

یقین در فلسفه اشراق

مهدی عباسزاده*

چکیده

«یقین» از مسائل بسیار اساسی معرفت‌شناسی است؛ تا آنجا که شاید هیچ مکتب معرفت‌شناختی مطرحی را نتوان یافت که اثباتاً یا نفیاً درباره یقین و امکان و شرایط آن، بحثی به میان نیاورده باشد. به‌طور کلی معرفت‌شناسی اسلامی - و از جمله معرفت‌شناسی سهروردی - مکتبی است یقین‌گرا؛ بدین‌معناکه شناخت غیر یقینی را معرفت حقیقی تلقی نمی‌کند. یقین اجمالاً بر دو بخش کلی است: یقین معرفت‌شناختی و یقین روان‌شناختی. یقین معرفت‌شناختی، یقینی است که از نظرگاه منطقی و فلسفی یقین به شمار می‌رود. یقین معرفت‌شناختی، به نوبه خود، بر دو بخش اصلی است: عقلی و شهودی. یقین عقلی، حاصل استدلال عقلی و برهان است و یقین شهودی، حاصل تجربه مستقیم انسان از واقعیت برون‌ذهنی (عینی) یا درون‌ذهنی، بدون واسطه صورت ذهنی. یقین روان‌شناختی عمدتاً از سنخ اقناع است و از نظرگاه منطقی و فلسفی یقین به شمار نمی‌رود. در این نوشتار به یقین معرفت‌شناختی و اقسام آن در

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۰/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۹

تفکر سهروردی همراه با اشاره‌های اجمالی به دیدگاه او دربارهٔ یقین روان‌شناختی پرداخته خواهد شد.

واژگان کلیدی: سهروردی، یقین، معرفت، برهان، شهود، بدیهی، اشراق.

۱. معنای یقین

در یک نگاه کلی، یقین بر دو قسم است: یقین معرفت‌شناختی و یقین روان‌شناختی.

سهروردی در *التلویحات اللوحیه و العرشیه* یقین معرفت‌شناختی را چنین تعریف می‌کند: «یقین عبارت است از باور به اینکه چیزی چنان است و تصور نمی‌شود که آن چیز، مطابق با امر فی‌نفسه [نفس الامر]، چنان نیست» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۳ و ۱۳۸۵، ص ۶۲۲).

دربارهٔ تعریف فوق، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. آن‌گونه که *ابن‌کَمُونَه* در *شرح التلویحات* توضیح می‌دهد، بخش نخست تعریف (باور به اینکه چیزی چنان است) برای این مطرح شده است که «ظن» را از تعریف خارج سازد؛* چه اگر انسان به معلوم یا متعلق معرفت خویش باور یا اعتقاد جازم نداشته باشد، در واقع نه در حالت یقین، بلکه در حالت ظن قرار دارد (ابن‌کَمُونَه، ۱۳۸۷، ص ۳۰۴).

۲. طبق توضیح *ابن‌کَمُونَه*، بخش دوم تعریف (تصور نمی‌شود که آن چیز، مطابق با امر فی‌نفسه، چنان نیست) برای این مطرح شده است که «جهل مرکب» را از تعریف خارج سازد؛ چه اگر تصور شود که آن چیز در نفس‌الامر چنان نیست، اولاً آن علم در واقع عدم علم یا جهل بوده است، چه متضاد آن صحیح بوده است. ثانیاً همین عدم علم یا جهل نیز برای انسان مجهول بوده است و این، به معنای جهل مرکب است (همان، ص ۳۰۴).

۳. یقین معرفت‌شناختی خود بر دو بخش است: عام و خاص. یقین معرفت‌شناختی عام

* ظن عبارت است از رأی و نظر دربارهٔ اینکه یک معرفت یا یک گزاره مطابق با واقع است، همراه با امکان تصور طرف مقابل آن؛ یعنی عدم مطابقت آن با واقع. قابل توجه است که با صیرف قید «باور»، شک نیز قبلاً از تعریف خارج شده است؛ چه شک عبارت است از تردید در اینکه آیا یک معرفت یا یک گزاره مطابق با واقع است یا مطابق با واقع نیست و لذا اساساً در نقطهٔ مقابل باور قرار دارد.

عبارت است از این که یک معرفت یا یک گزاره مطابق با نفس الأمر است، همراه با عدم امکان تصور اینکه آن معرفت یا گزاره مطابق با نفس الأمر نیست. یقین معرفت‌شناختی خاص نیز آن‌گاه تحقق می‌یابد که زوال دو مورد پیشین در آینده نیز محال باشد و چنین یقینی از یقین عام، معتبرتر است و مراد از یقین معرفت‌شناختی در تفکر اسلامی، به معنای دقیق کلمه، همین بخش است (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۴). ابن‌سینا این‌گونه یقین را «دائم» (همیشگی) نام نهاده است؛ در مقابل یقین غیردائم که خصوصیت همیشگی ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۸).

۴. قید «چیزی چنان است»، ممکن است در بدو امر نشان دهد که علم آن‌گاه پدید می‌آید که تصدیق یا حکمی صورت گرفته باشد؛ یعنی محمولی بر موضوعی حمل - یا از آن سلب - شده باشد؛ یعنی علم صرفاً بر «معرفت گزاره‌ای» (propositional knowledge) یا «معرفت اینکه» (knowledge that) اطلاق می‌شود؛ چنان‌که اکثریت قریب به اتفاق معرفت‌شناسان جدید و معاصر غربی بر این باورند. اما سهروردی تصورات را نیز علم می‌داند. او در **المشارع و المطارحات** توضیح می‌دهد که برخی تردید دارند که آیا علم صرفاً تصدیق است یا تصور را نیز در بر می‌گیرد. از یک سو اگر علم صرفاً تصدیق باشد، تصور علم نخواهد بود. اما این سخن، درست نیست؛ چه مسلم است که تصور یا مفهوم اشیا نزد نفس و مانند آن (ذهن یا عقل) علم است. از سوی دیگر، اگر علم صرفاً بر تصور اطلاق شود، تصدیق علم نخواهد بود؛ زیرا تصدیق - اگرچه از تصورات تشکیل شده است - فی‌نفسه تصور نیست. اما این نیز درست نیست؛ زیرا - چنان‌که بیان شد - علم [یقینی] عبارت است از رأی و نظر در این‌باره که چیزی چنان است و اینکه تصور نمی‌شود که آن چیز، مطابق با امر فی‌نفسه، چنان نیست و طبق این تعریف، حصول علم به واسطه تصدیق و حکم صورت می‌گیرد و لذا نمی‌توان تصدیق را علم ندانست (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۳).

بر این اساس، به باور سهروردی، علم به نحو مشترک بر تصور و تصدیق اطلاق می‌شود. اگر پرسش شود که تقسیم علم به تصور و تصدیق چگونه درست است، پاسخ

سهروردی این است که علم، مشترک لفظی است؛ اما مفاهیم یا معانی آن بر حسب اصطلاح‌ها مختلف می‌شوند و بدین‌سان علم هم تصور را در بر می‌گیرد و هم تصدیق را؛ لکن اطلاق علم بر تصور به یک معناست و اطلاق آن بر تصدیق، به معنایی دیگر. بنابراین نباید پنداشت که علم، به معنای واحد، بر تصور و تصدیق اطلاق می‌گردد (همان، ص ۶۲۳).

سهروردی در عین حال توضیح می‌دهد که تقسیم علم به تصور و تصدیق در ابتدای کتب منطقی به نحو تسامحی است؛ چه در این مواضع اساساً جای تدقیق نیست. احتیاط‌آمیزترین تقسیمات علم این است که گفته شود: علم یا تصور صرف است و یا تصویری که تصدیق با آن همراه است. در این صورت، تصور در هر دو قسم لحاظ شده، هر دو قسم در تصور، مشترک‌اند و تنها بر قسم دوم است که تصدیق افزوده شده و تصدیق همان حکم است. اما باید توجه داشت که به نظر سهروردی در این تعریف نیز در واقع علم صرفاً بر تصور اطلاق شده است، به سه دلیل: اولاً تصور به تصور ساده و تصور همراه با تصدیق تقسیم شده است و لذا برای تصدیق، شأن استقلالی لحاظ نشده است. ثانیاً تصدیق همان حکم است و حکم نیز همان فعل - یعنی وقوع نسبت میان موضوع و محمول یا قطع نسبت میان موضوع و محمول - است؛ اما ادراک فعل، همان فعل نیست. پس ما آن‌گاه که فعل - که همان حکم است - را تعقل کردیم، آن فعل را تصور کرده‌ایم. ثالثاً تصور گاه تصور امور خارجی است و گاه تصور احکام نفسانی - یا همان تصدیقات - است (همان، ص ۶۲۳-۶۲۴).

۵. علم یقینی باید «صادق» باشد و با امر فی نفسه (نفس الامر) مطابقت داشته باشد.^۱ اگر معرفتی مطابق با واقع نباشد، صادق نخواهد بود و لذا هیچ یقینی به دست نخواهد داد. باید توجه داشت که نفس الامر یا واقع صرفاً معادل عالم خارج نیست، بلکه در مورد گزاره‌های مختلف، متفاوت است؛ مثلاً نفس الامر یا واقع در گزاره‌های ذهنیه، خود ذهن است؛ در گزاره‌های خارجی، عین و خارج است و در گزاره‌های حقیقیه، ظرف بالفعل یا غیر بالفعل تحقق موضوع آنهاست. بنابراین نفس الامر یا واقع، اعم از ذهن و خارج است و

در هر گزاره‌ای مطابقت با نفس‌الأمر یا واقع خاص همان گزاره مطرح است.^۲
 ۶. تعریف یقین نزد سهروردی مجموعاً دارای سه مؤلفه است: باور به مفاد گزاره، باور به انتفای نقیض و صدق. مؤلفه‌های اول و دوم قابل ادغام‌اند و در این صورت از ادغام آنها جزم (اعتقاد جازم) به دست می‌آید و لذا یقین دارای دو عنصر جزم و صدق است (رضایی، ۱۳۸۳، ص ۳۸).

دو قسم یقین را می‌توان از سنخ یقین معرفت‌شناختی در نظر گرفت: عقلی و شهودی.*
 یقین عقلی، نتیجه استدلال عقلی و به‌ویژه برهان است و یقین شهودی، حاصل تجربه مستقیم انسان از واقعیت برون‌ذهنی (عینی) و درون‌ذهنی، بدون وساطت صورت ذهنی. یقین شهودی، در تفکر سهروردی، دارای چهار قسم یا مرتبه است: یقین حاصل از ادراک ذات یا خودآگاهی، یقین حاصل از شهود حسی، یقین حاصل از شهود امور خیالی یا مثالی و یقین حاصل از شهود قلبی.**

شهود ناظر به ادراک ذات یا خودآگاهی - یعنی علم انسان به واقعیت درون‌ذهنی، مشتمل بر علم انسان به خود، به قوا و شئون و حالات خود و به وجود بدن خود- و نیز علم انسان به مفاهیم و احکام موجود در ذهن خود به نحو مستقیم و بدون وساطت صورت ذهنی و لذا از سنخ علم حضوری شهودی است. شهود حسی عبارت است از درک حسی مستقیم خود اشیای خارجی (محسوسات)؛ شهود خیالی یا مثالی عبارت است از درک حسی مستقیم امور خیالی یا مثالی و شهود قلبی عبارت است از درک مستقیم و بدون

* متفکران اسلامی غالباً ادراک حسی و ادراک خیالی را اگر چه تأیید می‌کنند و آنها را سطوحی از معرفت انسانی می‌دانند، اما یقین - به معنای دقیق کلمه - را برخی - مانند مشائیان - در ادراک عقلی و برخی دیگر - مانند عرفا - در ادراک شهودی و برخی در هر دو - مانند اشراقیان - جست‌وجو می‌کنند. به هر روی، به باور آنان، معرفت حقیقی و یقین‌آور باید از کلیت (شمول) و ضرورت برخوردار باشد. البته سهروردی ادراک حسی و ادراک خیالی یا مثالی را نیز از سنخ معرفت شهودی و لذا یقینی می‌داند که در جای خود قابل ملاحظه و تدقیق است.

** یقین حاصل از شهود عقلی نیز برای برخی از متفکران، است. شهود عقلی عبارت است از درک مستقیم یا بی‌واسطه معقولات؛ اما سهروردی در آثارش به چنین شهودی اشاره نکرده است.

وساطت صورت ذهنی از انوار و مجردات برین. مراد از یقین شهودی در نوشتار حاضر صرفاً شهود قلبی است که به باور سهروردی، برترین مرتبه شهود به شمار می‌رود. یقین روان‌شناختی نیز به معنای سکون و آرامش قلبی انسان نسبت به مطلق آگاهی خویش - اعم از این که واقعاً صادق باشد یا کاذب - بوده، عمدتاً از سنخ اقناع است و از نظر منطقی و فلسفی، یقین حقیقی به شمار نمی‌رود؛ اما سهروردی - چنان‌که پس از این ملاحظه خواهد شد - به نحو بسیار اجمالی بدان اشاره کرده است.

۲. یقین از طریق برهان

سهروردی در دوره مشائی تفکر خویش، در بخش منطق التلویحات، برهان را مهم‌ترین و محکم‌ترین قسم قیاس و طبعاً به شرط وجود ماده و صورت صحیح، یقین‌آور می‌داند. برهان، طبق تعریف او، عبارت است از قیاسی که از مقدمات یقینی تألیف شده است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۱). او توضیح می‌دهد که قید «یقینی» در تعریف برهان، بهتر از قید «واجبة القبول» است که مشائیان در تعریف برهان به کار برده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۰)؛ چه برهان گاه از مقدماتی تشکیل می‌شود که نه بذاتها بین‌اند و نه واجبة القبول، اما یقینی‌اند. البته اگر مراد از «واجبة القبول»، اعم از بین بذاته و دیگر اقسام یقینیات باشد، قید پیش‌گفته مناسب خواهد بود و اساساً برهان همین‌گونه است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۷).

سهروردی در بخش منطق حکمة الإشراق نیز آشکارا اذعان می‌کند که علم و معرفت حقیقی و یقین‌آور، علمی است که روش برهانی را به کار گیرد: «معرفت حقیقی صرفاً از برهان بهره می‌برد» (همو، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۰). صدر المتألهین در توضیح دیدگاه سهروردی بیان می‌دارد که برهان از این جهت مهم‌ترین بخش قیاس است که آنچه را انسان به واسطه آن عالم و حکیم می‌شود، به دست می‌دهد. اما اقسام دیگر قیاس نمی‌توانند چنین کمالی را به دست دهند، بلکه انسان را در نهایت و در بهترین فرض، جدلی یا خطیب یا سفسطی یا شاعر می‌سازند. بنابراین قیاس برهانی که مایه یقین است، همانا علم حقیقی، ثابت و دائمی است که با ظن، تخیل و غلط آمیخته نمی‌شود و تأیید یک فرد یا

اعتراف عموم، اعتباری در آن ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۲۵). صدرالمتألهین همچنین ماده قیاس برهانی را ترتیب یافته از معلومات یقینی می داند:

برهان از آنجا که یقین را به دست می دهد، ضروری است که ماده آن، امور یقینی باشد؛ یعنی همان گزاره های ضروریه و دائمه و اینها گزاره هایی هستند که همواره تصدیق آنها برای عقل واجب است، خواه ضروری باشند و خواه ممکن؛ چه امکان نیز برای امر ممکن گاه ضروری و لذا یقینی است و می تواند مبدأ برهان واقع شود (همان، ص ۲۲۶).

توضیح اینکه گروهی گمان کرده اند که چون مقدمات برهان و نتایج آن ضروری اند، برهان نیز باید ضروری- در مقابل ممکن- باشد؛ اما/بن سینا این مطلب را در الشفاء رد کرده و بیان داشته است که مراد از یقینی بودن برهان همانا وجوب قبول مقدمات و نتایج آن است، خواه این مقدمات و نتایج ضروری باشند و خواه ممکن (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۰-۱۵۴). صدرالمتألهین در نهایت مطلب را این گونه جمع بندی کرده است:

۱. متعلق برهان، گزاره های ضروری اند. اساساً در علوم یا معارف حقیقی صرفاً از امور ضروری (واجب) بحث می شود. اگر امور ممکن نیز در برهان وارد شوند، «جهت» گزاره ها نیستند، بلکه صرفاً «اجزای»ی محمول ها هستند؛ یعنی جهت گزاره های حاوی اجزای ممکن باید ضرورت باشد، نه امکان.

۲. صورت برهان، یقینی الانتاج است و لذا برهان از اقسام قیاس است، نه از اقسام استقرا و تمثیل؛ زیرا این دو مورد اخیر یقینی الانتاج نیستند.

۳. فاعل برهان، عقل خالص و ناآمیخته با وهم، تخیل و تقلید است.

۴. غایت برهان، انتاج علوم یقینی و کسب یقین است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۲۶).

صدرالمتألهین همچنین توضیح می دهد که درباره ماده قیاس های برهانی- گذشته از دیدگاه سهروردی که معتقد است برهان از گزاره های یقینی ترتیب می یابد- دو دیدگاه دیگر وجود دارند: برخی بر این باورند که برهان از گزاره های واجب تشکیل می شود و برخی دیگر برهان را متشکل از گزاره های صادق می دانند، لکن ابن سینا در الإشارات و التنبیها ت دیدگاه نخست را مناسب تر یافته است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۰). طبق توضیح او،

بسیاری دیگر از منطقیان و فیلسوفان نیز همین دیدگاه را دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷).

بیان شد که ماده برهان، امور یقینی یا بدیهیات است. بدیهیات نزد منطقیان و فیلسوفان مشائی بر شش قسم‌اند: اولیات، فطریات یا گزاره‌هایی که قیاس‌های آنها همراه خود آنهاست،* محسوسات، حدسیات، مجربات و متواترات. سهروردی، در برابر، ابتدا بدیهیات شش‌گانه را به سه دسته کلی فرو می‌کاهد: اولیات، مشاهدات و حدسیات؛ سپس هر یک از مشاهدات و حدسیات را بر دو قسم جزئی تقسیم می‌کند: مشاهدات را به محسوسات و وجدانیات و حدسیات را به مجربات و متواترات (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۰-۴۲).

قطب‌الدین شیرازی، بازگشت بدیهیات شش‌گانه به سه مورد را در قالب این استدلال، توجیه می‌کند: تصور دو طرف گزاره، اگر به واسطه کسب (اکتسابی) باشد، یا برای تصدیق به نسبت میان آن دو بسنده است و یا برای تصدیق به نسبت میان آن دو بسنده نیست؛ اگر بسنده باشد این، همان اولیات خواهد بود. گزاره‌هایی که قیاس‌های آنها همراه خود آنهاست نیز به سبب نزدیکی به اولیات ملحق به اولیات‌اند- هرچند سهروردی اشاره‌ای به این مطلب نکرده است؛ اما اگر بسنده نباشد، بلکه تصدیق به نسبت میان دو طرف گزاره متوقف بر امر دیگری باشد، این امر دیگر یا یکی از قوای حسی ظاهری و باطنی است بدون پیوستن چیز دیگری به آن و این قسم مشاهدات است، یا پس از تصور دو طرف گزاره، افزون بر یکی از قوای حسی ظاهری و باطنی، نیاز است که چیز دیگری به آن بپیوندد و این «حدسیات نزد جمهور» (نزد عموم منطقیان و مشائیان) است- که باز هم سهروردی اشاره‌ای به آن نکرده، تنها از «حدسیات طبق قواعد اشراقی» یاد کرده است؛ زیرا قسم نخست هم به لحاظ لفظ و هم به لحاظ معنا، داخل در قسم دوم است. اما این چیز

* فطریات یا گزاره‌های مقرون به حدّ وسط عبارت‌اند از گزاره‌هایی که قیاس‌های آنها همراه خودشان است و عقل در آنها سریعاً به نتیجه می‌رسد؛ زیرا دارای قیاس پنهانی‌اند که عقل از فرط روشنی آن، گاه در نگاه نخست متوجه آن نمی‌شود. این گزاره که «دو نصف چهار است»، از سنخ فطریات است. دیگر اقسام بدیهیات پس از این تبیین خواهند شد.

دیگر یا یک قیاس پنهان است و این قسم مجربات است، یا چیز دیگری از قبیل یکسانی گواهی‌های بسیار است و این، همان متواترات است. نزد سهروردی، این دو از اقسام «حدسیات طبق قواعد اشراقی» اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۶-۱۱۷).

سهروردی بدیهیات سه‌گانه مورد نظر خود را چنین تبیین می‌کند:

۱. اولیات: عبارت‌اند از گزاره‌هایی که تصدیق آنها صرفاً متوقف بر تصور حدود- یعنی موضوع و محمول- آنهاست. اولیات یقینی‌ترین نوع گزاره‌هایند؛ چه پس از تصور حدود آنها امکان انکار رابطه میان آنها وجود ندارد. اصل امتناع اجتماع نقیضین و اصل هوهویت، نمونه‌هایی بنیادین از این گزاره‌هایند. همچنین گزاره‌هایی مانند اینکه «چیزهای مساوی با یک چیز عیناً با هم مساوی‌اند» و «سیاهی و سفیدی با هم در یک‌جا جمع نمی‌شوند» از سنخ اولیات‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۰-۴۱).

سهروردی در التلویحات، اولیات را گزاره‌هایی می‌داند که عقل، لذاته آنها را واجب می‌سازد و در نسبت برخی از اجزای آنها به برخی دیگر، خود تصور اجزا بسنده است و نیازی به مشاهده یا علتی بیرون از آنها نیست؛ مانند این دو گزاره که «کل بزرگ‌تر از جزء خودش است» و «یک شخص در یک حالت در دو مکان جای ندارد». به نظر او اگر عقل در تصدیق به این‌گونه گزاره‌ها درنگ کند، این امر صرفاً به سبب درنگ در تصور آنهاست، نه به سبب دیگر (همو، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

۲. مشاهدات: آگاهی‌هایی هستند که از راه قوای حسی ظاهری و باطنی انسان به دست می‌آیند. البته مشاهدات انسان برای افراد دیگری که عیناً همان آگاهی‌های مشاهده‌ای را نداشته‌اند، حجت نیستند. مشاهدات بر دو قسم‌اند: محسوسات و وجدانیات (همو، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۱).

۲-۱. محسوسات اموری هستند که از طریق حواس ظاهری ادراک می‌شوند؛ مانند این گزاره که «خورشید نورانی است» (همان).

۲-۲. وجدانیات، اموری هستند که از طریق حواس باطنی ادراک می‌شوند؛ مانند علم هر انسانی به اینکه دارای شهوت و غضب است (همان).

۳. حدسیات: داده‌هایی هستند که با فهم سریع و بدون نیاز به معلّم و آموزش فهمیده می‌شوند. حدسیات «طبق قواعد اشراقی»، به باور سهروردی، بر دو دسته‌اند: مجربات و متواترات (همان).

۳-۱. مجربات: عبارت‌اند از مشاهداتِ حسیِ مکرّری که به واسطهٔ تکرار، پدیدآورندهٔ یقین‌اند و نفس را از اتفاقی‌پنداشتنِ آنها در امان می‌دارند؛ مانند این گزاره که «زدن با چوب، دردآور است» (همان). باید توجه داشت که انسان در تجربه، نهایتاً به نتیجه‌ای کلی دربارهٔ ذات و ماهیت چیزی می‌رسد. پس تجربه عبارت است از مشاهده حسی جزئیات، به علاوه تکرار، به علاوه یک قیاس پنهان (مشمول بر این گزاره کلی که «امر اتفاقی نباید اکثری و دائمی باشد») که منتهی به نتیجه‌ای کلی دربارهٔ ذات یا ماهیت چیزی می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷).

سهروردی توجه می‌دهد که گزارهٔ «زدن با چوب، دردآور است»، از راه استقرا به دست نیامده است؛ چه استقرا گاه مفید یقین نیست؛ در حالی که مجربات صحیح همواره مفید یقین‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۱).

۳-۲. متواترات: عبارت‌اند از گزاره‌هایی ممکن که انسان به جهت گواهی‌های بسیار، به یقینی‌بودن آنها حکم می‌کند. گاهی چیزی فی‌نفسه «ممکن» است، اما نفس در اثر یکسانی گواهی‌ها بر وجود آن خاطر جمع می‌شود. ملاک فراوانی گواهی‌ها همان یقینی است که در نهایت به دست می‌آید و نمی‌توان برای فراوانی گواهی‌های یقین‌آور کمیته را تعیین کرد؛ چه گاه باشد که از گواهی‌های اندک هم یقین به دست آید (همان، ص ۴۱-۴۲)؛ برای نمونه، این گزاره که «سعدی در قرن هفتم می‌زیسته است» از سنخ متواترات است.

سهروردی یادآوری می‌کند که قراین و شواهد نیز در فهم درستی یا نادرستی همهٔ حدسیات - اعم از مجربات و متواترات - مداخلیتی تام دارند؛ چه انسان با کمک آنها اموری را حدس می‌زند، اگرچه حدسیات نیز برای افراد دیگری که عیناً همان آگاهی‌های حدسی را نداشته‌اند، حجت نیستند (همان، ص ۴۲).^۳

برهان از منظر سهروردی - همان‌گونه که مشائیان نیز بیان کرده‌اند - بر دو قسم است:

برهان «لم» و برهان «ان». حدّ وسط در یک قیاس برهانی گاه علت نسبتِ دو طرف - یعنی انتساب حدّ اکبر به حدّ اصغر - در ذهن و عین است و این، برهان لمّ است و گاه علت نسبت دو طرف صرفاً در ذهن است؛ یعنی فقط علت تصدیق است و این، برهان انّ است؛ چه تنها بر انیّت حکم (اثبات حکم در ذهن) دلالت می‌کند، نه بر لمیّت فی نفسه (ثبوت حکم در عالم خارج) (همو، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۵-۴۴). طبق توضیح قطب‌الدین شیرازی برهان لمّ، هم بر تصدیق ذهنی دلالت می‌کند هم بر ثبوت عینی؛ مانند این برهان که «این چوب در برخورد با آتش است و هر آنچه در برخورد با آتش باشد، می‌سوزد؛ پس این چوب می‌سوزد». در این نمونه، برخورد با آتش، هم علت تصدیق ذهنی سوختن چوب است هم علت ثبوت سوختن چوب در عین و خارج. برهان انّ، اما، تنها بر تصدیق ذهنی دلالت می‌کند؛ مانند این برهان که «این چوب سوخته است و هر آنچه سوخته است، در برخورد با آتش بوده است؛ پس این چوب در برخورد با آتش بوده است». در این نمونه، انسان برخورد این چوب سوخته با آتش را در عین و خارج ندیده است، بلکه تنها سوختن چوب را دیده است؛ پس در ذهن خویش حکم می‌کند که این چوب حتماً با آتش برخورد داشته است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸-۱۲۹). کوتاه سخن اینکه در برهان لمّ از علت به وجود معلول پی برده می‌شود و در برهان انّ از معلول به وجود علت. برهان لمّ، از آنجا که هم بر تصدیق ذهنی دلالت می‌کند هم بر ثبوت عینی اکبر برای اصغر، محکم‌تر و معتبرتر از برهان انّ است. صدرالمُتألّهین می‌افزاید که استدلال از معلول به علت (برهان انّ) نیز به نوبه خود بر دو قسم است: «دلیل» و «انّ مطلق». این، بدان جهت است که علت دارای دو اعتبار است: اعتبار ذاتش به ذاتش و اعتبار نسبتش با معلول. علت به اعتبار نخست، علت حقیقی است، اما علت به اعتبار دوم به نحوی معلول معلولش است؛ چه اگر معلول وجود نمی‌داشت، چنین نسبتی میان آن و معلولش برقرار نمی‌شد. اکنون اگر حدّ وسط در برهان، معلول وجود اکبر در اصغر باشد، از دو حال بیرون نیست: یا جوهر اکبر را اثبات می‌کند که در این صورت دلیل نامیده می‌شود یا انیّت (وجود) اکبر برای اصغر را اثبات می‌کند که در این صورت انّ مطلق نامیده می‌شود. روشن است که این دو غیر از

یکدیگرند؛ چه در دلیل، وجود جوهر اکبر فی نفسه مطرح است، اما در آن مطلق، انیت اکبر برای اصغر؛ برای نمونه می توان به این دو مثال توجه کرد:

۱. «این چوب سوخته است و هر چیزی که سوخته است، آتش به آن رسیده است؛ پس به این چوب آتش رسیده است». این، دلیل است؛ زیرا وجود جوهر اکبر (آتش) به صورت معین اثبات شده است؛ یعنی به اعتبار ذات علت - یعنی آتش - به ذاتش.

۲. «این چوب سوخته است و هر چیزی که سوخته است، سوزاننده ای دارد؛ پس این چوب سوزاننده ای دارد». این، آن مطلق است؛ زیرا انیت اکبر (سوزاننده) به صورت مطلق و نامعین برای اصغر (چوب سوخته) اثبات شده است؛ یعنی به اعتبار نسبت علت - یعنی سوزاننده - به معلولش (چوب سوخته) (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴-۲۴۵).

سهروردی باز هم تأکید می کند که تنها گزاره ای می تواند ماده برهان لحاظ شود که یقینی باشد و گزاره ای یقینی است که یا فطری* باشد یا در جریان استدلال قیاسی صحیح، به گزاره فطری بینجامد؛^۴ «در برهان صرفاً باید از امر یقینی بهره بُرد، خواه فطری باشد خواه مبتنی بر امر فطری در یک قیاس صحیح» (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۴۲).

سهروردی همچنین بر این باور است که ماده برهان باید از گزاره های کلی، ایجابی و ضروری تشکیل شود تا یقین مورد نظر برای انسان پدید آید. معرفت یا علم حقیقی در غایی ترین شکل خود به «گزاره موجه کلیه ضروریه» تعلق می گیرد؛ یعنی رابطه معرفت حقیقی از یک سو و ایجاب، کلیت و ضرورت از سوی دیگر، رابطه ای مستقیم است (همان، صص ۲۴-۲۵، ۲۹-۳۰ و ۳۴-۳۵).

با آنکه سهروردی در مرحله مشائی تفکرش بر لزوم اتکا به برهان و یقین آوری آن تأکید فراوان می کند، اذعان می دارد که نباید همه معارف انسانی را یکسره مبتنی بر برهان ساخت:

* در تفکر سهروردی، فطری و غیر فطری از اقسام معرفت یا علم اند و معنایی غیر از معنای متعارف در تفکر غربی و حتی سنت متعارف اسلامی دارند: علم فطری همان علم بدیهی و بی نیاز از نظر و استدلال است و علم غیر فطری علم نظری و نیازمند استدلال (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۸).

هرگاه در علوم، مبرهن گردد که بخشنده علم همانا چیزی غیر از برهان و مقدمات آن است و برهان صرفاً بسترساز (معد) است، بعید نیست که برخی از نفوس [انسانی] را اندک اشاره خطابی بسنده باشد که او را آماده سازد تا امر مفارق [عقل فعال] علمی یقینی به او بخشند و چه بسا برهان مدلل و قاطع به اندازه برخی از اعتبارات اقناعی که جوهر نفس را متنبه می‌سازند، اطمینان‌بخش نباشد. ضروری است که برای مطالب مهم در علوم حقیقی، دسته‌ای از استبصارات وجود داشته باشند؛ چه اینها آثاری دارند و سود اینها عام است. گاهی نیز مجموع امور اقناعی همان نقشی را در افاده یقین ایفا می‌کند که بسیاری گواهی‌های تواتری ایفا می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۹).

سهروردی همچنین برخی دیگر از امور غیر برهانی را نام می‌برد که گاه نفس انسان را حتی به نحو غیر ارادی تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. این امور می‌توانند همانند برهان اطمینان‌بخش و گاه از بسیاری از استدلال‌ها سودمندتر باشند؛ برای نمونه، خطاب الهی (وحی) و خطاب‌های متألهان (پیامبران و حکمای راستین) دارای چنان تأثیر روحانی بر جوهر آدمی‌اند که نفس را با اشاره‌ای لطیف از خواب ناآگاهی بیدار می‌کنند (همان، ص ۵۴۹-۵۵۰).

در واقع سهروردی در مواضع فوق، به نقش معرفت‌شناختی سه عامل دیگر - غیر از برهان - یعنی عقل فعال، استبصارات و امور اقناعی، خطاب الهی و متألهان، اشاره می‌کند. توضیح این که:

۱. همان‌طور که مشائیان مسلمان و به‌ویژه ابن‌سینا اذعان کرده است، آنچه حقیقتاً بخشنده معرفت یقینی (واهب‌العلم) است، در نهایت عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۹۵۲، ص ۱۱۱-۱۱۲ و ۱۴۲۸، ص ۴۰۱) و همین عامل اصلی است که معقولات و در نهایت یقین را به نفس ناطقه انسانی افاضه می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۹-۱۰).

۲. مراد از استبصارات، آگاهی‌های غیر برهانی، اما اطمینان‌بخش است که عمدتاً از سنخ

یقین روان‌شناختی‌اند، که پیش‌تر بدان اشارت رفت.

۳. خطاب‌های الهی و متألهان نیز اگرچه از نظرگاه منطقی و فلسفی از سنخ «برهان» به شمار نمی‌روند، اما اطمینان‌بخش‌اند.

۳. یقین از طریق شهود

سهروردی در مرحله اشراقی تفکر خویش، «حدّ نهایی» یقین را نه در برهان، بلکه در شهود قلبی یا مشاهده حقایق یا انوار برین عالم وجود، معرفی می‌کند؛ اگرچه این مهم، به باور او، در غایی‌ترین معنای آن از طریق تجرید نفس (از بدن) یا خلع بدن (از نفس) در اثر ریاضت و مجاهدت امکان‌پذیر است.

سهروردی در التلویحات، حدّ نهایی یقین را منوط به تجرد نفس از بدن می‌داند و مایه‌های اشراقی تفکر خویش را در کتابی عمدتاً به سبک مشائی به نمایش می‌گذارد. او از افلاطون نقل می‌کند که نفسش را از بدن جدا ساخته، خود را مجرد و بی‌بدن و عاری از شواغل طبیعی و هیولی (ماده) کرده است و ذات صرف شده، اموری شگفت از قبیل انوار برین را در خویشتن مشاهده کرده و جزئی از اجزای عالم برین شده است. سهروردی بر این باور است که ارسطو نیز این نورها را مشاهده کرده است؛^۵ هرمس* و دیگر اصحاب عروج نیز چنین کرده‌اند. همه حکمای حقیقی - و البته نه فیلسوف‌نمایان و روآوردگان به ماده - دارای ملکه تجرید نفس یا خلع بدن بوده‌اند. صوفیه مسلمان نیز به نظر او به چنین جایگاهی رسیده‌اند. سهروردی تصریح می‌کند که این افراد جملگی اعتراف می‌کنند که هر کس بتواند نفسش را مجرد سازد و جسمش را خلع کند و به‌طور کلی حواسش را از میان بردارد، خواهد توانست به مشاهده انوار برین دست یابد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰-۲۸۱).

سهروردی در المطارحات نیز تحت تأثیر عرفا و بر اساس تجارب شهودی شخصی خویش، شهود قلبی را نتیجه دو عامل «تجرید نفس از بدن یا خلع بدن در اثر مجاهدت و ریاضت» و «تابش یا اشراق انوار الهی و نورهای برین بر نفس انسان» دانسته است (همو،

* قطب‌الدین شیرازی، هرمس را همان/دریس پیامبر^(ع) می‌داند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۰).

۱۳۸۵، ص ۲-۳). عامل نخست، اشاره به این مطلب دارد که هر چقدر سطح توان انسان در مجاهدت و ریاضت و در نتیجه در تجرید یا خلع بیشتر باشد، به همان اندازه بهره بیشتری از معرفت شهودی و طبعاً یقین می‌برد. نیز عامل دوم، شهود را مستقیماً با اشراق و نور پیوند می‌زند و بر خصوصیت کاملاً اشراقی آن تأکید می‌کند؛ بدین سان معرفت اشراقی، در غایی‌ترین معنایش، عبارت است از شهود قلبی. این دو عامل همچنین با یکدیگر ارتباط مستقیم دارند؛ چه خلع و تجرید نفس و مجاهدت و ریاضت سبب فراهم آمدن زمینه مساعد برای دریافت انوار الهی و برین می‌گردد.

سهروردی در **حکمة الإشراق**، در مقدمه کتاب، بیان می‌دارد که این کتاب در طوری و رای طور حجت برهانی و در واقع با روش و رویکرد اشراقی تنظیم شده است:

این [حکمة الإشراق] بر سیاقی دیگر و راهی نزدیک‌تر از آن راه [مشائی] و نظام یافته‌تر و ضابطه‌مندتر است و دستیابی به آن خستگی کمتری دارد و ابداً به واسطه فکر برای من به دست نیامده، بلکه دستیابی به آن به واسطه امری دیگر [یعنی اشراق] است. سپس برای آن حجت آوردم، تا اینکه مثلاً اگر نگاه از حجت را بردارم، هیچ شک‌کننده‌ای نتواند مرا در آن به شک اندازد (همو، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۰).

شهرزوری توضیح می‌دهد که در حکمت اشراقی، یقین در غایی‌ترین معنای آن، به واسطه حجت و برهان فراچنگ بشر نمی‌آید، بلکه با کشف و عیان (مشاهده عینی و رودررو) حاصل می‌شود؛ حجت و برهان، خود باید مبتنی بر کشف و عیان باشد و چنین یقینی قطعاً شک‌ناپذیر است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۰).

سهروردی در فرازی دیگر، بیان می‌دارد که همه افراد دارای توان مشاهده و جداسدن از کالبد، مانند پیامبران و اساطین حکمت یونانی، ایرانی و هندی این نورها را در عالم برین بالعیان مشاهده و بر وجود آنها تصریح کرده‌اند. او سپس درباره اعتبار و یقین‌آوری مشاهده عینی، یا به تعبیر او «رصد روحانی»، چنین استدلال می‌کند: «هرگاه رصد یک شخص یا دو شخص در امور فلکی [از قبیل علم نجوم] معتبر باشد، چگونه گفتار اساطین حکمت و

نبوت درباره چیزی که در اوصاف روحانی خود مشاهده کرده‌اند، معتبر نباشد؟» (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۵).

در تفکر اشراقی سهروردی، شهود قلبی حکمای بزرگ، یا به تعبیر او «مشاهده حقه» می‌تواند - همانند بدیهیات سه‌گانه پیش‌گفته‌ای که مواد برهان واقع می‌شوند و حتی در جایگاهی برتر از این بدیهیات - جزء امور بدیهی (فطری) و لذا به مثابه اعطاکننده حدّ نهایی یقین به شمار آید (همان، ص ۱۸).

سهروردی همچنین گاه از شهود قلبی به «برهان پروردگار»^{*} تعبیر می‌کند. او ابتدا به بیان باورهای خویش در گذشته می‌پردازد؛ هنگامی که از دیدگاه مشائیان درباره عقول ده‌گانه، انکار حکمت اشراقی و ردّ عالم انوار جانبداری می‌کرده است. او تصریح می‌کند که اگر برهان پروردگار را ندیده بود، همچنان بر آن باورها اصرار می‌ورزید (سهروردی، ۱۳۷۵، الف، ص ۱۵۶). برهان پروردگار چیست؟ شهرزوری پاسخ می‌دهد که برهان پروردگار چیزی غیر از برهان عقلی است و در واقع معرفتی یقینی از سنخ شهود و اشراق است. مراد از برهان پروردگار همانا مشاهده و معاینه علل مجرد عالم یا همان نورهای عالم برین است، آن‌گاه که نفس انسانی در اثر مجاهدت و ریاضت فراوان، از بدن و ارتباطات آن تجرد یافته، به انوار برین پیوسته است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۹۲-۳۹۳).

به نظر سهروردی، مشاهدات نفس انسان در هنگام «عروج»، یعنی حالت انسلاخ شدید نفس از بدن و شواغل جسمانی، حتی یقینی‌تر از ابصار چشم (دیدن روبروی اشیاء مادی و دنیوی) است:

گاه اصحاب عروج نفس، در حالت انسلاخ شدید [یا تجرید نفس] از بدن، مشاهده آشکاری را تجربه کرده‌اند که تمام‌تر از مشاهده چشم است و آنها در این هنگام یقین داشته‌اند که اموری که مشاهده کرده‌اند [از سنخ نقوش موجود در] برخی از قوای بدنی [یعنی صورت ذهنی آن امور] نیست [بلکه بدون وساطت صورت ذهنی است]، در حالی که مشاهده بدنی [یا ابصار]

* اشاره به آیه شریفه «و لقد همت به و هم بها لو لا ان رأی برهان ربّه...» (یوسف: ۲۴) است.

همچنان با نور تدبیرکننده [یعنی نفس ناطقه انسانی] باقی مانده است (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۲۱۳).

قطب‌الدین شیرازی توضیح می‌دهد که اموری که توسط اهل عروج مشاهده می‌شوند، ذوات قدسی و قائم به ذاتی هستند که در محل و مکان و زمان وجود ندارند، بلکه متعالی و مجردند و سهروردی بر بقای مشاهده بدنی یا ابصار در این حالت تأکید می‌ورزد، تا گمان نرود که این امور شهودی، خیالی محض‌اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۲). صدرالمتألهین نیز مراد سهروردی را مشاهده صور عقلی به واسطه بصیرت یا بینش یا مشاهده مستقیم انوار عقلی در قالب‌های مثالی می‌داند. این حالت طبعاً غیر از تفکر عقلی است و در واقع از سنخ شهود است که، به نوبه خود، نیازمند مجاهدت در راه خدا و سرکوب کردن شهوت است (صدرالمتألهین، [بی تا]، ص ۴۷۲).

سهروردی باز هم در همین اثر از ادراک بدون وساطت صورت ذهنی، یعنی ادراک شهودی حضوری یاد می‌کند. چنین ادراکی به باور او آن‌گاه تمام می‌شود که نفس در اثر ریاضت و مجاهدت از بدن، رهایی یابد - یا مجرد شود - و انوار برین را مشاهده کند:

هر کس که آن‌گونه که شایسته خداست در راه خدا مجاهدت کند و بر تاریکی‌ها [قوای بدنی و امور مادی] چیره شود، انوار عالم برین را می‌بیند و [آنها را] به گونه‌ای تمام‌تر از دیدنی‌های اینجا [دنیا] مشاهده می‌کند. نورالانوار [خدا] و نورهای چیره [که از انوار عالم برین‌اند] به واسطه رؤیت نور اسپهبد* [یعنی نفس ناطقه انسانی] و به واسطه رؤیت یکدیگر، دیدنی‌اند. انوار مجرد جملگی بیننده‌اند و رؤیت آنها به علم آنها بازنمی‌گردد، بلکه علم آنها به رؤیت آنها بازمی‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۲۱۳-۲۱۴).

* قطب‌الدین شیرازی در توضیح واژه «اسپهبد» بیان می‌دارد که این واژه در پارسی پهلوی به معنای فرمانده سپاه است و نام‌گذاری نفس به آن توسط سهروردی از این جهت است که نفس ناطقه، فرمانده بدن و قوای آن و لذا اسپهبد آن است (ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۲).

در نهایت به باور سهروردی، برهان اگرچه در سطح عقلی، یقین‌آور است، اما آنچه حقیقتاً و در برترین سطح یقین‌آور است، شهود قلبی است که مبتنی بر بدیهی‌ترین چیز، یعنی نور است. معرفت یقینی حاصل از شهود، بی‌واسطه صورت ذهنی و از سنخ علم حضوری است (امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۲-۱۶۳). همچنین می‌توان گفت مشاهده، برتر از تعقل است؛ چون تعقل و استدلال عقلی- اعم از استقرا، تمثیل و قیاس و طبعاً برهان- یکسره تابع زمان است؛ در حالی که مشاهده، بی‌زمان و فرازمان است (دهباشی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۶).

نتیجه‌گیری

نگارنده درباره دیدگاه سهروردی در بخش یقین از طریق برهان، ملاحظه تازه‌ای ندارد؛ چه مطالب سهروردی در این بخش با اندکی تغییر نزد منطقیان و فیلسوفان مشائی مسلمان و غربی پیش و پس از او نیز مطرح بوده، در طول تاریخ تفکر، به‌ویژه نزد فلاسفه غربی با ملاحظات و پاسخ‌هایی مواجه شده است که عمدتاً نزد اهل فلسفه مشهور است و نیازی به تکرار آنها نیست. البته متفکران مسلمان نیز نقدهایی را بر دیدگاه سهروردی مبنی بر لزوم بازگشت همه گزاره‌ها به گزاره‌های «موجبه کلیه ضروریه» به منظور وصول به حدّ یقین نهایی، وارد ساخته‌اند که در جای خود، قابل ملاحظه است (برای ملاحظه نقدها به در بحث گزاره‌های «موجبه کلیه ضروریه»، رک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، صص ۹۹ و ۱۰۱-۱۰۲ / صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۱۹۳ / یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۲۱-۲۲۲). اما آنچه غیر از عرفای مسلمان، در میان «فلاسفه» مسلمان به‌ویژه با سهروردی آغاز می‌گردد، یقین از طریق شهود است که چند ملاحظه درباره آن قابل طرح است:

الف) سهروردی در مرحله اشراقی تفکر خویش، یقین برهانی را رد نمی‌کند یا حتی آن را کنار نمی‌گذارد، بلکه آن را به مثابه مدخلی و مرحله‌ای از یقین تلقی می‌کند که در جای خود بسیار ضروری و کارآمد است؛ لکن به باور او باید بدان رسید و از آن گذر کرد و به مرتبه یقین شهودی ارتقا یافت؛ چه یقین ناشی از مشاهده عینی و بی‌واسطه در واقع حدّ نهایی یقین است. این مطلب با نظر به متن **حکمة الإشراق** آشکار می‌شود؛ چه به تصریح

سهروردی، این کتاب هم برای جویای «تأله»- که با شهود قلبی سروکار دارد- و هم برای جویای «حکمت بحثی»- که با روش عقلی و برهانی سروکار دارد- تألیف شده است (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۲) و این کتاب را کسی درمی‌یابد که در شیوهٔ مشائیان ورزیده و در عین حال دوستدار نور الهی یا اشراق باشد (همان، ص ۲۵۸). در واقع، حکمت اشراقی سهروردی را باید آمیزه‌ای از تأله و بحث دانست، گرچه مرتبهٔ شهود قلبی بسیار برتر از برهان عقلی است.

ب) سهروردی شهود قلبی را ذیل مبحث منطق بحث کرده، آن را جزو بدیهیات (امور فطری) دانسته است. بر این مطلب چهار ایراد اصلی وارد شده است که خلاصه آنها عبارت‌اند از:

۱. منطق، قواعد فکر است؛ در حالی که شهود اساساً از سنخ تفکر نیست و لذا نباید ذیل منطق قرار گیرد.
 ۲. قواعد منطق قابل تعمیم‌اند، یعنی برای همه قابل استفاده‌اند؛ در حالی که شهود، غیر قابل تعمیم است و حداکثر برای فردی که دارای آن است، قابل استفاده است.
 ۳. شهود هر فردی بدون ارزیابی و داوری دقیق نمی‌تواند صادق و یقینی فرض شود.
 ۴. شهود، اکتسابی است و نه بدیهی؛ زیرا نیازمند مقدماتی از قبیل سلوک و مجاهدت است (یثربی، ۱۳۸۶، ص ۸۳).
- در خصوص چهار ایراد فوق، به ترتیب، پاسخ‌های زیر قابل طرح و تأمل به نظر می‌رسند:

۱. تنها عبارتی که در بخش منطق حکمة الإشراق وجود دارد و سهروردی در آن از بداهت شهود (مشاهده حقه) سخن گفته، عبارت زیر است:

اگر برای [وصول به] مجهول، «تنبیه و خطور به دل» کفایت نکند و مجهول از اموری نباشد که وصول به آن به واسطه «مشاهده حقه» انجام می‌گیرد، مشاهده‌ای که از آن حکمای بزرگ است، [در این صورت] گزیری نیست از معلوماتی که به آن مجهول می‌رسند؛ معلوماتی که دارای چنان ترتیبی هستند که [لزوماً] رساننده به آن مجهول‌اند و در [فرایند] تبیین [یا به تعبیر

معرفت‌شناختی آن، «توجیه» به فطریات [بدیهیات] می‌انجامند؛ در غیر این صورت هر مطلوبی برای انسان متوقف بر حصولِ امورِ نامتناهیِ پیشین است و برای انسان هیچ‌گاه نخستین علم حاصل نمی‌شود و این محال است (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۸).

با دقت در عبارات فوق می‌توان این فرض را مطرح کرد که قصد سهروردی اساساً جای‌دادن مشاهده حقه در ذیل مبحث منطق نیست، بلکه او در این عبارات صرفاً مشاهده حقه را همانند بدیهیات منطقی یا در جایگاهی برتر از آنها لحاظ نموده است. آشکار است که این، به معنای جای‌دادن شهود ذیل منطق نیست.

شهرزوری مفاهیم و معارف حاصل از تنبیه و خطوط به دل را با مهم‌ترین قسم از بدیهیات سه‌گانه برابر می‌گیرد و توضیح می‌دهد که تنبیه و خطوط به دل، حالتی از معرفت بدیهی و یقین‌آور است که مثلاً در مورد ضروریات یا اولیات برای انسان اتفاق می‌افتد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۰). همچنین قطب‌الدین شیرازی مشاهده حقه را توانایی مشاهده صحیح و مستقیم نفوس و عقول کلی و دیگر نورهای محض مجرد از طریق ریاضت و مجاهدت می‌داند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱). بنابراین می‌توان چنین اظهار نظر کرد که سهروردی در مرحله اشراقی تفکر خویش، مفاهیم و معارف فطری (بدیهی) را مجموعاً بر سه دسته می‌داند: علاوه بر «بدیهیات سه‌گانه»، مفاهیم و معارف حاصل از «تنبیه و خطوط به دل» و مفاهیم و معارف حاصل از «مشاهده حقه» یا توانایی شهود حقیقی نیز فطری‌اند.

۲. ملاحظه شد که سهروردی مشاهدات و حدسیات یک فرد را برای افراد دیگری که فاقد همان آگاهی‌های مشاهده‌ای یا حدسی‌اند، حجت ندانسته است؛ لذا می‌توان استنباط کرد که او شهود (قلبی) یک فرد را نیز برای افراد دیگری که فاقد آن‌اند، حجت نمی‌داند و لذا مجموعاً شهود را نیز تعمیم‌ناپذیر می‌داند. البته باید توجه داشت که این تعمیم‌ناپذیری اساساً ایرادی بر شهود نیست، به دو دلیل:

اولاً هیچ‌یک از حکما [و عرفا]ی دیگر نیز شهود را تعمیم‌پذیر ندانسته‌اند، بلکه برآن‌اند که سالک باید خود در طی مراحل سلوک و ریاضت و تحت نظر راهنمای خویش - قطب یا به تعبیر سهروردی، «قیم بر اشراق» - ظرفیت دریافت ادراکات شهودی را پیدا کند. ثانیاً با این حال، سهروردی در مقدمه **حکمة الإشراق** از گونه‌ای از امکان انتقال‌پذیری شهود سخن گفته است:

این [حکمة الإشراق] ... ابدأً به واسطه فکر برای من به دست نیامده، بلکه دستیابی به آن به واسطه امری دیگر [یعنی اشراق] است. سپس برای آن حجت آوردم، تا اینکه مثلاً اگر نگاه از حجت را بردارم، هیچ شک‌کننده‌ای نتواند مرا در آن به شک اندازد (سهروردی، ۱۳۷۵، «الف»، ص ۱۰).

ملاحظه می‌شود که سهروردی در عبارت فوق صراحتاً از امکان استدلال بر یافته‌های شهودی شخصی و لذا امکان مفهوم‌سازی و انتقال آنها به دیگران (افراد شایسته) سخن گفته است؛ ضمن اینکه او در رساله **فی اعتقاد الحكماء**، اذعان داشته است که شهود می‌تواند فکر و عقل انسان را هماهنگ و موافق با خود سازد: «اهل ریاضت آن‌گاه که علوم برایشان حاصل شود و در معلومات خودشان، از مسبب‌الاسباب و مبدعات فروتر وی، به تفکر لطیف پردازند... فکرشان با قلبشان سازگار می‌شود» (سهروردی، ۱۳۷۵، «ب»، ص ۲۷۱).

۳. آشکار است که شهود سالک بدون ارزیابی و داوری دقیق نمی‌تواند صادق و یقینی فرض شود؛ چنان‌که حکما و عرفا نیز همه ادراکات شهودی سالک را در بست و یک‌سره صادق ندانسته‌اند، بلکه گاه از ورود القائنات شیطانی در تجارب شهودی برخی از افراد نیز سخن گفته‌اند. اینکه سهروردی از ترکیب وصفی «مشاهده حقه» استفاده می‌کند، شاید تلویحاً دال بر این باشد که گاه مشاهده ناحق نیز ممکن است.

۴. در منطق و معرفت‌شناسی، بدهت اجمالاً به معنای عدم نیاز به تعریف یا استدلال در ادراک تصویری یا تصدیقی است و نه به معنای عدم نیاز به هر چیز. بنابراین در تفکر سهروردی - چنان‌که ملاحظه شد - مقدماتی مانند سلوک و مجاهدت - که از مقوله عمل‌اند

و ربطی به نظر و استدلال ندارند- در شهود مؤثرند، اگرچه هیچ آسیبی به بداهت آن وارد نمی‌سازند. به عبارت دیگر، ممکن است و می‌توان از طریق سلوک و مجاهدت، به شهود که به لحاظ معرفت‌شناختی بدیهی و شاید یقینی‌تر از دیگر بدیهیات است، رسید. شهود، بدیهی است و بی‌نیاز از تعریف و استدلال است، اگرچه بی‌نیاز از سلوک و مجاهدت نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. این عبارت نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی سهروردی، مکتبی است واقع‌گرا (Realist). واقع‌گرایی معرفتی (epistemic realism) در یک تعریف کلی و نگاه اجمالی بدین معناست که اشیا و امور خارجی اجمالاً واجد خصوصیات هستند که ما از آنها ادراک می‌کنیم و انسان توانایی دستیابی به واقعیت را دارد. نیز دربارهٔ صدق (Truth) دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. یکی از نظریه‌های مطرح در ماهیت صدق در معرفت‌شناسی، مطابقت (Correspondence) است که طبق آن، معرفت انسان با حفظ شرایط صوری و محتوایی، باید با نفس‌الأمر مطابقت داشته باشد تا صادق به شمار آید. واقع‌گرایی معرفتی از پیش‌فرض‌های نظریهٔ مطابقت در صدق است
۲. اقسام گزاره به لحاظ ظرف تحقق موضوع آنها عبارت‌اند از: گزاره ذهنیه و آن گزاره‌ای است که موضوعش، ذهنی است و در آن بر امری ذهنی حکم می‌شود؛ گزاره خارجی که موضوع آن در خارج است و در آن بر امر خارجی حکم می‌شود و گزاره حقیقیه، که موضوع آن اعم از امر موجود در خارج به صورت بالفعل یا غیر بالفعل است؛ یعنی مطلق مصادیق محققه الوجود یا مقدره الوجود. گزاره‌های مطرح در علوم، حقیقیه‌اند (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۵۸۹-۵۹۰). البته در کنار گزاره‌های ذهنیه، گزاره‌های نفسانیه نیز وجود دارند؛ مانند این گزاره که «من تشنه‌ام». در این گزاره‌ها نفس‌الأمر همان نفس انسان است، لکن نفس و تشنگی را نمی‌توان ذهنی دانست، بلکه این دو کاملاً عینی‌اند؛ زیرا نفس فی‌نفسه مرتبه‌ای از مراتب واقعیت و عین است، زیرا در درون انسان تحقق و ثبوت دارد. خودِ نفس فی‌نفسه یک امر عینی است، همانند دیگر اشیاء خارجی. بنابراین نفس و امور نفسانی اگرچه خارجی نیستند، اما عینی و واقعی‌اند.
۳. برخی از محققان بر این باورند که حدس جایگاهی ویژه و منحصر به فرد در معرفت‌شناسی سهروردی دارد و عاملی است که سبب می‌شود بسیاری از حکیمان معقولات را بدون نیاز به طول زمان دریابند. نزد سهروردی احکام حدس در نهایت با احکام شناخت یقینی یکسان‌اند؛ چه او حدس را، هم‌ارز با برهان صحیح و تجارب شخصی حقیقی (شهود)، استنتاجی صادق می‌داند

(ضیائی، [بی تا]، ص ۸۳). بدین سان یقین در مرحله تفکر مشائی سهروردی همچنین در گرو برهانی است که ماده آن حدسی است. حدس به نظر این عده در مرحله تفکر اشراقی سهروردی حتی در شهودات قلبی و تجارب و حیانی نیز مؤثر است (محمدعلی محمد، ۱۹۹۹، ص ۱۶-۱۷)؛ چنان که شهودات قلبی و تجارب و حیانی نیز در حدس تأثیر دارند. در مجموع به نظر می رسد در تفکر سهروردی اگرچه حدس قسمی قیاس و برهان است و لزوماً همراه با شهود نیست - یعنی بدون شهود نیز می توان به حدس رسید - اما شهود نیز می تواند از طریق تلطیف باطن، حدس را تقویت کند (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۳-۸۲).

۴. این مطلب، سهروردی را در مبحث «توجیه» (Justification) در زمره مبنائیان قرار می دهد. مبنائی (Foundationalism) یکی از نظریه های مطرح در ماهیت توجیه در معرفت شناسی است که طبق آن، معرفت دارای ساختاری دو جانبه است: برخی از معارف انسان غیراستنتاجی یا مبنایی یا پایه اند و برخی دیگر استنتاجی یا غیرمبنایی یا غیرپایه. معارف اخیر از معارف نخست استنتاج می شوند یا بر مبنای آنها قرار می گیرند و با آنها توجیه می شوند. سهروردی نیز معارف انسان را به دو دسته فطری (بدیهی) و غیر فطری (نظری) تقسیم می کند و بیان می دارد که برخی از بدیهیات چنانند که فهم آنها نیازمند معلومی پیشین که از آن به آنها برسیم یا ابزاری که این فرایند را انجام دهد، نیست. این بدیهیات، مبنای علم انسانند و معارف نظری بر آنها مبتنی می شوند. علم غیر فطری در فرایند استدلال در نهایت باید به علم فطری بینجامد و اگر چنین نشود، هیچ مجهولی معلوم نخواهد شد و تسلسل معرفتی تا بی نهایت پدید خواهد آمد و لذا هیچ معرفتی نخستینی برای انسان حاصل نخواهد شد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۵-۶). مبنائی اقسام دیگری نیز دارد.

۵. ارسطو عقل گراست و لذا ارسطویی که سهروردی در این فراز معرفی کرده است، احتمالاً با صاحب کتاب **اثولوجیا** - یعنی **فلوطین** - اشتباه شده است. اینکه سهروردی در بیشتر آثارش ارسطو را دارای مقام کشف و شهود می داند، ناشی از همین اشتباه تاریخی است، مگر اینکه نظر سهروردی این باشد که ارسطو پس از مرگ و رفع حجاب های مادی توانسته است انوار برین را مشاهده کند. به باور صدرالمتألهین نیز مشائیان که بهره ای از حکمت اشراقی نبرده اند، مشائیان متأخرند، نه امثال ارسطو؛ چه او در **اثولوجیا** انوار عقلی را به بهترین و محکم ترین شکل اثبات کرده است، تا آنجا که سهروردی نیز با همه بزرگی جایگاهش نتوانسته است گفتار امثال ارسطو و حتی افلاطون را تمام کند و مرام آنها را به دست آورد؛ همان گونه که **فارابی** و **ابن سینا** نیز با همه بزرگی جایگاهشان نتوانستند چنین کنند (صدرالمتألهین، [بی تا]، ص ۳۷۱-۳۷۲). آشکار است که دیدگاه صدرالمتألهین نیز نادرست است؛ زیرا **اثولوجیا** عمدتاً از آن **فلوطین** است که فیلسوفی اشراقی است و نه ارسطو.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ **الإشارات و التنبیها**؛ ج اول، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۲. —، **الشفاء - المنطق: البرهان**؛ تحقیق سعید زاید و دیگران؛ ج اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. —، **الشفاء - الإلهیات**؛ تحقیق الأب فنواتی و سعید زاید؛ ج اول، تهران: انتشارات ذوی القربی، ۱۴۲۸ق.
۴. —، **رسائل فی احوال النفس**؛ تحقیق احمد فؤاد الأهوانی؛ الطبعة الاولى، مصر: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۲م.
۵. ابن کمونه، عزالدوله سعد بن منصور؛ **شرح التلویحات اللوحیة و العرشیة**؛ ج ۱، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ ج اول، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۷.
۶. امین رضوی، مهدی؛ **سهروردی و مکتب اشراق**؛ ترجمه مجدالدین کیوانی؛ ج اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۷. دهباشی، مهدی؛ **مبانی پدیدارشناسی در فلسفه شیخ اشراق**؛ مجموعه مقالات نخستین کنگره بین المللی شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق)؛ ج ۳، جمعی از اساتید و نویسندگان؛ [بی نا]، ج اول، زنجان: ۱۳۸۰.
۸. رضایی، مرتضی؛ «هویت شناسی یقین»: **معرفت فلسفی**، سال دوم، ش ۲، زمستان ۱۳۸۳.
۹. سجادی، سیدجعفر؛ **فرهنگ علوم فلسفی و کلامی**؛ ج اول، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۵.
۱۰. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرک؛ **التلویحات اللوحیة و العرشیة**؛ تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ ج اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۱۱. —، **المشارع و المطارحات - العلم الاول**؛ تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور؛ ج اول، تهران: نشر حق یاوران، ۱۳۸۵.
۱۲. —، **حکمة الإشراق**؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری گربن؛ ج دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «الف».
۱۳. —، **رسالة فی اعتقاد الحكماء**؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کربن؛ ج دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «ب».
۱۴. شهرزوری، شمس الدین؛ **شرح حکمة الإشراق**؛ مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی؛ ج اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۵. شیرازی، قطب الدین؛ **شرح حکمة الإشراق**؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ ج اول، تهران:

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

۱۶. شیرازی (صدرالمتألهین) محمدبن ابراهیم قوام؛ **التعلیقات علی شرح حکمة الإشراف**؛ ج ۱، تصحیح و تحقیق سیدمحمد موسوی؛ چ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۸.

۱۷. —، **التعلیقات علی شرح حکمة الإشراف قطب الدین شیرازی**: القسم الثانی فی الانوار الاهیة؛ چاپ سنگی، قم: انتشارات بیدار، [بی تا].

۱۸. ضیائی، حسین؛ **شهاب الدین سهروردی - بنیان‌گذار مکتب اشراق**؛ ترجمه یوسف شاقول و سیما نوربخش: تاریخ فلسفه اسلامی؛ ج ۲، زیر نظر سیدحسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از مترجمان؛ چ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.

۱۹. فعالی، محمدتقی؛ **درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی**؛ چ دوم، قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۹.

۲۰. محمدعلی محمد، محمود؛ **المنطق الأشراقی عند شهاب‌الدین السهروردی**؛ الطبعة الاولى، القاهرة: مصر العربیة للنشر و الوزیع، ۱۹۹۹م.

۲۱. یشربی، سیدیحیی؛ **حکمت اشراق سهروردی**؛ گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نقد همراه با متن حکمة الإشراف؛ چ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.

۲۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ **حکمت اشراق**؛ گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی؛ ج ۱، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور؛ چ اول، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.

۶۳

دشن

تألیف:
در فلسفه اشراق

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی