوبت دست يافتن به حد اشيا، راهى ديگر براى رسيدن به صدق منطقى ارائه نداده اند و فلسفه خود را بر آن اساس پايه گذارى كرده اند. اين مبنا مورد مخالفت سهروردى در صدق منطقى است. او در مطابقت فلسفى نيز مطابقت تام شىء مدرك با خارج را رد كرده است كه به آن خواهيم پرداخت.

حوزه دوم صدق منطقى در بخش صدق گزاره هاست كه سهروردى با تحويل بردن قضايى سالبه به موجه (همان، ص ۲۷-۲۶) در صدد نمايان كردن اشكال ارسطويى راجع به مطابقت گزاره هاى سالبه با خارج است. در گزاره هاى موجه نيز مطابقت موضوع و محمول بر خارج به نحو ماهوى امكان پذير نيست. ايشان قضايى را به موجه تحويل برد و صفت كلييه را براى اين قضايى مورد ترديد قرار داد و به اين جهت آن ها را محيطه خواند (همان، ص ۱۷).

آنچه ذكر شد بيشتر از نگاه انتقادى شيخ اشراق در مسئله صدق گزارش مى دهد اما ديدگاه ايجابى سهروردى را بايد در مسئله شهود نورى جستجو نمود. انتقادهائى سهروردى در حكمت بحثى، مسئله مهم اما مقدماتى در معرفت شناسى اوست، زيرا ابتدا بايد روشن كنيم كه او راه خود را از كدام يك از تبين هاى معرفتى جدا كرده است و سپس بر اساس حكمت اشراق از الكوى شناخت حقيقت اشيا از ديد وى سخن بگوئيم.

### ۳. مطابقت در نظام فلسفى سهروردى (صدق فلسفى)

صدق فلسفى يا نفس الامرى چيزى فراتر از مطابقت گزاره بر معلوم خارجى است. مى توان گفت: صدق فلسفى عام ترين صدق ممكن است. زيرا ارتباط شناخت هاى ما در طبقات مختلف ذهن با خارج مطرح مى شود. سهروردى شناخت را به واسطه شناخت ماهيت شىء و انطباق بر كثيرين نمى داند. او كليت را به معنای ويژگى علم قبول دارد، اما ادعاى شناخت كليت را مسئله اى مردود مى داند. او در شناخت اشياى جسمانى، به عوارض مجموعه اى آنها كه يك هويت مثالى به آنها مى دهد، تمسك مى كند و ملتفت است كه مثالى بودن موجود ذهنى و

مماثلت آن با خارج باعث نسبیت شناخت نمی‌شود، زیرا تمام ویژگی‌های قابل شناخت با تصور ذهنی و عوارض فهمیده می‌شود و از این حیث که شناخت ذهنی بخواهد مطابق با خارج باشد، مطابقت از جهت این نوع ادراک (ادراک ذهنی) تمام است (همان، ص ۱۵). اما آنچه را که حکمای قبل از سهروردی به معنای مطابقت اضافه کرده‌اند یعنی ماهوی دانستن مطابقت، مورد پذیرش سهروردی نیست. اگر مطابقت به معنای انطباق ماهوی پدیده با پدیدار باشد، سهروردی به آن قائل نیست و می‌توان گفت قائل به تناظر پدیدار با پدیده در حکمت بحثی است. او مانند حکمای این مسئله را که مفهوم مقوله خارجی به ذهن می‌آید، نمی‌پذیرد و در دید ماهیت خارجی همان تحقق اعیان است و به ذهن نمی‌آید. به عبارت دیگر، در مسئله انحفاظ ماهیت خارجی در ذهن، از فیلسوفان پیشین فاصله می‌گیرد.

#### ۴. رابطه صدق و مطابقت در حکمت اشراق

فارابی قبل از سهروردی به این نکته تأکید کرده است که دستیابی به ذاتیات دشوار است (فارابی، ص ۱۷۰). ابن سینا نیز بر این نکته در رساله حدود اشاره می‌کند اما فلسفه خود را بر اساس همین حدود، تعاریف و شناخت از ماهیات استوار کرده است. ابن سینا در تعلیقات خود نیز مفصلاً وارد امتناع شناخت حقیقت اشیا شده است. او قائل است عقل معمولاً از بین لوازم، تعداد کمی را درک کرده و اگر هم تعداد بیشتری را درک کند، هیچگاه به همه لوازم شیء دست نمی‌یابد. به همین دلیل، عقل به حقیقت و ذات اشیا راه ندارد (ابن سینا، ص ۹۵) اما در فلسفه مشاء وحدت ماهوی ذهن و عین در فرایند شناخت پذیرفته شده و تنها در آثار ذهن و عین متفاوت دیده شده است. به همین دلیل سهروردی نقد خود را به وحدت ماهوی در منطق به مشائیان آغاز می‌کند. وی در حکمه‌الاشراق می‌گوید: «و صاحبهم اعترف بصعوبة هذا الحد» و بنابراین هماهنگ دانستن و سازگاری دیدگاه سهروردی و ابن سینا در امتناع شناخت ذات اشیا (اخگر و طاهری، ص ۹۸) محل تأمل است زیرا اولاً تنها سهروردی این نگاه را در منطق نشان داده است و ثانیاً این سهروردی است که پس از انکار شناخت بحثی، از شناخت ذات اشیا به وسیله شهود سخن می‌گوید.

سهروردی ابتدای فلسفه مشائیان را بر یک امر احتمالی از دید خودشان (که عبارت از احتمال صدق شناخت اشیا از طریق عرضیات به منزله فصل است) و امر محال از دید خود توضیح می‌دهد. او الگوی تعریف را برای شناخت حقیقت اشیا، الگویی مصیب به واقع نمی‌داند. در

بحث صدق فلسفی این مبنا بیشتر خود را نشان می‌دهد، زیرا صدق ماهوی متفرع بر تمام دانستن حد در شناخت ذات اشیاست. سهروردی که مبنای منطقی بحث را قبول ندارد بر اساس آن مطابقت ماهوی را کاشف ذات ماهیت نمی‌داند. او علم را به حضور ذات تعریف کرده است و در مسئله صدق قائل به مطابقت نشده است. بر اساس مبنای منطقی خود صورت ذهنی که مؤلف از عوارض است را توضیح داده است و شناخت کامل از جهان را بدون وساطت صورت ذهنی و از طریق علم حضوری اشراقی و شهود معرفی می‌کند. اکنون به مبنای منطقی تأثیرگذار در نگاه فلسفی شیخ اشراق در مسئله صدق تأملی می‌کنیم:

#### الف. رد «ذات‌گرایی منطقی» و انکار «مطابقت ماهوی»

سهروردی شناخت ذاتیات را با رویکرد منطقی حکمای پیشین محال خوانده و تصور مردم از حد را تنها در امور ظاهری که از تسمیه به دست می‌آید دانسته، مجهول بودن ماهیتی را مستلزم مجهول بودن فصلش نیز قلمداد می‌کند و بنابراین بیان می‌کند که از طریق فصل نمی‌توان تعریفی از شیء داشت (سهروردی، ۱۳۸۰، ح، ص ۱۹) و نیز تعریف به حد لازم‌اش تقدم علم به معرف (فصل) بر معرف است و علم به فصل مساوی همان علم به حقیقت است که ابتدائاً مجهول فرض کردیم (شیرازی، ص ۵۹). به همین خاطر برخی شناخت حدی را مستلزم دو قطبی دانستن ذهن در جهل کامل و علم کامل دانسته‌اند در حالی که ادراک ما از موجودات جهان همیشه محدود و قابل گسترش است (یثربی، ص ۹۲). در نهایت، سهروردی آوردن حد اشیا چنانکه مشائین به آن ملتزم بودند را ناممکن دانست و عنوان کرد مشائین هم معترف به صعوبت این امر بوده‌اند (سهروردی، ج ۲، ص ۲۱). مخالفت او با مطابقت از جهت رئالیست نبودن او نیست بلکه وی از جهت مبنای منطقی قضیه مخالفت دارد. حکما با تقسیم‌بندی فصل به منطقی و اشتقاقی قائل شدند که دستیابی به فصل حقیقی سخت است و آنچه ما در تعریف منطقی می‌آوریم فصل منطقی است، باین حال به وحدت ماهوی عین و ذهن در حکمت قائل شدند، اما سهروردی قائل است که آنچه در تعریف آورده می‌شود اگر فصل حقیقی نیست پس ذاتیات شیء نیست و اگر ذات شناخته نشده است پس ماهیت هم فهمیده نشده است. از این رو، چگونه می‌توان از مطابقت ماهوی سخن گفت؟

ممکن است در بدو نظر این گونه باشد که «سهروردی دو ادعای وجودذهنی را که عبارت از حصول صورت شیء خارجی در ذهن و وحدت ماهوی آن صورت با شیء مدرک است،



پذیرفته است» (حسینی مجرد و اکبریان، ص ۲۶)، اما این دیدگاه بدون در نظر گرفتن مبنای منطقی و انحلال آن مبنا در حکمت اوست و آن مبنای مهم، رد شناخت ماهیت با تصور ذهنی است تا در مرحله بعد سخن از وحدت ماهوی عین و ذهن به میان بیاید.

شیخ اشراق در عباراتی مماثلت تام مثال ادراکی با خارج را رد کرده است. او در توضیح موجود فی الذهن می گوید:

موجود در ذهن (پدیدار) مثالی است که در محلی منطبق نیست و در مثال مطابقت از همه جهات شرط نیست پس از جوهریت چیزی (پدیده) جوهریت مثالش (پدیدار) لازم نمی آید (سهروردی، م، ص ۱۳۳).

از این عبارت برمی آید که او صراحتاً با طرح نظریه مثال، موجود فی الذهن را مثال خارج می داند و در مثال مطابقت به این معنا که در مقولات ماهوی یکی باشند لازم نیست و برای نمونه از جوهریت شیء نمی توان جوهریت موجود ذهنی را نتیجه گرفت. باید به این مطلب توجه نمود که رد مطابقت ماهوی به معنای انکار مطلق شناخت ماهیت اشیا نیست؛ بلکه این شناخت دارای دو لایه است که باید از طریق انضمام دو نوع شناخت بحثی و ذوقی حاصل آید. در واقع، در فلسفه اشراق حکمت بحثی در این نقطه با حکمت ذوقی تألیف پیدا می کند؛ بدین معنا که: تصورات ذهنی و مفاهیم برای تفاهم لفظی لازم هستند اما اینها تنها عوارض و خصوصیات اشیا را مشخص می کنند و فیلسوف و حکیم باید با شهود، ذاتیات را مشاهده کند. این شهود که آگاهی را به حضور تفسیر می کند در ادامه توضیح داده خواهد شد.

#### ب. «صفات مجموعه ای» و نظریه «مماثلت»

سهروردی در ادراک حسی، موجود فی الذهن را مثال ادراکی شیء خارجی معرفی می کند. برای روشن شدن معنای مطابقت از دیدگاه وی باید ابتدا به معنای مثال ادراکی پردازیم. این تحلیل بر اساس مبانی سهروردی قابل ارائه است و یکی از مسائل پیچیده حکمت سهروردی است که با عبارات مجمل به آن پرداخته است؛ چندانکه فهم مقصود وی را دشوار می کند. آنچه مسلم است اینکه، مثال ادراکی نوع خاصی از مثال است که در حکمت اشراقی مطرح می شود و بررسی رابطه آن با مثال منفصل بحث دیگری را می طلبد. خود سهروردی تصریح دارد که: «ولا کل مثال بل مثال ادراکی» (سهروردی، ح، ص ۲۰) بنابراین ویژگی مهم موجود مثالی،



حکایت‌گری وی از عوارض اشیای خارجی است و به بیان دیگر مثال ادراکی محکی خصوصیات شیء خارجی است.

سهروردی کلیت را از ویژگی مثال ادراکی دانسته است و از طرفی قائل است که کلی در خارج نمی‌تواند موجود باشد. به نظر می‌رسد از این طریق اشاره‌ای به عدم ابتدای ذهن بر عین دارد. او دربارهٔ معنای مشترک که در ذهن است این گونه گفته است: «معنای مشترک تنها در ذهن است و کلی بنابر اصطلاحی که در بارهٔ آن گفته می‌شود که احتمال شرکت کثیرین در آن هست، نمی‌تواند در اعیان واقع شود؛ زیرا اگر این گونه باشد برای او هویتی مشخص و غیر مثالی حاصل می‌شود» (همان، ج ۱، ص ۳۳۱). در این عبارت شیخ اشراق لازماً اینکه کلی در خارج باشد را غیر مثالی بودن و هویت مشخصه داشتن دانسته است و از این قضیه استفاده می‌شود که تصورات در ذهن کلی و مثالی هستند. به عبارت دیگر مثال ادراکی همراه است با شناخت کلی. با توجه به مبنای سهروردی ما حد و معنای دقیق مثال ادراکی را نمی‌توانیم بشناسیم و از طریق صفات آن از جمله کلیت مثال ادراکی باید شناخت نسبت به آن را پیگیری کنیم.

برای روشن شدن دلیل اینکه چرا سهروردی به جای «مطابقت»، «مماثلت» را مطرح می‌کند، باید نگاهی به تعریف و آنچه ذهن از آن می‌فهمد از نگاه وی داشته باشیم. سهروردی در مقام تعریف قائل شد که ماهیات در تصور ما نمی‌آیند و ما از طریق ماهیات نمی‌توانیم شناخت و تعریفی از اشیا داشته باشیم و آنچه به عنوان معرف اشیا هستند صفات مجموعه‌ای و عوارض آنهاست. با روشن شدن محال بودن آوردن حد در شناخت ذات، تعریفات نزد سهروردی تنها تعریفات هستند که از «صفات مجموعه‌ای» حاصل شده‌اند (همان، ج ۲، ص ۲۱).

صفات مجموعه‌ای ما را به شناخت حقیقی و کنه ماهیات نمی‌رسانند که مطابقت حاصل شود بلکه آنچه از آنها در ذهن ما می‌آید مثالی ادراکی است که با ماهیات خارجی مماثلت دارد و خصوصیتی از شیء است که در مقام تعریف می‌آید. هر شیء با اینکه ماهیتش قابل شناخت نیست اما می‌تواند عوارض بسیاری داشته باشد که از آن طریق شناخته شود اما این نوع از شناخت به مطابقت نمی‌انجامد و به بیان شیخ اشراق اصلاً لازم نیست که از همه جهت مطابقت باشد (همان، ج ۱، ص ۱۳۳) زیرا ما از هیئات و صفات برای شناخت کمک گرفتیم و چه بسا صفت دیگری در آینده کشف شود. او در ناتوانی کسانی که می‌خواهند حد بر اشیا بیاورند می‌گوید:

کسانی که دنبال حد هستند همواره در معرض این هستند که حد دیگری پیدا شود و آنها ایمن نیستند از وجود حدی که از آن غافل بوده‌اند زیرا بسیاری از صفات هستند که ظاهر نیستند (همان، ج ۲، ص ۲۱).

از این طریق شناخت مطابقی ماهوی را ناممکن می‌داند. به همین دلیل آنچه با دیدگاه منطقی وی در باب شناخت اشیا از طریق صفات مجموعه‌ای می‌سازد، مماثلت است. به نظر می‌رسد مقصود سهروردی از عرضی که توصیف کننده شیء است، عرض مفارق باشد زیرا می‌گوید پیروان فلسفه مشائی، جزء توصیف کننده یک چیز را «ذاتی» آن می‌گویند اما عرضی لازم یا جداشدنی در عقل، پس از حقیقت می‌آید (همان، ص ۱۶) و بنابراین شناخت عرضی لازم حقیقت با شناخت ذات همراه است و بدون شناخت ذات شناخت عرضی لازم ناممکن است. بنابراین عرضی مفارق است که صفات مجموعه‌ای از شیء را به ما می‌دهد و مثالی از شیء در ذهن انسان پدیدار می‌کند.

در معنای «مماثلت» همواره عدم شناخت کامل ماهیت‌ها و عدم ضرورت تطابق کامل ذهن با عین حفظ می‌شود. و این مسئله‌ای است که ما را به «تناظر» در دیدگاه سهروردی می‌کشاند. البته فی الجمله او مطابقت حکایی را قبول کرده است؛ مطابقت از جهت اینکه ما شیئی را در خارج درک می‌کنیم و می‌دانیم چه شیئی با چه خصوصیتی بوده مسلم است و سهروردی این را گوشزد می‌کند: «در علم چاره‌ای نیست از مطابقت از جهت این که ادراکی از شیئی صورت گرفته است» (همان، ص ۱۵)؛ اما باین مطابقت شناخت تام از شیء خارجی و لزوم ابتنای ذهن بر عین استفاده نمی‌شود.

از طرفی شاهد دیگری که نشان می‌دهد سهروردی مقدم دانستن عین بر ذهن و سپس مطابقت آنها را نمی‌پذیرد، ذهنی دانستن مفاهیم فلسفی است. او عنوان می‌کند مفاهیم ذات، حقیقت و ماهیت و عرضیت اوصاف اعتباری هستند و از صفات عقلیه‌ای هستند که صورت مستقلی در خارج ندارند (همان، ص ۳۶۴) و از این رو مفاهیم فلسفی ساخت ذهن است. به نظر می‌رسد از دید سهروردی، ذهن مقامی از واقع دارد و فعالیت ذهن در شناخت و ساخت معقولات فلسفی، سهروردی را به انتقاد از انطباعی بودن ذهن کشانده است. مفاهیم، باز نمود فعالیت نفس از خصوصیات خارجی است. دیدگاه سهروردی درباره استحضار مثال ادراکی توسط نفس برای مفاهیم کلی و اعتباری بودن معقولات ثانیه، دلالتی هستند که ما را به عدم ضرورت ابتنای ذهن بر عین می‌رساند.

### ۵. رابطه شهود با اصالت واقع (رنالیسم)

ابتدائاً این گونه تصور می‌شود شهود به عنوان عنصری که با درون‌نگری ارتباط دارد، تقویت‌کننده نوعی ایده‌آلیسم است و برخی فیلسوفان غربی در درون‌نگری خود تملک یافته‌های هر ذهنی برای خودش را اصالت داده‌اند و انطباق آن با واقع عینی برای آنان دشوار بوده است. برای مثال کی‌ریک‌گارد در توضیح عینیت و ذهنیت و ارتباط آن‌ها تفکر انسان را همچنین بازتابی می‌داند خصوصاً از درون‌بودگی و تملک، که صرفاً متعلق به خود فرد است و نه هیچ فرد دیگری. او حتی از انطباق ذهنیت با عینیت به دام پژوهش آفاقی تعبیر می‌کند و قائل است که انسان اگر چه باندیشیدن حقایق را تصدیق می‌کند اما به عنوان موجودی که در درون‌نگری خود حادث می‌شود بیشتر به سمت ذهنیت پیش می‌رود (Medina and Wood, p48). باین بیان شهود و درون‌نگری به ذهنیت فاعل شناسا گره می‌خورد و انطباق آن با واقع مسئله‌ای است که برای انسان درون‌نگر احراز نمی‌شود. به همین خاطر فیلسوفان ایده‌آلیست ذهن را بخشی از حقیقت و گاهی تمام حقیقت دانسته‌اند و تلقی‌اینکه خارج از ذهن حقیقتی وجود دارد که به آن می‌توان رسید را انکار کرده‌اند. «هیچ چیزی در دنیا، نه هیچ شیء و نه هیچ رخدادی، نه می‌تواند حقیقت داشته باشد و نه باطل باشد در صورتی که مخلوقاتی متفکر موجود نبودند» (Davidson, p7). این نگاه، نگاهی ایده‌آلیستی است هرچند برخی از آنها به درون‌نگری انسان متفکر نیز باور داشته باشند.

اما شهود و درک حضوری و دورن‌نگری که سهروردی ارائه می‌دهد به ذهنیت‌گرایی نمی‌انجامد. او شهود را به عنوان شناخت مستقیم از خارج مطرح کرده و دورن‌نگری و شهود را به ذات ماهیات بیرونی هم استناد داده است. وی قائل است این شهود، شهودی ماهیت‌نگر است و ذات اشیا متعلق شهود واقع می‌شود (سهروردی، ت، ص ۱۱۴).

اگر نظریه مطابقت را به عنوان انطباق تصور ذهنی با یک واقعیت بدانیم و تفسیر این واقعیت و انطباق، کاری فعالانه از طریق نفس باشد، نه صرف انطباق ذهن از خارج، نوعی تفسیر از نحوه انطباق و دست یافتن به واقع پیش می‌آید که مشابهتی با ایده‌آلیسم دارد اما این تمام ماجرا نیست. سهروردی شناخت حقیقت اشیا را بدون صورت ذهنی می‌داند اما در حکمت بحثی با پذیرش اینکه در شناخت خارج، صورت ذهنی واسطه است و تنها راه شناخت نیست، نمی‌توانیم رنالیست بودن را منحصر به تطابق ماهوی صورت ذهنی با شیء خارجی بدانیم. از این رو ایده‌آلیست بودن سهروردی بدون در نظر گرفتن مبانی شهودی او از جمله شناخت ذات از

طریق نوریت و حضور، ادعایی گراف است. در واقع شهود از تقسیمات رئالیست بودن است. او در تخطئه کسی که تنها به حکمت بحثی و تبیین حقیقت از راه تصورات ذهنی و اعتبارات عقلی مشغول است، به دیدگاه خود درباره شناخت و حقیقت علم اشاره کرده است.

سهروردی که در باب ادراکات حسی نیز به اضافه اشراقیه و شهود حسی قائل بود در باب شناخت از جهان به شهود حسی بسنده نکرده است. او شناخت ذات را از طریق نوریت و حضور توضیح می‌دهد و این روشن‌ترین بیان برای شهود به عنوان معرفت بی واسطه است. او تصریح دارد که همان گونه که ما محسوسات را مشاهده می‌کنیم و به بعضی از احوال و صفات محسوسات یقین کرده و بر اساس آن علوم صحیحی را پایه‌گذاری می‌کنیم، همان‌طور ما مشاهده روحانی داریم که ذوات مجرد مورد مشاهده قرار می‌گیرند (سهروردی، ح، ص ۱۲). البته این کلام سهروردی در دو وجه منطقی و تجربی (به معنای جدید کلمه) کاربرد دارد. وجه منطقی همان اضافه شدن شهود درونی به قضایای مشاهدات است و وجه تجربی مرتبط با معیار استقرایی و پارادایم در علوم تجربی است که مثلاً وقتی فیزیکدان سخنی را می‌گوید ما می‌پذیریم؛ اینجا هم سخن اهل شهود عوالم ماوراء را باید پذیرفت.

از این نظر هوسرل با سهروردی شباهت زیادی دارد. به نظر هوسرل، شهود کنش یا حالتی از آگاهی است که دارای محتوای درونی است و وجه تمایز عمده شهودها، که آنها را از دیگر شکل‌های بازنمایی از قبیل تصورات جدا می‌کند، این است که محتوا یا عین آنها به طور مستقیم یا بی‌واسطه نزد آگاهی حاضر است؛ که البته هوسرل مایل است بگوید: به شخصه حاضر است. هوسرل در نظریه پدیدارشناختی حقیقت التفات و آگاهی مستقیم را در مطابقت شرط دانسته است (Husserl, p39). وی در ادراک از حضور و غیاب ابژه سخن گفته است و ادراک را الگویی از یک تجربه آگاهی دانسته است (شاکری، ص ۲۰۸). این سخنان بسیار نزدیک به آموزه حضور نورانی سهروردی در آگاهی است. سهروردی نیز حضور ذات شیء را به عنوان حقیقت علم معرفی کرده است. از این رو، شناخت بدون «شهود» در نزد سهروردی تنها شناختی ناقص و ناظر به صفات و هیئات است که به ذات راهی ندارد. به عبارت دیگر «گاهی درک کننده و درک شده از یک گونه‌اند و گاهی گوناگون هستند. از دیدگاه سهروردی اگر آنان از یک گونه باشند، درک کننده، خود درک شده را بدون مثال یا صورت آن درمی‌یابد. اما اگر گوناگون باشند، درک کننده خود آن را در نمی‌یابد بلکه تنها مثال یا صورت آن را در خواهد یافت» (فلسفی، ص ۲۹) و شناخت حقیقی با تعریف (از طریق لوازم و پدیدار شدن مثال) برای کسی که

مشاهده نکرده است ممکن نیست و شناخت من جمیع وجوه صورت نمی‌گیرد و لی کسی که مشاهده کند حقیقت را بی نیاز از تعریف است (سهروردی، ص ۲۱۰). بنابراین سهروردی شهود را برای شناخت واقع مطرح کرد. شهود از دیدگاه او به ماهیات و ذات اشیای بیرونی دسترسی دارد. اگرچه نفس در شناخت خودش نیز به شهود و درون‌نگری محتاج است اما شهود که خصیصه اصلی اش درک ذات و حقیقت پدیده است ناظر به حقایق است. شهود عنصری است که فاعل شناسا پدیده را می‌یابد و ضعف‌های تصور ذهنی در بازنمودسازی حقایق را ندارد.

#### ۶. رنالیسم اشراقی یا اصالت شهود

شهود در سهروردی با حضور و نوریت شیء توضیح داده شده است و به این بیان تصورات ذهنی کاشف از ذات نیستند. در واقع سهروردی نگاهی انتقادی به شناخت مقوله‌ای ارسطو داشته است و با اینکه قائل است حقیقت در خارج هست و دست‌یافتنی است اما با تعاریف حدی و رسمی این یافت را حاصل شدنی نمی‌داند. در واقع در فلسفه از دو نوع نگاه رنالیستی سخن گفته می‌شود: یکی رنالیسم خام و به عبارت دیگر انطباق ماهوی ذهن و خارج و دیگری رنالیسم انتقادی. «رنالیسم انتقادی یعنی: ۱. جهان خارج مستقل از ما وجود دارد؛ ۲. معرفت کاشفیت دارد و واقع‌نماست؛ ۳. معرفت محصول خلاقیت است...» (جمعی از محققان، رنالیسم، ص ۱۱۸). در رنالیسم انتقادی با اینکه جهان خارج و دسترسی به آن مقبول است اما نحوه دسترسی به آن به صورت انطباقی نیست و انطباق ماهوی خارج با موجود در ذهن پذیرفته نیست.

اکنون ما در تفسیر فلسفه سهروردی چه می‌توانیم بگوییم و نظام او را در مقایسه با دو نوع رنالیسم ذکر شده، به کدام یک می‌توانیم نزدیک بدانیم؟ پاسخ این است که سهروردی در ساخت تصورات حسی نفس را فعال دانسته و از اضافه اشراقیه و تعبیر «استحضار مثال ادراکی» استفاده کرده است. بنابراین در دید سهروردی: ماهیات تحقق خارج هستند، ذات آنها با تصور ذهنی به دست نمی‌آید و نفس با شهود خود فعالانه مماثلی را ایجاد می‌کند. مخالفت او با شناخت ذاتیات و مطابقت ارسطویی به لحاظ اصالت دادن به ذهن نیست که او را ایده‌آلیست محض کند. اما چون تألیفی از حکمت بحثی و ذوقی را می‌پذیرد و در باب شناخت قائل به تجربه بی واسطه است، تجربه‌ای که بعد از آن ذهن با نقش فعال خود مماثلی از آن مواجهه با خارج را در قالب تصور ذهنی (مثال ادراکی) می‌آفریند چنانکه گفته است «و لم يحصل لی اولا بالفکر بل کان حصوله بامر آخر...» (سهروردی، ج ۲، ص ۱۰)؛ پس نظر به عالم درون دارد و نوعی از رنالیسم،

متفاوت با رئالیسم خام در او آشکار می‌شود. همانطور که خود او در توضیح لواحق فصل کثرت‌گیری، مماثلت را لازمه‌ای برای اثبیت دانسته است و مماثلت از همه جهات را مبطل معنای مماثلت خوانده است (همان، ج ۱، ص ۱۵۸).

مطلب دیگری که ممکن است رئالیسم سهروردی را با اشکال مواجهه کند، پاسخی است که او در ضمن سؤال «الیس ما هو فی الذهن یجب ان یکون مثال العینی؟» (همان، ص ۱۶۳) بیان می‌دارد. پاسخ این است که وجود عینی برای ذوات است و اما اعتباریات هویت عینی ندارند بلکه وجود عینی آنها همان ذهنی بودن آنهاست. «و اما الاعتبارات فلا هویات عینیه لها بل وجودها العینی نفس وجودها الذهنی» (همان، ص ۱۶۳). اما باید توجه کرد که این عبارات و تمام عباراتی از این قبیل، ناظر به شناخت از طریق مثال است که این نوع شناخت به حقیقت نائل نمی‌شود تا بتوان از ذهنی دانستن حقیقت در نزد سهروردی سخن گفت. بلکه شناختی که به حقیقت دست پیدا می‌کند (و نه به مثال آن) حقیقت از طریق شهود و رئالیسم اشراقی است که آگاهی به گوهر و ذات اشیاست.

بعضی نویسندگان در مورد رئالیسم گفته‌اند: «در رئالیسم مستقیم<sup>۲</sup> ما دسترسی مستقیم به عالم خارج داریم و آن را بدون حجاب‌ها می‌یابیم. اما رئالیسم غیر مستقیم، دسترسی مستقیم به عالم خارج را انکار می‌کند. دیدگاه کانتی را می‌توانیم از این نظر رئالیسم غیر مستقیم به شمار آوریم» (جمعی از محققان، رئالیسم، ص ۱۱۸). اما باید گفت که سهروردی رئالیسمی را در نظر دارد که از راه شهود معنا می‌شود؛ او شناخت از راه نظر و کسب را ممکن نمی‌داند و فیلسوف بما هو فیلسوف را رئالیست نمی‌داند، بلکه معتقد است دانش غیر شهودی فیلسوف از امور واقع، راهیابی به یک مماثل با واقع است ولی فیلسوف بما هو شاهد، ماهیات نوری را به علم اشراقی می‌یابد و این معنایی است که باید از آن به رئالیسم اشراقی تعبیر کنیم. بنابراین، «علم یقینی سهروردی از طریق شیء مشهود به دست می‌آید و شیء بر اساس این علم چنانکه هست، پدیدار می‌گردد و مع‌هذا دیدن شیء مساوی با به دست آوردن ذات آن است» (ضیایی، ص ۱۳۶) و با این نکته که در شهود پدیدار شدن شیء آنچنان که فی نفسه هست مطرح است، دیدگاه رئالیستی تبیین می‌شود.

#### ۷. آیا شهود اشراقی یک شهود پدیدارشناختی کانتی است؟

نقطه اشتراک دیدگاه سهروردی و کانت در باب رابطه عین و ذهن، مورد تأمل قرار دادن تقدم

وجودشناختی عین بر ذهن و انطباق ذهن از عین است. این دو فیلسوف که هر دو ذات‌گرایی و نومن‌گرایی را در شناخت حسی مردود دانسته‌اند، اشتراکات دیگری نیز دارند و گویا هر دو نگاهی به رنالیسم درونی<sup>۳</sup> داشته‌اند. البته در نهایت سهروردی با قائل شدن به شهود ذات، نوع جدیدی از رنالیسم را ارائه کرد که از دیدگاه کانتی فاصله می‌گیرد؛ رنالیسمی که این نوشتار از آن به رنالیسم اشراقی تعبیر کرد.

#### الف. «مماثلت» سهروردی و «تناظر» کانتی

سهروردی و کانت هر دو به تمایز بین ذهن و عین معتقد بودند. سهروردی با بیان اینکه ذات اشیا با تصور ذهنی و حد آن‌ها برای ما روشن نمی‌شود تطابق را رد کرد و رنالیست ارسطویی را نپذیرفت. کانت نیز با تقسیم کردن واقع به بخش ادراک شدنی و ادراک ناشدنی، نومن را از دسترس ادراک و شهود حسی خارج دانست (kant, p 306) و تقدم ابژه بر سوژه را نپذیرفت. این دو فیلسوف ادراکات را به عنوان نمودار و پدیداری از واقع مطرح کردند. کانت در فرایند شناخت قائل به صورت‌بندی ماده‌شناسایی توسط ذهن شد. کانت چنین عقیده داشت که این عین است که در چارچوب ذهن قرار می‌گیرد نه اینکه لزوماً ذهن منطبق با عین باشد. به عبارت دیگر، پدیدار تناظری با خارج دارد زیرا خارج ماده‌صورت‌بندی ذهنی است و این ماده‌شناسایی از تأثیرات حسی به دست می‌آید. سهروردی نیز مطابقت تام عین با خارج را رد می‌کند و موجود ذهنی را مثال خارج می‌داند که از طریق صفات مجموعه‌ای این مماثلت با خارج اتفاق می‌افتد اما مماثلت به مطابقت ذهن بر عین نمی‌انجامد. بنابراین، کانت به تناظر ادراکات ذهنی با خارج معتقد گشت و سهروردی بدون مطرح کردن قالب‌های ذهنی به مماثلت قائل شد. هیچ‌کدام رنالیسم ارسطویی و انطباق ذهن بر عین را نپذیرفته و تا این مرحله می‌توان نوعی از ایده‌آلیسم و یا به تعبیری رنالیسم درونی را به آنان نسبت داد.

#### ب. «شهود اشراقی» سهروردی و «شهود عقلی» کانتی

سهروردی هرچند در منطق و حکمت بحثی فرمود که ذات و حقیقت اشیا از طریق تصور ذهنی به دست نمی‌آید اما در نظام معرفت‌شناختی او ذات اشیا مورد شهود واقع می‌شود. وی از این طریق شناخت حقیقت اشیا در خارج را ممکن دانست. اما آنچه او در حوزه رنالیسم افزود این است که تطابق ذهن و عین لازمه این درک مستقیم از خارج نیست. کانت نیز نگاه رنالیستی را



محدود به انطباق ذهن بر عین ندانست و شهود عقلی را مطرح کرد. هرچند نمی‌توان گفت او مثل سهروردی نظر به رئالیسم اشراقی داشته است زیرا او به ذهن اصالت بیشتری داده است و بیشتر در معرض این است که فیلسوفی ایده‌آلیسم معرفی شود.

کانت در کنار شهود حسی، شهود عقلی را مطرح می‌کند. او اگر چه ابتدائاً می‌گفت که فهم بشر فقط می‌تواند به نحوی استدلالی در قالب مفاهیم کلی عمل کند، اما این به معنای نادیده گرفتن امکان دیگر فهم‌ها و شهودها نبود. کانت شهود عقلی را، متضمن معرفت عقلی مستقیم به خود اشیا صرف نظر از پدیداری آنها در فضا و زمان دانست (*ibid*, p 307). به عبارت دیگر کانت شهود حسی و صورت‌بندی ماده خارجی را که به تناظر میان پدیده و پدیدار می‌انجامید، تنها نوع شهود نمی‌داند و می‌گوید نوعی شهود عقلی و الهی می‌تواند ماده‌های شناسایی را از قالب‌های ذهنی و نتیجتاً دیدگاه تناظری میان ذهن و عین برهاند.

از دیدگاه کانت بدیهی است که آنچه ما شهود می‌کنیم، فی نفسه همان چیزهایی نیستند که ما به عنوان موجود شهود می‌کنیم (*ibid*, p59) این نکته دقیقاً فاصله شهود اشراقی و شهود عقلی کانتی را نشان می‌دهد. بنابراین، در شهود کانتی ابهامی وجود دارد زیرا نیازمند آن است که ما شهود را هم به عنوان معرفت مستقیم به اشیا، یعنی چیزهایی که شهود می‌کنیم، لحاظ کنیم و هم به عنوان نمود با واسطه یا آن چیزهایی که ما به عنوان موجود شهود می‌کنیم (دادجو، ص ۲۶۰). با این توضیح سهروردی و کانت هر دو با مبانی فلسفی خود درباره شناخت، راهی غیر از منطبق دانستن ذهن بر عین برای رئالیسم ارائه دادند.

#### نتیجه

تفسیر رابطه عین و ذهن به مطابقت ماهوی اشکالات زیادی را در باب وجود ذهنی به وجود آورد و به این دلیل فلاسفه مسلمان در پی تکمیل تئوری مطابقت، دو نظریه حکایت و مماثلت را مطرح کردند. در این میان سهروردی توانست مبانی مماثلت را تبیین کند.

سهروردی با رد کردن شناخت حقیقت اشیا به وسیله حد و مجهول دانستن فصل اشیا، تطابق ماهوی را متفرع بر شناخت حد اشیا دانست و انتقادهایی به مشائیان در خصوص مبنا قرار دادن شناخت حدی وارد کرد. او با تخطئه کردن مبانی مطابقت ماهوی که شناخت حدی بود، تفسیر دیگری از رابطه عین و ذهن ارائه نمود که در آن بر مماثلت عین و ذهن تأکید می‌شود و مبانی مماثلت را بر شناخت اشیا از طریق صفات مجموعه‌ای استوار ساخت.

سهروردی با ارائه دادن رنالیسم اشراقی و شهود ذات اشیا، نوعی از رنالیسم را ارائه داد که با مشکلات منطقی نوع ارسطویی مواجه نیست. او همواره به محدود بودن شناخت در حکمت بحثی تأکید کرده و در صدق منطقی نیز دلالت مطابقی را نپذیرفته و در مطابقت فلسفی نیز شناخت ماهوی را ممکن نمی‌داند. او با اصالت شهودی که ارائه داده است فیلسوفی رنالیست است و شائبه ایده‌آلیست بودن او به دلیل نگاهی که به درون داشت، با اصالت شهود او مرتفع می‌شود. با توضیح دیدگاه کانتی نیز مشخص شد که سهروردی روشن‌تر از دیگر فلاسفه‌ای که همچون کانت انطباق ذهن بر عین را نپذیرفته‌اند، با ارائه نظریه شهود و رنالیسم اشراقی، چگونه به تبیین قابل قبول‌تری از این عدم انطباق دست یافته است. سهروردی شهود را مرتبط با شناخت واقع مطرح کرده و به درون‌نگری منحصر نکرده است. شهود از دید وی عنصری ماهیت‌نگر معرفی شده است که ذات ماهیات نوری را به حضور می‌یابد. دیدگاه رنالیستی او را که بر اساس معرفت‌شناسی نوری، درباره شناخت ماهیات در مقابل ذات‌گرایی علم حصولی ارائه شده است، می‌توان رنالیسم اشراقی نامید.

#### یادداشت

1. intendedsignification
2. direct realism
3. Internal realism

#### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، ج ۴، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ابونصر فارابی، *رسائل فلسفی فارابی*، ترجمه سعید رحیمیان، ج ۲، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
- اخگر، محمدعلی؛ سیدصدرالدین طاهری، "بررسی تطبیقی امکان شناخت ذات و حقیقت اشیا از دیدگاه ابن سینا و سهروردی"، *خردنامه صدرا*، ش ۷۱، ص ۸۵-۹۸، ۱۳۹۲.
- ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۷۸.
- جمعی از محققان، *علم حضوری و شهود*، به کوشش: ابراهیم دادجو، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
- جمعی از محققان، *رنالیسم*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
- سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ (المقاومات)، تصحیح هانری کربن، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

- \_\_\_\_\_، مجموعه مصنفات، ج ۱ (المشارع و المطارحات)، تصحیح هانری کربن، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، مجموعه مصنفات، ج ۲ (حکمت الاشراق)، تصحیح هانری کربن، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شاکری، محمدتقی، *حیث التفاتی و حقیقت علم در پدیدارشناسی هوسرل و فلسفه اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمت الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه: دکتر حسین ضیایی تربتی، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمت الاشراق سهروردی*، به اهتمام عبدالله نورانی، مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- شیرازی، ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- ضیایی، حسین، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیماسادات نوربخش، چ ۲، تهران، نشر فروزان فر، ۱۳۸۹.
- عارفی، عباس، *مطابقت صور ذهنی با خارج*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
- فلسفی، حسین، *منطق اشراق*، پژوهشی در منطق حکمت اشراق سهروردی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۸.
- هارتناک، یوستوس، *نظریه معرفت در فلسفه کانت*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، فکر روز، ۱۳۷۶.
- یثربی، یحیی، *حکمت اشراق سهروردی؛ گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نقد همراه با متن حکمت الاشراق*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- حسینی مجرد، فاطمه، رضا اکبریان، "شیخ اشراق و مسئله وجود ذهنی"، *معرفت فلسفی*، ش ۴۲، ص ۲۶-۱۱، ۱۳۹۲.

Husserl, Edmund, *Logical Investigations*, trns J.A.Findly, Routledge & Kegan Paul, New Jersey, London and Henly Humanities Press, 1982.

kant , Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans and eds by Paul Guyer and Allen w.wood , Combridge univ , press, 1998.

Medina ,Joes and Wood, David eds, *Truth: Engagements Across philosophical Traditions*, edited by ,Blackwell readings in continental philosophy, 2005 .





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی