



سه ضرورت جداناپذیر در فلسفه شهاب‌الدین سهروردی و لیندا زگزیسکی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۸

زهره صادقی منش^۱

سیدمحمدکاظم علوی^۲

محمدکاظم علمی سولای^۳

چکیده

در تفکر شهاب‌الدین سهروردی و لیندا زگزیسکی، دو فیلسوف نام‌دار از دو دوره زمانی و حوزه تمدنی متفاوت، به مؤلفه‌هایی برمی‌خوریم که نوعی رهیافت مشترک در رویکرد آنها پدید آورده است. هر دو فیلسوف، با نگاه کانونی به عامل معرفتی، ارزش معرفت را محصول ارزش فرایندهایی می‌دانند که در نبود آن فلسفه محکوم به فروپاشی است. سه ضرورت مشترک در فلسفه سهروردی و زگزیسکی عبارت‌اند از (۱) ضرورت تعالی درونی، که با تلاش برای تقویت اراده آدمی، قائل به سیری کیفی و درونی برای معرفت است؛ (۲) ضرورت حکمت وحدت‌بخش، که با اعتماد به خود و دیگر سنت‌های فکری، به وحدت نظر و تجربه انسانی می‌اندیشد و افزون بر پرورش نفس، فهم حکمت و اعتلای آن را نیازمند شهود و خلاقیت‌های شخصی در هر دوره می‌داند؛ (۳) ضرورت روایت، که لازمه بسط نیت فلسفی را با نوعی نبوغ در اندیشیدن، در ایجاد ذوق و انگیزش و رجوع به الگوهای فکری و اخلاقی می‌جوید. این پژوهش با درنگی تازه در عوامل ارتقای معرفت، به گستره‌هایی پرداخته است که هرچند اهمیت معرفتی آنها نادیده گرفته شده ولی حیات معنوی و معرفتی فلسفه برای اثربخشی بیشتر به آن محتاج است.

کلیدواژه‌ها

شهاب‌الدین سهروردی، لیندا زگزیسکی، اعتلای درونی، حکمت وحدت‌بخش، روایت

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سبزوار، سبزوار، ایران.

(zsm.promteh@yahoo.com)

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران. (نویسنده مسئول)

(smk.alavi@hsu.ac.ir)

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. (elmi@um.ac.ir)



Three Inseparable Necessities in the Philosophy of Suhrawardi and Linda Zagzebski

Zahra Sadeghimanesh¹

Reception Date: 2021/09/28

Seyed Mohammad Kazem Alavi²

Acceptance Date: 2022/08/09

Mohammad Kazem Elmi Sola³

Abstract

In the thought of Shihab al-Din al-Suhrawardi and Linda Zagzebski, two famous philosophers from two different eras and civilizations, we come across some components that lead us to a common approach. The value of knowledge, according to both philosophers, is a result of the value of processes, without which philosophy is doomed to fail. The three common necessities in the philosophy of Suhrawardi and Zagzebski are: (1) The necessity of internal elevation, which upholds the qualitative and internal process of knowledge by trying to strengthen the human will. (2) The necessity of unifying wisdom. According to this necessity, a person thinks about the unity of human opinion and experience by trusting in his/her thought and other intellectual traditions. Moreover, to reach self-cultivation and also to understand and elevate wisdom, a person requires personal intuition and creativity in each era. (3) The necessity of narrative, which makes the development of philosophical intentions dependent on the genius in thinking, the genius in creating motivation, and also the return to intellectual and moral patterns. With a new look at the factors of knowledge promotion, this research has addressed some epistemologically neglected topics that the spiritual and epistemological life of philosophy depends on it.

Keywords

Shihab al-Din al-Suhrawardi, Linda Zagzebski, Internal Elevation, Unifying Wisdom, Narrative

-
1. Ph.D. Candidate in Kalam and Islamic Philosophy, Branch of Sabzevar, Islamic Azad University, Sabzevar, Iran. (zsm.promteh@yahoo.com)
 2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. (Corresponding Author) (smk.alavi@hsu.ac.ir)
 3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (elmi@um.ac.ir)

مقدمه

این تحقیق درباره دو تن از فیلسوفان به نام‌های شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق. / ۱۱۵۵-۱۱۹۱ م.)، فیلسوف نام‌دار مؤسس حکمت اشراق، و لیندا زگزیسکی (ز. ۱۹۴۶) از برجسته‌ترین فضیلت‌اندیشان معاصر است. سهروردی فلسفه را منحصر در «حکمت بحثی» نمی‌دانست و «حکمت ذوقی» را، که نشان‌دهنده سوگیری اشراقی اوست، به آن افزود. این رویکرد سبب تفاوت مؤلفه‌های معرفتی و جدایی او از حکمت مشاء شد. بنا نهادن شهود و معرفت قلبی در کانون معرفت انسانی شیخ اشراق الهام‌بخش کاوشی نو برای نگرستن به معرفت از منظری است که به عوامل شهودی توسعه‌دهنده معرفت نیز بها می‌دهد. از سوی دیگر، فلسفه زگزیسکی با عناصری همراه است که می‌کوشد به روند احیای فلسفه، پس از آنچه به مرگ معرفت‌شناسی (نزد برخی فیلسوفان پسامدرن) مشهور شد، کمک کند (زگزیسکی ۱۳۹۲، ۲۲). او پایان حضور شکاکیت مدرن را با پایان دوران فروکاهش معرفت به انباشته‌ای از گزاره‌های یقینی همراه می‌بیند و از آن راهی می‌سازد برای ایجاد پیوند میان باور صادق و باور وجدان‌پسند، که معیارهایی متفاوت با معیارهای معرفت‌شناسی امروز (باور صادق موجه) دارد. زگزیسکی دیدگاه انگیزه-بنیاد خود را بر پایه ارزیابی فعل که برآمده از منش^۱ فاعل است بنا می‌نهد (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۴۱). این پژوهش تلاش دارد با سنجش مؤلفه‌های مشترک نزد سهروردی و زگزیسکی به فهم جدیدی از عوامل بسط معرفت دست یابد.

انتخاب این دو فیلسوف از سویی به اعتبار نیاز جامعه امروز ما به اندیشه‌های معرفت‌شناسانه است، تا به دور از سوبیه‌های اخلاق‌گریز و خردستیز به پیامدهای دوران مدرن چیره‌گردد، و از سوی دیگر، به اعتبار نیاز به معنویتی است که در تاریخ ما پیشینه‌ای کهن دارد. فهم سه ضرورت جداناپذیر معرفتی می‌تواند گستره وسیع‌تری از نیازهای فراموش‌شده انسان امروز را مورد بازبینی قرار دهد. پرسش‌های بنیادین این پژوهش از این قرارند: (الف) ضرورت‌های مشترک و جداناپذیر از معرفت‌شناسی دو فیلسوف چیست و هر یک با چه مؤلفه‌ها و چه منظرهایی به آن پرداخته‌اند؟ (ب) رویکردهای مشترک میان آنها به کدام کاستی‌های فلسفه امروز و نیازها پاسخ می‌دهد؟ گمانه‌هایی که برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها مطرح می‌شود از این قرارند: (الف) سه اصل مشترک شامل جداناپذیری معرفت از تعالی اخلاقی، جداناپذیری معرفت از حکمت وحدت‌بخش و جداناپذیری معرفت از روایت‌ها است؛ در تبیین این سه رویکرد با مؤلفه‌های متفاوتی روبرو می‌شویم

که در آغاز هر بخش اشاره و سپس بررسی شده است. (ب) مهم‌ترین اثر این سه رویکرد بسط مرزهای اندیشه و ظهور فلسفه خلاق است که انسان امروز برای زندگی خوب، تحمل تألمات و والایش حیات درونی به آن محتاج است.

۱. جداناپذیری تعالی درونی از فلسفه

می‌توان ضرورت تعالی درونی را در فلسفه سهروردی با مؤلفه‌هایی چون شهود قلبی و معرفت نفس همراه دانست و در فلسفه زگربسکی با پروردن فضیلت‌های فکری، خلاقیت و پیوندی که بین اخلاق و باور قائل است؛ که به تحلیل این مفاهیم می‌پردازیم.

۱-۱. بسترسازی پیوند معرفت با تعالی درونی با راه‌یابی شهود قلبی به درون فلسفه، نزد سهروردی

شهود نفس و مشاهده قلبی جایگاهی روش‌شناختی نزد سهروردی دارد و راهی برای کسب معرفت است. برای نزدیکی به گستره معرفت، نخستین گام اراده آدمی و کسب فضیلت‌ها است. در روش اشراقی، کسب معرفت از راه نوعی ادراک بر پایه علم شهودی است که برتر از علم حملی یا اسنادی است. زیرا در روش اشراقی، موضوع مدرک (فاعل شناسا) درکی بی‌واسطه نسبت به متعلق دارد. تجربه مستقیم مدرک از «حضور» مدرک به معرفت اعتبار می‌بخشد و تجربه خدا، خود، ذات‌های مجرد و... با معرفت به آنها یکی است. از مهم‌ترین اظهارات سهروردی پافشاری او بر تطابق میان تصور حاصل‌شده نزد مدرک و امر مدرک است، بدین معنا که باید برای دستیابی به معرفت نوعی وحدت میان مدرک و مدرک رخ دهد.

از دیدگاه مشائیان، معرفت در نهایت از راه نوعی «اتحاد» یا «اتصال» با عقل فعال، پس از انفصال نخستین، رخ می‌دهد، ولی سهروردی با مفهوم «انفصال» همراه نیست و معتقد است وحدت میان مدرک و مدرک با درک انسان از خویش به دست می‌آید؛ هیچ انفصالی وجود ندارد و آنچه هست مراتب تجلی ذات است (ضیایی و دیگران ۱۳۸۶، ۲: ۳۰۱). این حضوری دانستن شناخت، معرفت را از تسلط تفکر مفهومی و حصولی بیرون می‌کشد و در نخستین گام شناخت را پیشانظری تصور می‌کند تا پس از آن به ارائه برهان پردازد. شناخت پیش از استدلال‌های پیچیده مفهومی وابسته به اراده آدمی و کسب فضیلت‌ها است. انسان به اندازه تجرد از ظلمات و اشتیاق به مبدأ نور به گستره معرفت نزدیک می‌شود. این پیوستگی با شناخت نزد سهروردی در سایه صیوررتی است که تنها از طریق اخلاق و ترک دلبستگی‌های دنیوی امکان‌پذیر است

(عابدی و شجاری ۱۳۹۸، ۱۲۰).

اهمیت تهذیب نفس نزد سهروردی به اندازه‌ای است که کسی که آن مراتب را طی نکرده چون مرده‌ای می‌پندارد که سزاوار حکمت نیست. برای دریافت حکمت به همراه ریاضت‌هایی چون گرسنگی و روزه‌داری، فکر، ذکر و پیروی از پیری که طی طریقت نموده است، اتصاف به فضیلت‌ها و خصلت‌های نیکو ضرورتی دائمی است. زگزیسکی نیز به تبیین گسترده اهمیت فضیلت‌ها به ویژه پرورش فضایل فکری پرداخته است. سهروردی نیز در جای‌جای آثار خود بر ضرورت پرورش فضیلت‌ها که راهی است برای تداوم کشف و معرفت تأکید کرده، از جمله این کلام که بیانگر شرط فضیلت تواضع فکری برای تداوم کشف است:

چون چیزی گشاده شود و کشفی پدید آید نباید بدان غرّه شود که در همان منزل بماند و به منزل دیگر نرسد، و آنکه از همه فروماند که این راه را پایان نیست. اگر صدهزار در سلوک بسر برد هنوز صدهزار سال دیگر بازمانده باشد.

فضیلت‌هایی چون صدق، شکستن نفس، تواضع، به شفقت نگریستن در خلق و اخلاص که به اراده آدمی تعلق دارند سبب وزیدن بارقه الهی و شهودات قلبی می‌شوند (سهروردی ۱۳۸۰، ۳: ۳۹۶-۴۰۱).

ضرورت تعالی درونی به گشودن بابی تازه در مکتب سهروردی می‌انجامد که مرزهای فلسفه را دگرگون می‌کند. سهروردی یادآور می‌شود همان گونه که علمی یقینی مانند هیئت بر پایه شهود حسی شکل می‌گیرد و مشائیان این مشاهده را علمی برهانی می‌دانند، می‌توان بر پایه مشاهده امور روحانی و معنوی علوم و برهان‌های فلسفی را بنا کرد (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۳). در تأکید شیخ اشراق شهود قلبی، که پیامد معرفت نفس و سلوک اخلاقی و معنوی است، حقایقی را آشکار می‌کند که یقین‌آور است و رسیدن به این مقام نیازمند تلطیف قلب و صفای باطنی است که اکثر انسان‌ها از رسیدن به آن محروم‌اند.

درباره چگونگی ورود شهود قلبی به فلسفه، سهروردی شهود و مشاهدات را توسعه می‌دهد و آن را هم شامل شهودات و مشاهدات حسی می‌داند و هم شامل شهودات و مشاهدات قلبی. می‌دانیم که در منطق کلاسیک، فقط شهودهای حسی قابل ارزیابی‌اند، سهروردی در چنین فضایی راه «علم حضوری شهودی» را به منطق می‌گشاید و با طرح «شهود قلبی»، شهود حکمای بزرگ را در کنار اولیات قرار می‌دهد. بنابراین شهود قلبی نیز همچون روشی یقینی و بی‌کم‌وکاست در علوم عقلی در کنار اولیات مطرح می‌شود که

مانند عقل دارای حجیت است. مثلاً حکم سهروردی به وجود عالم مثال از راه شهود قلبی به دست آمده است، در حالی که مشائیان و به ویژه ابن‌سینا با ردّ عالم مثال از آن اظهار ناآگاهی کرده‌اند. این شهود بدون پناه بردن به هیچ استدلالی حجیت دارد و دست‌کم برای شخص مشاهد برای اثبات مدعا کافی است. بنابراین سهروردی در این دگرگونی مهم در دو چیز از مشائیان جدایی یافت: نخست، فراگیر دانستن مشاهدات، که شهود قلبی را در بر گیرد؛ دوم، برشمردن شهود قلبی به عنوان بخشی از اولیات و همچون بنیانی برای فلسفه (یزدان‌پناه ۱۳۹۲، ۱: ۴۸-۴۹).

با تأکید سهروردی بر شهود قلبی ممکن است این سؤال به وجود آید که رابطه عقل و شهود چیست و در نظام فکری فلسفی که عقلانی است آیا ورود شهود باعث ایجاد تناقض نمی‌گردد. در این باره باید متذکر شد که سهروردی این دو را سازگار می‌داند و برای مستدل کردن آن تلاش می‌کند. تلاش او برای مستدل کردن شهودات خود بدین معناست که راه عقل و راه ذوق و شهود به روی هم گشوده و درخور انطباق با یکدیگر است، و گرنه آوردن دلیل برای دو چیز ناهمسان بی‌معناست. حتی عارفان اسلامی هم برای آن که شهودشان معتبر باشد اصول اساسی عقلانی را ملاک قرار داده‌اند، از جمله این که اصل عقلی عدم تناقض بر شهود عارفان نیز حاکم است (یزدان‌پناه ۱۳۹۲، ۱: ۴۳).

۱-۱-۱. ارزش فضیلت معرفت نفس نزد سهروردی

از منظر سهروردی، معرفت هم شامل حکمت بحثی و هم شامل حکمت ذوقی است، به این معنا که برای رسیدن به معرفت حقیقی به تهذیب نفس نیاز است که این خود با معرفت نفس حاصل می‌شود. بدین ترتیب برای رسیدن به حقیقت و کسب علم باید به خودشناسی پرداخت و از این رو معرفت نفس فضیلت محسوب می‌گردد که ما در اینجا از آن به عنوان فضیلت خودآگاهی یاد می‌کنیم که در فلسفه زکزیبسیکی نیز به اهمیت آن پرداخته شده است. در حقیقت «خودآگاهی» یا «معرفت نفس» معرفت انسان در نسبت با دیگری نیست، بلکه معرفت به گوهر وجودی آدمی است. سقراط نیز خودشناسی را اساس فلسفه خود قرار می‌دهد و بر آن تأکید می‌کند.

ارزش و جایگاه معرفت نفس برای سهروردی یک ارزش و جایگاه معرفت‌شناختی است که با علم حضوری پیوند وثیقی دارد. در معرفت‌شناسی سهروردی معرفت نفس از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. نظریه اشراقی معرفت مبتنی بر «علم حضوری» و «مشاهده اشراقی» است. در علم حضوری سخن از معرفت نفس است و در پاسخ پرسش سهروردی از علم و معرفت در منامیه شهود «غیاث النفوس» و «امام الحکمة» به آن اشاره شده و با

ندای «ارجع الی نفسک» (سهروردی ۱۳۷۳، ۱: ۷۰) روش معرفتی خود را بنیان می‌نهد. این ندا بسیار شبیه همان ندایی است که سقراط از هاتف معبد دلفی شنیده است و به گفتار شاخص او تبدیل شده است که «خودت را بشناس» (برن ۱۳۸۳، ۷۹)، با این تفاوت که سهروردی به آن رویکردی روش‌شناختی دارد. به عبارتی دیگر، علم حضوری شهود و ادراک مستقیمی است که انسان از خود دارد و برای سهروردی اهمیت روش‌شناختی در کسب معرفت پیدا می‌کند. پیروان و شارحان حکمت اشراق به خوبی این را درک کرده و از آن با عنوان «مفتاح الحکمه» و «ام الحکمة» یاد کرده‌اند (شهرزوری ۱۳۸۳، ۴۶۷). شهرزوری در همین عبارات معرفت نفس را «اصل الفضائل» نیز می‌داند و قطب‌الدین شیرازی نیز به تبع وی از همین عبارات در بیان معرفت نفس و خودآگاهی بهره می‌برد (شیرازی ۱۳۸۰، ۲۸۷ - ۲۸۸). سهروردی علم به خود را راهی می‌داند به سوی «علم حضوری شهودی». برای او این شناخت بر پایه خودآگاهی برتر از معرفتی است که فیلسوف مشایی بر مبنای اتحاد با عقل فعال به دست می‌آورد. عارفان بزرگی چون بایزید بسطامی و حلاج نیز با گذر از حکمت نظری و تکیه بر تجربه شخصی خود توانستند با عقل فعال اتحاد یابند.

معرفت نفس شناخت را درونی می‌کند. شناخت عمیق از بروز بسیاری خطاها در منش و دانش فیلسوف جلوگیری می‌کند. برای سهروردی که تلاش دارد تمام شناخت‌ها را به گونه‌ای درونی کند، خودشناسی حرکتی فرارونده است که از ماده آغاز و به معنا منتهی می‌شود و باید فرجام فلسفه و هر شاخه معرفتی رساندن آدمی به شناخت خویشتن خویش باشد. دانشی که به این غایت درونی نینجامد بر حجاب‌ها خواهد افزود و با ایجاد «بحران در شناخت نفس» بیداری بی‌بنیاد را دامن‌گیر بشر خواهد کرد (عباسی داکانی ۱۳۸۶، ۲۸۳-۲۸۴). بسیاری از خطاهای معرفتی به سبب نادیده گرفتن علمی است که به سیر و سلوک قدسی وابسته‌اند. سهروردی با هراس از بسته شدن راه ملکوت به سوی انسان، پیامد این انسداد را خودخواهی فیلسوف و آغاز خطاهایی می‌داند که در غیاب سیر و سلوک معنوی بر پیکر فلسفه وارد می‌شوند (یزدان‌پناه ۱۳۹۲، ۱: ۳۱).

در مکتب اشراق، کمال هر موجود با دست‌یابی به بایسته‌های وجودی خود او میسر می‌شود. حقیقت آدمی نور اسپهبدی است که آمادگی بسیار برای همانند شدن با عالم انوار و عقول دارد. تشبیه به مبادی عالی، که در فلسفه زگزبسکی تحت عنوان تشبیه به انگیزه‌های الهی از آن یاد می‌شود، تا هنگامی که نور اسپهبدی در اسارت تن است و بدون رشد و اعتلای وجودی و معرفتی ممکن نیست. بنابراین کمال انسان در جدایی از ماده است به

اندازه توان و همانند شدن با خاستگاه‌های والاتر. در اندیشه سهروردی، اگر انسان فضیلت‌هایی چون پارسایی، دلیری و حکمت به دست آورد، عادت به این فضیلت‌ها برایش لذتی ناتمام دارد تا سرانجام به مشاهده واجب‌الوجود راه یابد (شجاری و فرضی ۱۳۹۶، ۱۰۵).

۱-۲. جداناپذیری ارزش معرفت از فضیلت‌های فرد دارنده معرفت در فلسفه زگزیسکی

در نگاه زگزیسکی، فضیلت‌های فکری جزوی از فضیلت‌های اخلاقی هستند. دستیابی به معرفت بدون کسب فضیلت‌های فکری که با خویشتن شخص رابطه‌ای عمیق دارند و بیانگر تعالی درونی است، ناممکن است. از این منظر ارزش معرفت از ارزش و خوبی فرد دارنده معرفت جداناپذیر است. بنابراین فضیلت‌های فکری و انگیزش‌های برآمده از آن شرط لازم برای کسب معرفت و صدق‌رسانی‌اند. زگزیسکی به فلسفه خود که با تعالی منش، عواطف و ملکات انگیزشی همراه است، به عنوان رسالت و فراخوان می‌نگرد.

در طرح زگزیسکی انگیزه، مانند هدف^۲، غایت دارد. انگیزه‌های فرد یا غایت و فضیلتی همانند دارند، یا ممکن است انگیزه‌ای واحد غایت یا فضیلت‌های متفاوت داشته باشد، مثلاً انگیزه «احترام به دیگری» که خاستگاه فضیلت‌های صداقت، عدالت و رواداری است و انگیزه «عزت نفس، احترام به خود» که خاستگاه فضیلت خودآیینی است. برخی انگیزه‌ها مانند «عشق» ژرف‌تر و فراگیرتر از آن هستند که به تنهایی در قامت غایت بگنجند و دارای انواعی («اروس»، «فیلیا»، «آگاپه») هستند که دسترسی به پاره‌ای از آنها دشوار است (خداپرست ۱۳۹۷، ۱۳۴-۱۳۵).

زگزیسکی نظریه‌های فاعل‌محور^۳ که «خوبی فعل» را بر «انگیزش فاعل» و دیگر ویژگی‌های او بنا می‌کند، دیدگاه‌های حداثی فضیلت می‌نامد و بیان می‌دارد «بر خلاف آنها، مقصود من از نظریه فضیلت محض نظریه‌ای است که ارزیابی فعل را ناشی از منش فاعل می‌شمرد» (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۴۱). نزد زگزیسکی پیراستن منش و مسئول شمردن خود در قبال باورها و حالات معرفتی، از آن جهت که باورها دلایل عمل ما را فراهم می‌آورند، دارای اهمیت است، مانند اهمیت مسئولیتی که در برابر افعال اخلاقی داریم (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۲۳-۲۴). زگزیسکی بین مسئولیت در برابر افعالمان و مسئولیت‌مان در برابر باورها پیوند برقرار می‌کند. از نظر او اگر تنها بر افعالی که پیرو فرآیند تأمل و انتخاب هستند به عنوان افعال نگاه شود، فعل چندانی نخواهیم داشت. بنابراین بسیاری باورها هم

تا جایی که مورد ارزیابی در غیرمعنای اخلاقی آن قرارگیرند ارادی‌اند (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۱۰۹). مانند «ضعف اراده» در ساحت اخلاقی که این ضعف اراده در ساحت شناختی هم وجود دارد، مثل وقتی که باورنده با وجود دلیل و شواهد کافی بر صدق یک گزاره، صدق آن را نمی‌پذیرد؛ یا وقتی سهل‌گیری نابجا در تفکر نقادانه دارد. بنابراین آراستگی به فضیلت‌های فکری مانع گرفتاری باورنده به ضعف اراده در باورهای خود می‌شود (خدایپرست ۱۳۹۷، ۱۹۵).

توجه به «باورنده» و صفات و ویژگی‌های او، به جای توجه به «باور»، در معرفت‌شناسی فضیلت سبب شده تا مفاهیم مهمی مانند «توجیه» و «وظیفه معرفتی» در نسبتی که با مفهوم «فضیلت فکری» دارد سنجیده شود (خدایپرست ۱۳۹۷، ۱۵۱). نزد زگزیسکی، گرچه مفهوم فضیلت در تاریخ فلسفه دستخوش دگرگونی‌های مفهومی شده و معنایی پیچیده یافته است، ولی با نگاهی پیشانظری به آن درمی‌یابیم این مفهوم در حقیقت به یک معنای عمیقاً «انسانی/نفسانی» اشاره دارد که بیانگر کمال است (خدایپرست ۱۳۹۷، ۱۷۳).

درباره این پرسش که آیا افراد فضیلت‌مند معرفت بیشتری دارند، زگزیسکی بر این باور است که ما برای دست یافتن به معرفت نیازمند فضیلت‌های فکری هستیم (باتلی ۱۳۹۷، ۵۴). در فضایل ذهن، زگزیسکی فضیلت‌های فکری را به خصلت‌های منشی محدود می‌داند، یعنی آن «خصوصیت عمیق شخص که با خویشتن او رابطه‌ای تنگاتنگ دارد». از نگاه او تمایل‌های عملی برای فضیلت کافی نیست. برای این که خصوصیت فکری بیانگر دغدغه‌ها و ارزش‌های فاعل باشد، باید انگیزه‌های فاعل را نیز در بر گیرد و برای این که این خصوصیت فکری فضیلت باشد، باید انگیزه‌های خوب، مانند دغدغه صدق داشتن، را نیز در بر گیرد (باتلی ۱۳۹۷، ۱۱۸). بنابراین دستیابی به معرفت با پرورش فضیلت‌هایی که با منش و شخصیت درونی شخص ارتباط دارد ممکن است و اعتلا و پرورش خصلت‌های منشی امری اکتسابی و تمرینی است و نباید منش را با خصلت‌های ذاتی فرد اشتباه گرفت.

در معرفت‌شناسی فضیلت معاصر، زگزیسکی استدلال می‌کند فضیلت‌های فکری مانند فضیلت‌های اخلاقی از راه عادت و مرتبه‌به‌مرتبه پرورش می‌یابند. این خودسازی در مراتب خود «با تشبه به اشخاص فضیلت‌مند آغاز می‌شود، مستلزم عمل است، عادات احساسی و عملی خاص را می‌پروراند، و معمولاً، مرحله میانی ضبط و مهار عقلانی خود (غلبه بر آکراسیای فکری) را دربرمی‌گیرد» (باتلی ۱۳۹۷، ۲۳۸). البته شخص نیاز نیست

بالفعل فضیلت‌های فکری را داشته باشد تا دارنده معرفت شود، ولی باید به رفتار دارندگان فضیلت فکری تشبیه بجوید و دست‌کم انگیزه‌ای فضیلت‌مندانانه داشته باشد. فضیلت‌های فکری به این سبب فضیلت‌اند که ما را به شیوه‌ای در برخورد با صدق قرار می‌دهند که آن شیوه مورد اعتماد و دارای ارزش کیفی است، همچنین متضمن خوداندیشی و دیگر ویژگی‌های درونی فاعل است، مانند انگیزش برای معرفت و دیگر انگیزش‌ها در هر یک از فضیلت‌ها. از این رو رفتار و فرایندهایی که به معرفت می‌انجامد اعتمادپذیرند (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۴۲۸). بنابراین معرفت محصول فضیلت‌هاست و ارزش معرفت در این است که در یک فرایند کیفی ارزشمند حاصل شده باشد.

به هر روی، معرفت در کنه خود مفهومی اخلاقی است و مفهوم فضیلت دو وجه درونی و بیرونی، هم آنفسی هم آفاقی، را در فعل اخلاقی و در معرفت منعکس می‌سازد (خداپرست ۱۳۹۷، ۱۶۲). درباره چیهستی معرفت نمی‌توان ارزش و خوبی معرفت را از ارزش و خوبی فرد دارنده معرفت جدا دانست. «معرفت ارزشمند است چون خواست اشخاص خوب است». این پاسخ ارزش معرفت را با فلسفه اخلاق پیوند می‌دهد (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۴۶۰-۴۶۱).

۱-۲-۱. شکوفایی خلاقیت درونی، ضرورتی برای بسط معارف انسانی

می‌توان گفت برای به دست آوردن فضیلت‌های فکری دو راه داریم: یکی فضیلت‌هایی که از راه عادت و ممارست به دست می‌آیند و دیگری فضیلت‌هایی که در نبود عادت و بلکه پایداری در برابر آن شکل می‌گیرند. شکوفایی این فضیلت‌ها به شهود و تأملات شخص رنگ‌وبوی خاص و ویژه او را می‌دهند که اصالت‌بخش اویند.

فضیلت‌های نوع اول که پیش از این به آن پرداخته شد نیاز به تقویت مؤلفه انگیزشی فضیلت در خود و تثبیت عادات منشی دارد، تا فاعل شناسا با اراده خود در برابر انگیزش‌های مخالف بایستد و برای رسیدن به غایت انگیزشی موفق باشد. این انگیزش‌های فضیلت‌مندانانه، در فرایندی اعتمادپذیر، به پرورش مهارت‌هایی می‌انجامد که فاعلان فضیلت‌مند آن مهارت‌ها را با ممارست و عادت کشف می‌کنند. مهارت‌های فکری مجموعه‌ای از شیوه‌های صدق‌رسان‌اند که از راه تمرین و عادت به دست می‌آیند و برای رسیدن به حقیقت در ساحات خاص به کار می‌روند. این مهارت‌ها در افراد متفاوت می‌توانند از فضیلت‌های فکری واحد مانند دقت، باریک‌بینی و خودآیینی ناشی شوند (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۲۵۰).

نوع دوم فضیلت‌هایی هستند که هرگز از راه عادت به دست نیامده‌اند و چیزی

بیش از فرایندهای اعتمادپذیر در خود دارند؛ فضیلت‌های «خلاقیت» و «ابتکار فردی»، که مرتبط با کشف حقایق جدید در موضوعی خاص از معرفت انسانی‌اند. این کمال‌ها در نبود عادت شکوفا می‌شوند. در واقع تولید اندیشه‌های اصیل در علم و هنر بیش از هر چیز نتیجه گسستن از عادات فکری و عملی گذشته بوده است و این همان نبوغ است که مجال گسستن را به آنها داده است. افراد خلاق بر اساس شهودی ناب عمل می‌کنند. حتی می‌توان تحول شخصیتی در زندگی اخلاقی را نوعی نبوغ خلاقانه در زندگی اخلاقی فهمید. با این حال زگزبسکی یک گام فراتر می‌رود و می‌گوید توانایی پایداری در برابر عادت و وجه ممیز افراد خلاق است. وجود این فضایل که در نبود عادت به دست می‌آیند نشان‌دهنده چالشی در تحلیل دیگر فضایل است. چه بسا حتی عدالت، شفقت، سخاوت و شجاعت اشخاص بسیار اصیل و خلاق هم نسبت به همین خصلت‌ها در افراد دیگر متفاوت باشد. شاید شخص فقط در هنر یا حرفه‌اش اصیل باشد، ولی مردمانی هستند که اغلب در همه کارهایشان اصیل‌اند (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۱۸۰-۱۸۱).

در رویکرد فضیلت‌گرای زگزبسکی با شکوفایی خلاقیت درونی و ورود شهود و ترجیحی روبرویم که ناشی از ارج یافتن ارزش‌های اخلاقی خاص و شخصی است، مانند ارزش انگیزه عشق و دوستی، که گاهی باعث می‌شود وقتی دچار تعارض‌های اخلاقی شویم انگیزه‌ای مانند عشق را بر انگیزه وظیفه ترجیح دهیم. فهم چرایی این شهودها از منظر مثلاً اخلاق عمل‌بنیاد ناممکن است، زیرا ارزش‌های متفاوت و شخصی در آن جایی قابل تأمل ندارند و ورودشان به اخلاق بیشتر از نظرگاهی غیرشخصی است. در نگرش فضیلت‌گرایانه ورود این شهود و ترجیح، که منظر شخص فاعل وارد مفهوم فضیلت می‌گردد، بسیار آسان‌تر است (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۴۴).

روشن است تولید باورهای صادق در فضیلت‌های اصالت و خلاقیت بسیار کمتر از صدق‌رسانی فضیلت‌های کنونی در پژوهش‌های موشکافانه است، اما صدق‌رسانی آنها بدین معناست که برای پیشبرد معرفت انسانی ضروری‌اند. «اگر تنها پنج درصد اندیشه‌های اصیل یک متفکر خالق صادق از آب درآیند، خلاقیت او به یقین صدق‌رسان است، چون ذخیره نوع معرفت بشر از طریق او افزایش یافته است». افراد خلاق به گونه‌ای ناب بر اساس شهود عمل می‌کنند، همان چیزی که آن را نوعی توانایی می‌خوانیم. شخص دارای انگیزه معرفت می‌خواهد فضیلت‌های مربوط به خلاقیت را تا جای ممکن داشته باشد و این دلیل دیگری به دست می‌دهد که چرا انگیزه معرفت چیزی در بر دارد بیش از انگیزه پیروی از شیوه‌هایی که اعتمادپذیر شناخته می‌شوند. وجود این افراد برای معرفت کل

اجتماع سودبخش است (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۲۵۷-۲۵۸). این فضیلت‌ها در مرزهای معرفت کار می‌کنند و به کشف حقایق نو برای نوع بشر می‌انجامند، صدق‌رسانی آنها نه به نسبت بالای باورهای صادق به کاذب بلکه به ضرورتشان برای بسط معرفت انسانی در بخش‌های پژوهشی خاص وابسته است (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۲۶۸). بنابراین شکوفایی خلاقیت و شهود ناب به منش و معرفت افراد فضیلت‌مند تعالی و اصالت می‌بخشد و گنجینه معارف بشر به دانش این خالقان فضیلت‌مند محتاج است.

در پایان این بخش می‌توان گفت سهروردی و زگزیسکی، با بیرون کشیدن معرفت از دایره مفاهیمی که هیچ اتصالی با اعتلای درونی ندارد، قائل به سیری درونی برای عامل معرفتی‌اند، این سیر درونی نزد سهروردی با تجربه شهودی، سلوک عرفانی، کسب خصایل فکری، اخلاق نیک و عمل خلاقانه شهود نفس (که نقطه آغاز معرفت است) همراه است؛ و نزد زگزیسکی با خوداندیشی، آراستن انگیزش‌های فاعل به فضیلت‌های فکری و شکوفایی خلاقیت درونی معنا می‌یابد. تقویت اراده آدمی کسب معرفت را پیرو فرایندی کیفی و درونی می‌سازد که رهاورد آن برای پیشبرد حقیقی معرفت ضروری است.

۲. جداناپذیری حکمت و وحدت بخش از معرفت

تکمیل حلقه پیوند تاریخی-معنوی تاله به وسیله سهروردی و درک ارزش حکمت و بصیرتی که به وحدت تجربه و فهم انسانی می‌اندیشد توسط زگزیسکی گویای دلبستگی این متفکران به احیای معرفتی وحدت بخش است.

۲-۱. جداناپذیری خمیره ازلی حکمت از معرفت، نزد سهروردی

دید ژرف‌نگر سهروردی با طرح «خمیره ازلی حکمت جهانی»، که از سوی ربّ‌النوع به انسان واگذار می‌شود و ازلی و مقدس است، در صدد نشان دادن هم‌آوایی حکمت‌های شرقی و غربی و بیان وحدت حقیقی میان آنهاست. او در این بازسازی همدلانه فلسفی، خمیره ازلی حکمت را از ذات جهان جداناپذیر می‌داند: «علی ان للحکمة خمیره ما انقطعت عن العالم ابدًا» (سهروردی ۱۳۷۳، ۱: ۴۹۴).

خمیره ازلی، که در طینت پاک آدمی است، هرچند همانند خورشید از مشرق حقیقت طلوع می‌کند، ولی در مرزهای مکان و زمان محصور نمی‌ماند. سهروردی با گفتار خود درباره «نور طامس» معتقد است از حکیمان یونان باستان آخرین کسی که به درستی از این نور خبر داده فیلسوف بزرگ افلاطون است. سپس از گروهی از حکمای یونان و ایران باستان نام می‌برد که از خمیره حکمت ازلی بهره‌مند بوده‌اند و این خمیره از راه آنها به

نسل‌های دیگر رسیده است. خمیره فیثاغورسیان به ذوالنون مصری و سپس از او به ابوسهل شوشتری و پیروانش منتقل شده است. ولی خمیره حکیمان فارس، که آنها را خسروانیین می‌نامد، از راه بایزید بسطامی به منصور حلاج رسیده و سپس از راه او به شیخ ابوالحسن خرقانی و پیروانش رسیده است (سهروردی ۱۳۷۳، ۱: ۵۰۲-۵۰۳).

بر پایه تصویربرداری که سهروردی بر پایه شهودات درونی خود از حکمت حقه و خمیره واحد پیش رو می‌نهد، حکیمان یونانی پیش از ارسطو و آنها که در هند یا فارس یا یونان می‌زیستند، برخوردار از حکمت حقیقی واحد بوده‌اند؛ زیرا همه آنها با نظر به عالم ماوراء به روشی شهودی و اشراقی چیزهایی دریافتند که با تأمل در آنها به همسانی گزارش‌ها در پرسش‌های بنیادین هستی و فرایند کلی پی می‌بریم. برخی معتقدند «خمیره واحد حکمت» با آنچه امروز حکمت یا خرد جاودان می‌نامند یا حکمت کلی جهانی که هانری کربن نیز تکرار می‌کند همانند باشد (یزدان‌پناه ۱۳۹۲، ۱: ۳۵).

وحدت نظر و عمل رکن اساسی حکمت اشراق است و سهروردی تمام منابع خود را بر اساس این وحدت تبیین کرد. عناصری که سهروردی بر وحدت آن تأکید دارد در وجود حکیم متألّه پدیدار می‌شود. پاره‌ای از اجزای فلسفه او اسطوره‌های فرهنگی و معنوی در تاریخ ایران و اسلام است؛ کیخسرو در ایران و حلاج (۲۴۴-۳۰۹ ق) در جهان اسلام، که در نیل به تجرد نفس و توحید وجه اشتراک دارند. تأمل سهروردی در این دو اسطوره سبب برجستگی فلسفه اشراق شد، هرچند او از ظاهر گذر کرد و نقش رمزی آن دو به ویژه کیخسرو را به قلمرو فضایل اخلاقی کشاند. خداگونگی انسان در نظر و عمل تأویل سهروردی از افق مشترکی است که به طرح حکمت اشراق انجامید و سهروردی از این مرتبه فکری و ایمانی با عنوان تأله یاد می‌کند. تبیین معنویت اشراق و نور از راه فهم و درک تاریخ و تأویل در فلسفه اشراق نیل به درک هستی را میسر ساخت. تأویل فلسفی طریق عبور از گذشته به آینده است و این عبور نیازمند اصلاح اندیشه فلسفی است که نزد سهروردی به معنای «احیاء» است. غایتی که سهروردی به آن دست یافت دارای صبغه دینی و فلسفی آشکار است. در این رهیافت پیوند دین و فلسفه بر اساس وحدت اندیشه و ایمان مجال بیان یافت، بی آن که منافاتی با هم داشته باشند. در افق تازه‌ای که سهروردی از تأویل کشف کرد گذشته به حال و آینده منتقل می‌شود. او نشان داد معنا امری سیال است و در هر مقطع از زمان قابل درک است (عرب ۱۳۹۴، ۲۲۷-۲۳۹).

سهروردی حکمت اشراقی را بیشتر به معنای دانایی (تألّه) می‌گیرد تا به معنای نظام‌پردازی عقلانی (بحث صرف)؛ زیرا فلسفه با افلاطون و ارسطو پایان یافته است. از

دیدگاه او، ارسطو با پوشاندن لباس عقلانی بر حکمت آن را در «عمل» محدود کرد و از حکمت توحیدی حکمای پیشین جدا ساخت. به باور سهروردی، پدر فلسفه هرمس یا ادریس نبی است که فلسفه را چون وحی آسمانی دریافت کرد. پس از او سلسله حکیمانی در یونان، ایران و سپس در اسلام ظهور کردند تا حکمت‌های تمدن‌های پیشین را به صورت سازمان‌یافته وحدت و اعتدال بخشند (نصر ۱۳۸۹، ۲۱۴).

فیلسوفان مسلمان با تأمل در بن‌مایه‌های دیرین تعریف فلسفه و باور به سرآغاز الهی آن در تعاریف کهن یونانی، فلسفه را با «حکمت» یکی دانستند. فیلسوفانه اندیشیدن و حکیمانه زیستن، که از آغاز در همه مکاتب فلسفه اسلامی نمایان بود، با سهروردی نمود بیشتر یافت. در جامعه اسلامی به «حکیم» به چشم کسی نگریسته می‌شد که زندگانی‌اش برابر با همان حکمتی باشد که در نظر از آن آگاه است، نه کسی که تنها با هوشمندی و تیزبینی درباره مفاهیم ذهنی سخن می‌راند. بدین سان فلسفه به معنای مدرن، هرگز در دنیای اسلام پدید نیامد. «حکمت» نزد سهروردی و همه فیلسوفان متأخر حقیقتی است که باید نه تنها در ذهن که در تمام وجود آدمی حاصل شود. فلسفه به معنای جستجوی «حقیقت» در ماهیت اشیاء و تلاشی که می‌خواهد معرفت ذهنی را با به کمال رساندن نفس آدمی و پیراستن از هر آلودگی همراه سازد، پایه‌پای سنت فلسفه اسلامی استمرار یافته و در وجود بزرگان فلسفه اسلامی عصر ما نیز متجلی گشته است (Nasr 2001, 21).

سهروردی، با وفاداری به بن‌مایه‌های معرفتی مشترک در نهاد بشر، احیای حکمت جاودان را جز از راه فلسفه ممکن نمی‌داند. توحید و تاله که در سرتاسر فلسفه او موج می‌زند، حکیم متاله را متفاوت از فیلسوف و عارف می‌کند و تبیین غایت سلوک اشراقی را در جمع حکمت نظری و عملی می‌بیند. نزد او فلسفه فقط با دریافتن این خط سیر مشترک که تنها با تأویل فلسفی در هر مقطع زمانی قابل رهگیری است راه خود را پیش می‌برد و انکار بخشی از این خط سیر سبب فروپاشی تمام فلسفه می‌شود.

۲-۲. جداناپذیری فهم و حکمت وحدت بخش از معرفت، نزد زگزیبسی

زگزیبسی بر مهم و معنادار بودن آنچه با دیگران مشترک هستیم تأکید دارد و معتقد است با وجود تمام توصیف‌های متفاوت از چیزها می‌توان به وفاق گسترده‌ای دست یافت. بنابراین زگزیبسی، با انگیزه درونی عشق به حقیقت، راهکاری مستدل و فلسفی برای بسط اعتماد، داشتن باورهای مورد اعتماد بیشتر و پی بردن به بن‌مایه‌های مشترک در دیگر

سنت‌های فکری ارائه می‌دهد. او با تبیین آگاهی از عواطف خود و بازنگری نقادانه در آن (زگزیسکی ۱۳۹۴، ۴۲۶)، با تأکید بر مفهوم اعتماد به خویشتن معرفتی، به اعتماد به قوای دیگر افراد راه می‌یابد. در نتیجه این برهان، اعتقاد اکثر مردم به خدا قرینه‌ای بر وجود حقیقی اوست (Zagzebski 2011b, 34). از دید زگزیسکی، بر پایه اصل فطری بودن عقلانیت، هر فرهنگی می‌تواند تصور خود را از حکمت داشته باشد، ولی برابر با اصل فراگیری و فراهنگی بودن عقلانیت همگی باید یک تصور مشترک از آن داشته باشند و حکیمان باید در بیرون و درون فرهنگ خود قابل شناسایی باشند (جوادپور ۱۳۹۲، ۹۳).

از رهاوردهای معرفت‌شناسی مدرن ایجاد بدینی به مرجعیت فکری بود که با ایده «مساوات بشر در عقلانیت» به سنت‌های فکری و دینی، بر پایه فهم و بصیرت، آسیب رساند. بر پایه آن، معیار معرفت برای همه انسان‌ها با توان عقلانی برابر یکی است. انسان خردمند متمایزی وجود ندارد و ما نمی‌توانیم از کسانی که از خرد برتری برخوردارند بهره ببریم و تقلید کنیم، و بنابراین هر گونه فهم و بصیرت درونی انکار می‌شود (Zagzebski 2011a, 395). پیامد این نگاه خودمداری معرفتی است که امری ناپسند است و با اعتماد معرفتی به خود متفاوت است. لازمه وجدان معرفتی اعتماد به رهیافت دیگران و سر باز زدن از خودمداری معرفتی است و آراستگی به فضیلت‌هایی چون تواضع معرفتی، سعه صدر و رواداری معرفتی، که تنها در برخورد با آرای دیگران معنا می‌یابد (زگزیسکی ۱۳۹۲، ۱۷۵، ۱۷۷). انتقاد مهم زگزیسکی به معرفت‌شناسی محض این است که برخی از انواع معرفت، مانند معرفت اخلاقی یا معرفت متکی بر تجربه خاص یا حکمت را نادیده می‌انگارد. اگر بپذیریم معرفتی برآمده از حکمت انسان‌ها یا سنت‌های کمیاب یا محصول تجربه‌ای ویژه از انسان‌های انگشت‌شمار وجود دارد، پس بدون شک می‌توان معرفت دینی را در این زمره قرار داد (Zagzebski 2011a, 394).

زگزیسکی بر دو ارزش شناختی مهم در تاریخ فلسفه یعنی «فهم» و «حکمت» تأکید دارد و امیدوار است که رویکرد متمرکز بر فضیلت‌ها در معرفت‌شناسی بهترین امید را برای دستیابی به روایتی یکپارچه از اهداف حیات شناختی‌مان که از یاد رفته‌اند پدید آورد. «فهم» یکی از حالات شناختی مهم است که با تسلط در یک هنر یا مهارت پیوندی نزدیک دارد؛ فهم با الگوها، طرح‌ها و سیستم‌ها پیوستگی دارد و با معرفت در معنای گزاره‌ای آن که اندوختن صرف اطلاعات است فرق می‌کند، و در واقع «حالت درک و دریافت ساختارهای غیرگزاره‌ای واقعیت است». در فراسوی فهم، زگزیسکی از معرفت‌شناسان می‌خواهد «حکمت» را در کانون نظرهایشان دریابند (زگزیسکی ۱۳۹۴، ۲۲). گیل فاین

واژه «اپیستمه» نزد افلاطون را به «معرفت» برمی‌گرداند، معرفت در معنایی قدیمی، که فهم را در بر دارد (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۸۱-۸۲). تعریف سقراط از اپیستمه یا معرفت به معنای باور صادق است با یک لوگوس (تبیین یا توضیح)، که با «توجیه» همراه باور صادق، ناهمخوان است. بسیار دور از ذهن است که افلاطون ابژه معرفت را گزاره به گونه‌ای مجزا بداند. او حتی پیونددهنده سوژه (داننده) و ابژه (متعلق باور) را باور نمی‌داند. فروکاهش معرفت به مجموعه‌ای از گزاره‌ها از آسیب‌هایی است که از بی‌توجهی به ارزش فهم مایه گرفته است (زگزبسکی ۱۳۹۲، ۲۰-۲۱).

حکمت یک ارزش معرفتی و شخصی است که فلسفه نام خود را از آن گرفته است و فهم غیرشخصی آن بر پایه الگوی عقلانیت دشوار است. این معرفت به درک و دریافت کل واقعیت وابسته است، نه ویژگی باورهای گزاره‌ای و روابط آنها (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۸۵). حکمت، همچون دوستی، درباره هر فردی چهره‌ای خاص می‌یابد و در برابر هر واکاوی، که بازگشت بنیادین به منظر آن فرد نداشته باشد، ایستادگی می‌کند. حکمت در گذر زمان بر بسیاری معرفت بشری می‌افزاید، هرچند باورمندان به چنین پیشرفتی بسیار اندک‌اند، شاید به دلیل این که پرورش حکمت را باید نخست در خود آغاز کرد و مانند معرفت، انسان از پیش دارای مجموعه‌ای از حکمت نیست و نیاز به تجربه‌ای خاص برای دریافت آن دارد. بخشی از معرفت گزاره‌ای را می‌توان در زمانی خاص فراگرفت، ولی حکمت تمام تجربه و فهم انسانی را وحدت می‌بخشد و به سبب همین ویژگی متمایز یعنی «وحدت‌بخشی» است که نمی‌توان از آن به ناروا استفاده کرد. حکمت نه تنها معرفت شخص حکیم که امیال و ارزش‌های او را نیز یکپارچه می‌سازد تا جایی که هیچ چیز ناسازگارتر از این نیست که شخص هم حکیم و هم بی‌اخلاق باشد (زگزبسکی ۱۳۹۶، ۴۹-۵۰).

زگزبسکی به درهم‌تنیدگی وجوه نظری و عملی عقل معتقد است. نزد او حکمت فضیلتی است که به یک اندازه بر نظر و عمل حاکم است و سه کارکرد دارد: (۱) فاعل با داشتن آن در تشخیص حد وسط‌های فکری و عملی کامیاب می‌شود؛ (۲) در شرایط تعارض بین فضیلت‌های فکری و اخلاقی، حکمت عملی می‌تواند رویکردی اخلاقی و موجه پیش روی فاعل قرار دهد و فردیت اخلاقی یا فکری فاعل را به خوبی آشکار کند؛ (۳) حکمت از طریق دو کارکرد پیشین مجموعه فضایل را در یک خط سیر قرار می‌دهد تا از آنها یک باور یا عمل به دست آید، همچنین فضیلت‌هایی مانند خلاقیت یا ابتکار یا بصیرت فکری را که فراتر از قاعده‌گذاری‌های متعارف می‌روند، هم‌راستا با شخصیت

فکری یا اخلاقی فرد قرار می‌دهد و مجموعه فضیلت‌های او را یکپارچه می‌کند. بدین ترتیب امیال و احساسات و عادات فرد در توافق با فضیلت‌های او قرار می‌گیرند. نکته دیگر این که حکمت فضیلت فکری صرفاً انتزاعی نیست، بلکه در اجتماع معرفتی شکل می‌گیرد. بنابراین وضعیت اجتماع معرفتی و فضیلت‌ها و رذیلت‌های حاکم بر آن بر شیوه تفکر فرد اثرگذار است (خداپرست ۱۳۹۷، ۲۱۱-۲۱۴).

بنابراین در مطابقت این دو دیدگاه می‌توان گفت که نخست آنچه سهرودی با عنوان حکمت همراه با تهذیب نفس از آن یاد می‌کند در ادبیات زگزیسکی در کنار فهم به کار برده شده است. هرچند این مفاهیم با یکدیگر متفاوت‌اند، ولی با مؤلفه‌های عملی همراه‌اند که در واقع جنبه‌ای غیر از معرفت‌گزاره‌ای دارد و در معنای رایج امروز از عوامل غیرمعرفتی به شمار می‌روند و اشتراک مهمی در معرفت‌شناسی دو فیلسوف پدید آورده است. نکته دوم وارد کردن مفهوم خوبی عامل معرفتی، یعنی تأکید بر فاعل شناسا و اهمیت قائل شدن برای فاعل در فلسفه است که رویکردی فضیلت‌گرایانه نزد زگزیسکی است. سهروردی هم که در بیان حکمت حقیقی به سوی تآله و حکیم متأله پیش می‌رود، با دخیل دانستن فاعل شناسا در معرفت، برای تهذیب نفس و برای کسب حقیقت ارزش قائل می‌شود، زیرا برای فاعل آمادگی کسب حقیقت را فراهم می‌آورد. نکته سوم این که نزد زگزیسکی میان معرفت (فهم) و عمل جدایی نیست، که این اقتران با پیوند معرفت و عمل (تهذیب نفس) در حکمت سهروردی مشترک است. علاوه بر این، زگزیسکی با ارزش‌گذاری‌های معرفتی تازه به احیای فضیلت‌های والا مرتبه مانند فضیلت حکمت می‌پردازد و سهروردی علاوه بر احیاء، با ابتکاری نو، به تأسیس حکمت اشراق دست می‌زند (بابایی ۱۳۹۸، ۴۵-۴۶).

سخن نهایی را می‌توان این گونه بیان نمود که دریافت سهروردی در حکمت اشراق را می‌توان دریافتی ورای خط تاریخی دانست که آن را نه از مسیر تاریخ پیشینیان، که از نافث قدسی یا واهب صور دریافت کرده است. او حکمت خسروانی و حکمت‌هایی مانند حکمت فیثاغوری را جلوه‌ای از آن خمیره ازل می‌داند (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۱۱). سهم بی‌تکرار سهروردی از دریافت خمیره ازل حکمت به فراخور شأن او نشانگر سخن «لاتکرار فی التجلی» است، چنان که زگزیسکی در تبیین خود از چهره شخصی و متفاوت حکمت به فراخور منش هر شخص و نبوغ و خلاقیت او سخن می‌راند و هر واکاوی در حکمت را مستلزم بازگشت بنیادین به منظر شخص حکیم دانسته است. این نکته حائز اهمیت است که برای سهروردی «نورالانوار» هم مبدأ اعطای وجود در تأملات

هستی‌شناسانه اوست و هم مبدأ معرفت اصیل. ولی زگزبسیکی فارغ از رویکرد هستی‌شناسانه، وجود خدا را مبدأ انگیزش‌های اخلاقی و نمونه و سرمشقی برای تشبه جستن به او می‌داند (Zagzebski 2004, 185). خداگونگی انسان در نظر و عمل در حکمت وحدت‌بخش، برای هر دو، مانع فروپاشی فلسفه است.

۳. جداناپذیری روایت از فلسفه

درباره روایت رویکردهای مهمی وجود دارد که می‌تواند نشانه فراگیری و ارتباط عمیق آن با دیگر بخش‌های غیرادبی باشد. رولان بارت، با دیدی جهان‌شمول، روایت را جهانی، فرافرهنگی و فراتاریخی نامید که در همه جا در اسطوره، در افسانه، حکایات اخلاقی، قصه، رمان، درام و... حاضر است (بارت ۱۳۸۷، ۷). فیلسوفانی چند مانند مک‌این‌تایر و پل ریکور، با رویکردی تبیینی به روایت، در باب ساختار احتمالاً روایی فهم ما از خویش‌تن تأمل داشته‌اند (توکلی ۱۳۹۵، ۶۳). می‌توان روایت را بیان سوپرتکتیو یک داستان یا رویداد دانست که بر پایه اهداف و اغراض سوژه خلق می‌شود. بنابراین روایت با مؤلفه‌های خلاقیت و آفرینشگری مانند تخیل یا استعاره در سوژه گره می‌خورد (مزاری ۱۳۹۹، ۲۲۸). نگاه سهروردی را می‌توان با خوانش زگزبسیکی تعمیم داد و به حضور روایت به عنوان مهم‌ترین زمینه‌های شناخت نزد آنان توجه کرد. پیوند فلسفه اشراق با خودشناسی و شهود قلبی سرانجام پیوند ناگزیری با ادبیات روایی و ابداعات زبانی نمادین پیدا می‌کند. زگزبسیکی نیز، با تمرکز بر عواطف سازنده و تشبه جستن به فضیلت‌مندان و ضرورت الگوگرایی، روایت را راهی برای فهم درست عمل و شکل دادن به باورها می‌داند.

۳-۱. روایت ضرورتی نمادین برای پیوند تعقل و تاله نزد سهروردی

روایت به عنوان تبیین‌کننده حقایق معنوی مشخص نزد سهروردی نقشی پررنگ دارد. روایت برای او صرف ابزاری برای بیان نیست، بلکه شخصیت‌هایی که او خلق می‌کند در عمل مخاطب را به بازاندیشی در وجود خویش فرامی‌خوانند. در حیات باطنی شیخ اشراق امر بیان‌ناپذیر در تفکر بحثی تبدیل به رخداد می‌شود. این مواجهه همان لحظه‌ای است که تعقل (حکمی) و تاله (تجربه عرفانی) پیوند می‌یابند (مزاری ۱۳۹۹، ۲۳۴-۲۳۵).

راه سلوک سهروردی را می‌توان در اصطلاحاتی که به کار می‌گیرد پیدا کرد. او در حکایات عرفانی خود آنچه را زبان فلسفه عقل‌گرا از دسترسی به آن ناکام است به زبان استعاره‌ای عرضه می‌کند (امین رضوی ۱۳۷۷، ۱۴). ابداعات زبانی مانند «نورالانوار» برای واجب‌الوجود مشایی، نه تنها اصطلاحاتی تازه‌اند، که حکایت از نیت فلسفی او دارند. زبان

نمادین در فلسفه اشراق، که بر پایه معرفتی شخصی و شهودی بنا شده، به هنگام تقدم معرفت‌شناختی عمل خلاقانه شهود به کار می‌رود، تقدمی که علم نفس به خود را (که در اینجا شیئی نورانی است) آغاز معرفت می‌داند. این معرفت نور مجردی است که از سرچشمه نور حاصل شده است (ضیایی و دیگران ۱۳۸۶، ۲: ۲۸۵).

چنان که گفتیم روایت با مؤلفه‌های خلاقیت و آفرینشگری مانند تخیل یا استعاره در سوژه گره می‌خورد. تمثیل، به عنوان رویدادی در روان، عالم نفس را بیرونی می‌کند و با عینیت‌بخشی به آن آیین نظری را به رویداد واقعی تبدیل می‌کند (مزاری ۱۳۹۹، ۲۳۷). بنابراین نباید خردورزی را محدود به آداب منطقی دانست و از حقایق والایی که در قالب رموز راز انسان را در مواجهه با خویش قرار می‌دهد غافل شد. از این رو می‌فهمیم چرا فیلسوف ژرفی چون ابوعلی سینا از حی بن یقظان و سلامان و ابدال سخن می‌گوید. اوج ظهور این ماجرا در آثار سهروردی و نام‌هایی است که برای برخی از رساله‌های خود برگزیده است. این آثار نشانه ارزشمندی تمثیل و استعاره نزد اوست که با آن خواننده را با رمز و رازی که تنها در این سخن شکل می‌گیرد آشنا می‌کند. سهروردی در رساله‌های تمثیلی صفیر سیمرخ، لغت موران، آواز پر جبرئیل، قصه الغریبه الغریبه، عقل سرخ و مونس العشاق درباره پرسش‌های عقلی و حکمی سخن می‌گوید و در نمود داستان و افسانه از برخی حقایق گره می‌گشاید. بیان تمثیلی در جایی معنای حقیقی دارد که انسان بتواند از ظاهر به باطن راه یابد و در چهره جهان محسوس، عالم مثال و حقایق معقول را مشاهده کند. تحولات عالم معانی از راه دگرگونی‌های درونی رخ می‌دهد. برای راهیابی به باطن جهان و گام برداشتن در طریق تأویل باید از باطن و نهان خویش آگاه بود (دینانی ۱۳۸۹، ۶۵-۶۷).

بن‌مایه داستان‌های رمزی سهروردی را حضور پیر فرزانه، در قالب نمادین حکیمی متأله، شکل می‌دهد که مظهر خردمندی، تجربه، شفقت پدران و برخوردار از روحیه تعلیم‌وتربیت است، مرشدی که با جاذبه معنوی خویش سالک را مجذوب می‌کند تا گام‌به‌گام به اصلاح نفس او پردازد و در وادی طریقت پیش برد. نمادهایی چون سیمرخ و جبرئیل و پیر مرشد برای به تمثیل کشیدن پیر فرزانه نزد سهروردی در حقیقت همان عقل فعال است که در عالم مثال به سر می‌برد. در رساله فی حقیقه العشق، عقل فعال با نام «جاوید خرد» معرفی شده است (سهروردی ۱۳۷۲، ۲: ۲۷۶).

شیخ اشراق نخستین حکیم مسلمانی است که آرای حکمی و ذوقی خود را با آیات و روایات مستند می‌سازد، تا آنجا که در حکایات عرفانی (که به تعبیر کربن باطن

آموزه‌های حکمی اوست) به رمزگویی می‌پردازد و خواننده را برای دریافت پیام آنها به تأویل فرامی‌خواند (کربن ۱۳۸۸، ۲: ۱۳). توجه او به تأویل رمز تعالی و فهم مسئله‌های فلسفی و دینی است که بر پایه درک مشترک از عالم مثال و گسترش آگاهی اشراقی شکل گرفت (عرب ۱۳۹۴، ۲۲۱).

از تعبیر سهروردی که تا حدی با انگیزش‌های بنیادی زگزیبسی مانند عشق به حقیقت و عشق به معرفت همخوانی دارد، برانگیزانندگی شعاع‌های قدسی از عالم قدسی نورها نزد سهروردی و تعبیر «عشق عقل» است، که آن را برانگیزاننده بی‌پایان حُب، حُسن و معرفت می‌داند. او در رساله «فی حقیقه العشق همه انسان‌ها را جوای حُسن می‌داند. «وصول به حُسن ممکن نشود الا به واسطه عشق. و عشق هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوا نکند و به هر دیده روی ننماید». معرفتی که به حُب نینجامد و میوه عشق ندهد معرفت نیست. بنابراین محبت میوه معرفت و معرفت میوه تفکر و خردورزی است (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۲۸۶-۲۸۷). در مونس العشاق نیز نشان می‌دهد عالم هستی در پیوستگی توأمان با عشق و حُزن است و همین شور عشق عالم را به حرکت وامی‌دارد و چون مرتبه بالای محبت که عشق باشد همیشگی است و لحظه‌ای بی‌جنبش نمی‌ماند، آدمی که به وسیله محبت کمال می‌یابد نیز همواره در حرکت است.

حرکات افلاک از بهر معشوق و مطلوبی است که نه جسم است و نه نفس، و آن عقل است. پس آن نفس که فلک را می‌جنباند از بهر عشق عقل می‌جنباند و از او نورها متصل و عشق‌ها و شوق‌ها و لذت‌های بی‌نهایت و بی‌پایان پیاپی به او می‌رسد و از نور عشق بی‌نهایت حرکات بی‌نهایت منبعث می‌شود. تمام افلاک در حرکات دوری مشارک‌اند، زیرا همه یک معشوق دارند و آن حضرت نورالانوار است و حرکات آنها از جهاتی با یکدیگر تفاوت دارند، زیرا هر کدام از آنها در عالم عقلی معشوق خاصی دارند و تا این جمال و نور هست، این عشق و شوق نیز هست و این حرکات و افاضه خیرات نیز پابرجا خواهد بود. (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۵۰-۵۲)

درآمیختگی نور و معرفت با پیوند تعقل و تالله به سپهر زبان فیلسوف اشراقی راه یافته است. بنابراین نمی‌توان از معرفت‌زایی این زبان رازآلود که حاصل تعقل و تجربه‌های شخصی است غافل شد، زبانی که اشتیاق مخاطب را برای تشبه جستن به مبادی نور برمی‌انگیزد و او را به سوی فضیلت و معرفت الوهی فرامی‌خواند.

تمام معرفت سهروردی با خودشناسی و شهود خود پیوند دارد و معرفت‌شناسی اشراقی مبتنی بر نوعی معرفت شخصی و شهودی است که نیاز به هیچ تعریفی ندارد. بر

این اساس، روایت به عنوان تنها راه مواجهه انسان با خود ضرورت یافته است.

۲-۳. روایت، ضرورتی برای فهم فضیلت و گسترش معرفت نزد زگزیسکی

اندیشیدن دربارهٔ مهم‌ترین مسئله‌های زندگی انسان در عین از دست ندادن شور و شوق‌مندی روح، زمینه‌ساز اعتماد به شایستگی قوایی می‌شود که زگزیسکی در آن قوا چیزهای مهمی برای معرفت داشتن می‌یابد. در نتیجهٔ این اعتماد، ادبیات، روایت و قصه‌گویی اهمیتی ویژه می‌یابد و نگاه به فلسفهٔ دین هم از منظری که با درک عواطف رشددهنده در هر دین همراه باشد ضرورتی قطعی می‌یابد (زگزیسکی ۱۳۹۴، ۴۳۱؛ ۱۳۹۳، ۱۹۶-۱۹۷). ضرورت روایت برای زگزیسکی به گزاره‌های مقدماتی زیر وابسته است:

۳-۲-۱. عواطف و انگیزش‌ها به مثابه مولفه‌های مبنایی فضیلت

از دید زگزیسکی عواطف و انگیزش‌ها مبنایی‌ترین مؤلفه‌های فضیلت‌اند. «درست» چیزی است که از ویژگی‌های درونی اشخاص و انگیزش‌های او سرچشمه می‌گیرد (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۱۲۲). زگزیسکی عاطفه را برخوردار از دو حیث شناختی و انگیزشی (ترغیبی) می‌داند. «انگیزه» عاطفه‌ای است که آگاهانه یا ناآگاهانه فعلی را برمی‌انگیزد و نقش مبنایی در ارزیابی فعل و فاعل دارد، زیرا به ملکاتی در شخص تبدیل می‌شود که ویژگی‌های منشی او را می‌سازد (خداپرست ۱۳۹۷، ۱۳۴). پس هر فضیلت را می‌توان متناسب با انگیزشی خاص تعریف کرد. علاوه بر انگیزش، موفقیت قابل اعتماد برای رسیدن به غایت آن انگیزش نیز لازم است، یعنی توفیق در ابراز حالت عاطفی خود، یا ایجاد و رسیدن به وضع اموری متناسب با انگیزه که نسبت درونی یا بیرونی با فرد دارد، مانند فضیلت گشوده‌ذهن بودن که شخص گشوده‌ذهن نه تنها به بررسی بدون پیش‌داوری اندیشهٔ دیگران برانگیخته شده و موفقیتی اعتمادپذیر در این کار دارد بلکه توفیق او در این حالت صدق‌رسان نیز هست؛ یا فضیلت انصاف و عدالت که مولفه انگیزشی آن در پی ایجاد اموری بیرون فرد است (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۲۳۵، ۱۹۵، ۲۶۱).

۳-۲-۲. عاطفهٔ تحسین، انگیزشی قابل اعتماد برای تشبه به فضیلت‌مندان

همهٔ فضیلت‌ها از خوبی «انگیزش برای معرفت» سرچشمه می‌گیرند (زگزیسکی ۱۳۹۶، ۲۹۴). یکی از انگیزش‌های بنیادی عاطفه «عشق به حقیقت» یا «باوجدان بودن معرفتی» است تا از راه اعمالی که سازندهٔ باورند ما را به باورهای صادق برسانند (Zagzebski, 2009, 81). این انگیزش‌ها عواطف درخور اعتمادی در ما پدید می‌آورند که به تلاش و

آگاهی برای فضیلت‌مندی کمک می‌کنند. زگزیسکی، با تکیه بر مفهوم عاطفه، ضرورت معرفت را در گرو بسط اعتماد به عواطف متناسب با متعلق خود می‌داند، عواطفی که باید آگاهانه و تا اندازه زیادی درخور اعتماد باشند (Zagzebski 2004, 70).

مردم از راه اعتماد به عاطفه تحسین خود الگوهای اخلاقی را می‌شناسند. الگوی اخلاقی دیگران را به تشبیه فرامی‌خواند و دیگران با تحسین او و اعمالش به این فراخوان پاسخ می‌گویند. هرچند عاطفه تحسین دچار خطا می‌شود، ولی اگر فاعل این عاطفه را با تأمل نقادانه در خود پیروراند و واکنش و نقدهای دیگران به عاطفه خود را در نظر بگیرد و آن را با سنت اخلاقی و روایت‌های برساننده آن بسنجد، می‌تواند به تضمین‌شدگی آن اعتماد کند. از این نظر عاطفه تحسین همچون قوای معرفتی است. باورنده باید با ارزیابی پیوسته خود، اعتمادش به آن را تقویت یا تضعیف کند. تشبیه به الگوی اخلاقی مفید و امکان‌پذیرتر از بررسی ارزش‌های انتزاعی است، همچنین اثربخش‌تر از تشبیه صرف به افعال است. هرچند تشبیه به الگو همیشه نیست و گاهی فاعل با بازنگری در اعتمادش نیازمند تغییر الگوی اخلاقی می‌شود (خداپرست ۱۳۹۷، ۱۲۴-۱۲۶).

۳-۲-۳. روایت‌ها ضرورتی برای فهم و تحکیم عواطف اخلاقی در فرایند معرفت

زگزیسکی با ترسیم نظریه فضیلت‌مدار الگوگرا^۹ از منظری غیرغایت‌شناختی بر کشش و جذابیت خود خوبی و فضیلت و نه غایت آن تأکید دارد. این جذب به مشاهده تجربیات و ارتباط با آثار روایی اثرگذار و تحسین برانگیز به دست می‌آید. برای فهم اخلاق، رجوع به روایات که به الگوپردازی از فضیلت‌های فکری و اخلاقی می‌انجامد ضروری است. روایات بخشی از سنت‌های ما هستند و تجربه عاطفی تحسین را در ما شکل می‌دهند. هر گونه گفتمان فلسفه دین هم اگر با درک عواطف اصیلی که آن دین می‌پروراند همراه نباشد سطحی خواهد بود. تبلور این عواطف در آثار هنری، حکایت‌ها و قصه‌ها سبب تحکیم سنت دینی خاص شده است (زگزیسکی ۱۳۹۴، ۴۲۹).

زگزیسکی از نظریه ارجاع مستقیم سول کریپکی و هیلاری پانتم الهام می‌گیرد که از مهم‌ترین پیامدهای آن پسینی دانستن برخی حقایق ضروری است، به این معنا که برای شناختن نوعی مانند «طلا» نیاز به دانستن معنای توصیفی آن نیست و تعریف از طریق ارجاع مستقیم صدق امکانی دارد (خداپرست ۱۳۹۷، ۱۲۰). بنابراین زگزیسکی تلاش دارد مفاهیم اخلاقی را بدون در پیش گرفتن مفاهیم توصیفی تعریف کند. به گفته او «مفاهیم بنیادی اخلاق بر الگوهای خوب اخلاقی متکی‌اند» (Zagzebski 2010, 51). روایات امکان عینی فهم الگوها و شناخت دقیق زندگی آنها را برای ما تسهیل می‌کنند

(Zagzebski 2004, 46). زگزیسکی با برجسته کردن اخلاق روایی^۶ در نظریه خود و در حالی که در جای جای آثارش به روایات می‌پردازد معتقد است:

نظریه‌های اخلاقی بدون استفاده از داستان‌ها مفید نیستند، این نظریه‌ها تنها برای شماری از مردم دارای اهمیت‌اند در حالی که همه افراد جهان داستان‌ها را دوست دارند. بنابراین بسیاری از نکته‌بینی‌ها، دریافت‌ها و ادراکات اخلاقی از دل داستان‌ها بیرون می‌آیند، و این مزیت خاص فیلسوف است که این نکته‌بینی‌ها را سازمان‌دهی کند. (Zagzebski 2010, 56)

در پایان می‌توان گفت نزد زگزیسکی روایت‌ها بسیار بهتر از نظریه‌های انتزاعی ابعاد ضروری ارزش‌ها را آشکار می‌کنند و برای شکل دادن بصیرت انسان به زندگی خوب ضروری‌اند. این امر را سهروردی با حضور در روایت‌هایش به ثمر می‌رساند و در سیری بالنده مخاطب را به حضوری فعالانه در ماجرای فکری خود سوق می‌دهد. بنابراین تاله به معنای خداگونگی انسان در نظر و عمل نزد سهروردی و تشبیه به فضیلت‌های الهی نزد زگزیسکی سبب اهمیت روایت و فرایندهایی شده که به خوداندیشی و ایجاد معرفت در فرد می‌انجامد و به تحکیم فضایل فکری و اخلاقی در سطحی گسترده کمک می‌کند.

نتیجه‌گیری

در فلسفه سهروردی و زگزیسکی عناصری که متضمن خوداندیشی و اعتلای درونی‌اند به سبب کیفیتی که به معرفت می‌بخشند دارای اهمیت‌اند. این نگاه کانونی به عامل معرفتی نزد سهروردی که دغدغه مقصد و تجربه‌های خاص شهودی دارد با مؤلفه‌هایی همراه می‌شود که در پیوند با غایت معرفت یعنی تاله معنا می‌یابد. ولی بازگشت این مؤلفه‌ها در فلسفه زگزیسکی که سودای تجارب عرفانی و رسیدن به غایت ندارد به خود خوبی و نقش سازنده و موفقیت‌آمیز عامل فضیلت‌مند برای رسیدن به معرفت است. با این حال دو فیلسوف با وسعت بخشیدن به دایره عمل و مفاهیم معرفتی بر این باورند که فاعل می‌تواند با اراده خویش بستر مناسبی برای شکل‌گیری باور صادق مهیا کند. فضیلت‌ها در راهیابی باور به صدق اثربخش‌اند و رذیلت‌ها مانع شکل‌گیری باور صادق می‌شوند. علاوه بر این، اندیشه آنها نشان می‌دهد معرفت به تنهایی برای عمل کافی نیست و نیازمند تقویت اراده است.

اعتماد به رهیافت‌های نفس به عنوان نقطه آغاز معرفت به اعتماد به رهیافت‌های دیگرانی می‌انجامد که در مسیری بالنده پیش رفته‌اند. ضرورت دریافت فهم و دانایی

مشترک هر یک از این دو اندیشمند را به راهی برای بازاندیشی در جوهر وحدت‌بخش حکمت، احیای آن و رجوع به الگوها در پرتو روایت‌ها می‌کشاند. هرچند سهرودی به سوی تأملات هستی‌شناسانه پیش می‌رود و نگرش زگزبسکی صرفاً معرفتی و اخلاقی است. اهمیت روایت، به عنوان فرایندی قابل اعتماد برای انتقال آموزه‌های خاص و شیوه‌ای عینی و نبوغ‌آمیز برای اندیشیدن که بر ارزش‌های عملی و غیرگزاره‌ای حکمت تأکید دارد در آثار دو فیلسوف آشکار است. پیوند حکمت با شهود و خلاقیت برآمده از تهذیب نفس و فضیلت‌ها سبب اهمیت دوچندان ادبیات، متون روایی و زبان نمادینی می‌شود که در قالب زبان عقلی نمی‌گنجد و برای پیشبرد معرفت در معنایی فراتر از گزاره‌های صادق ضروری است. از این رو دین و رمز و رازهای ایمان نیز برای هر دو مهم و سزاوار نقد و شایسته‌تجسین و احترام است.

رهاورد این پژوهش یافتن سه ضرورت مشترک و جداناپذیر از فلسفه نزد دو فیلسوف و تحلیل سوبیه‌های مختلف در تأملات آنهاست. چیزی که روشن است ترجیح آنها برای گذر از دانایی صرف و بسط خلاقانه شیوه‌ای است که هم فلسفی است و هم منشأ درونی دارد (ذوق نزد سهرودی و انگیزش نزد زگزبسکی نشانه اهمیت این منشأ درونی است)، و همچنین دارای ارزش کیفی و ماندگار است. چشم‌اندازی که خلق می‌شود ضرورتی است اصیل که در رویارویی با شهود و جلوه‌های رازآمیز هستی و حیات آدمی، نه صرفاً مواجهه‌ای زیباشناسانه و خیال‌پردازانه، که مواجهه‌ای معرفت‌شناسانه دارد، مواجهه‌ای که برای پیشبرد فلسفه امروز از طریق معنابخشی به زیست فضیلت‌مندانه، بسط عقلانیت مشترک در تعامل فرهنگ‌ها و والایش حیات درونی انسان‌ها ضروری است.

کتاب‌نامه

- امین رضوی، مهدی. ۱۳۷۷. سهروردی و مکتب اشراق. ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- بابایی، علی. ۱۳۹۸. «تعبیر خمیره ازلی و مسئله احیاء یا تأسیس در حکمت اشراق سهروردی». تاریخ فلسفه ۳.
- باتلی، هتر. ۱۳۹۷. فضیلت: بررسی‌های اخلاقی و معرفت‌شناختی. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: کرگدن.
- بارت، رولان. ۱۳۸۷. درآمدی بر تحلیل ساختاری روایت‌ها. ترجمه محمد راغب. تهران: فرهنگ صبا.
- برن، ژان. ۱۳۸۳. سقراط. ترجمه سید ابولقاسم پورحسینی. تهران: علمی فرهنگی.

- توکلی شاندیز، ابوالفضل. ۱۳۹۵. «مهم‌ترین رویکردها به تعریف روایت و عناصر آن با نگاهی میان‌رشته‌ای». *نقد ادبی* ۳۶.
- جوادی‌پور، غلامحسین. ۱۳۹۲. «سازوکار اثبات عقلانیت باور دینی در اندیشه لیندا زگزیسکی». *آیین حکمت* ۱۸.
- خداپرست، امیرحسین. ۱۳۹۷. *باور دینی و فضیلت فکری*. تهران: هرمس.
- دینانی، غلامحسین ابراهیمی. ۱۳۸۹. *درخشش این‌رشد در حکمت مشاء*. تهران: طرح نو.
- زگزیسکی، لیندا. ۱۳۹۲. *معرفت‌شناسی*. ترجمه کاوه بهبهانی. تهران: نی.
- زگزیسکی، لیندا. ۱۳۹۳. «آئوریته معرفتی باور دینی». *تلخیص و ترجمه علی کلانی و نعیمه پورمحمدی*. *هفت آسمان* ۶۱-۶۲.
- زگزیسکی، لیندا. ۱۳۹۴. *فلسفه دین، درآمدی تاریخی*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: کتاب پارسه.
- زگزیسکی، لیندا. ۱۳۹۶. *فضایل ذهن*. ترجمه امیرحسین خداپرست. تهران: کرگدن.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۳. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن. ۴ ج. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۸۰. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن. ۳-۲ ج. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شجاری، مرتضی، و علی فرضی. ۱۳۹۶. «نقش محبت در کمال آدمی با تکیه بر آرای سهروردی و ملاصدرا». *فلسفه و کلام* ۱.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۳. *رسایل الشجره الالهیه فی علوم الحقائق الربانیه*. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین. ۱۳۸۰. *شرح حکمت اشراق*. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- ضیایی، حسین، یوسف شاقول، و سیما نوربخش. ۱۳۸۶. «سنت اشراقی»، *در تاریخ فلسفه اسلامی*، ج. ۲، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن. تهران: حکمت.
- عابدی جیغه، مصطفی، و مرتضی شجاری. ۱۳۹۸. «موضع سهروردی در باب منطق دگردیسی بنیادین از سنت ارسطویی». *تاریخ فلسفه* ۴.
- عباسی داکانی، خسرو. ۱۳۸۶. *سهروردی و غربت غربی*. تهران: علم.
- عرب، حسن. ۱۳۹۴. *رهیافت تطبیقی به فلسفه سهروردی*. تهران: هرمس.
- کربن، هانری. ۱۳۸۸. *اسلام در سرزمین ایران، چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی*، ج. ۲. ترجمه رضا کوهکن. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- مزاری، سید امیررضا. ۱۳۹۹. «تحلیل گفتمان روایی در رساله عقل سرخ سهروردی؛ بستری برای الگوسازی الهیات روایی در سنت اسلامی». *فلسفه و کلام اسلامی* ۱۹.

نصر، سید حسین. ۱۳۸۹. *سنت عقلانی اسلامی در ایران*. ترجمه سعید دهقانی. تهران: قصیده سرا.

یزدان‌پناه، سید یدالله. ۱۳۸۹. *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، ج. ۱. تهران: سمت.

Nasr, Seyyed Hossein. 2001. "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam." In *History of Islamic Philosophy*, Part 1. Ansarian Publications.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2004. *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2009. *On Epistemology*. Wadsworth Press.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2010. *Exemplarist Virtue Theory*. *Metaphilosophy* 41(1-2): 41-57.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2011a. "Religious Knowledge." Pp. 393-400, in *The Routledge Companion to Epistemology*, edited by Sven Bernecker and Duncan Pritchard. London: Routledge.

Zagzebski, Linda Trinkaus. 2011b. "Epistemic Self-Trust and the Consensus Gentium Argument." Pp. 22-36, in *Evidence and Religious belief*, edited by Kelly James Clark and Raymond J. VanArragon. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

1. character
2. aim
3. agent-focused
4. insight
5. exemplarist virtue theory
6. narrative ethics

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی