

نوع مقاله: پژوهشی

ادراک بی‌واسطه در فلسفه سهروردی و هایدگر

dr.abbaszadeh@iict.ac.ir

مهدی عباس‌زاده / دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

زینب شکری / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء

zshokri724@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-9295-6952

دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۵ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۴

چکیده

شهاب‌الدین سهروردی و مارتین هایدگر، در بحث از معرفت (علم) و در نقد سنت‌های فلسفی پیش از خود، هر دو بر این باورند که ادراک اصیل، قسمی علم حضوری و بی‌واسطه به حقیقت و ذات امور است، نه حصول صورت یا مفهوم شیء در ذهن. سهروردی با تکیه بر هویت نوری نفس و معرفت، جمله مراتب و اقسام ادراک را از سنخ علم بی‌واسطه حضوری و شهودی می‌داند. هایدگر نیز با طرح انسان (دازاین) همچون «هستنده در - جهان»، ضمن تأکید بر گشودگی ذاتی انسان، بر آن است که او در راستای ارتباطی عملی، از خود، هستندگان و جهان رفع حجاب می‌کند و لذا فهم اصیل از سنخ حضوری و وجودی است. اگرچه هر دو متفکر بر خصوصیت پیشامفهومی ادراک اصیل تأکید دارند، لیکن در مرحله پس از آن، ادراک مفهومی (حصولی) را نیز می‌پذیرند. با این حال، با نظر داشت تفاوت در فرهنگ و سنت فکری این دو متفکر، طبعاً اختلاف‌نظرهایی نیز میان آن دو وجود دارد. نوشتار حاضر، با روش تحلیلی - مقایسه‌ای، مشابهت‌ها و اختلاف‌نظرهای این دو فیلسوف را در بحث از ادراک بی‌واسطه مشخص کرده است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، هایدگر، شهود، علم حضوری، ادراک پیشامفهومی.

چیستی معرفت (علم)، از بحث‌انگیزترین مسائل مطرح در فلسفه و معرفت‌شناسی است؛ چنان‌که سراسر تاریخ فلسفه، نشان‌دهنده تلاش بسیاری از فیلسوفان در راستای تبیین چیستی معرفت و چگونگی دستیابی به یقین، به منزله برترین سطح معرفت است. مراد از معرفت یا علم (Knowledge) همانا مطلق ادراک، آگاهی و شناخت است، از هر راهی که حاصل شود و به هر چیز که تعلق گیرد، نه علم به معنای خاص آن (Science).

شهاب‌الدین سهروردی ملقب به شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق) بنیانگذار حکمت اشراقی در عالم اسلام، با طراحی نظام متافیزیکی نوری خود خاصه در کتاب اثرگذار *حکمة الاشراق*، به بیان و بسط مسئله علم حضوری پرداخته است. علم حضوری در تفکر او از سنخ نور و بدون وساطت صور علمی یا مفاهیم است (ادراک پیشامفهومی)؛ لذا از سنخ شهود بی‌واسطه است. سهروردی چنین علمی را مقدم بر علم حصولی (ادراک مفهومی) می‌داند و معتقد است علم حضوری شرط اساسی شکل‌گیری علم حصولی است؛ زیرا علم حصولی، در واقع عبارت از مفهوم‌سازی یافته‌های شهودی است. او با طرح چنین دیدگاهی به نقد و نقض جریان عقل‌گرایی محض مشائیان پرداخته و همه مراتب ادراک انسانی (خودآگاهی یا ادراک ذات، ادراک حسی، ادراک خیالی یا مثالی و ادراک قلبی) را از سنخ علم حضوری و شهودی می‌داند. سهروردی معرفت را مرتبه و ساحتی از وجود انسان و هویت نورانی نفس او دانسته، از این‌رو معتقد است علم و ادراک با ساحت عمل و رفتار انسان در ارتباط کامل است؛ بنابراین عوامل غیر معرفتی و ارزشی بر معرفت و ادراک انسان و وصول به یقین اثر گذارند. «اشراق» نزد او اجمالاً بدین معناست که روش نیل به حقیقت و یقین، نه عقل محض و نه حتی شهود محض، بلکه به کار بستن توأمان شهود و عقل است (هرچند به گونه‌ای بنیادین، برتری از آن شهود است).

همچنین مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی در اثر مهم خود *هستی و زمان*، به‌نوعی به ادراک پیشامفهومی که غیرمقولی و از سنخ ادراک بی‌واسطه است اشاره می‌کند. او از نوعی فهم سخن می‌گوید که از سنخ نظری و خاصه ادراک مفهومی نیست. هایدگر میان فهم و وجود نسبت برقرار می‌کند و فهم را اساساً نه از سنخ مقولات ماهوی، بلکه از سنخ وجود و حالت بنیادین و اصیل «در - جهان - هستن» انسان تلقی می‌کند که با عمل و کنش انسانی کاملاً درآمیخته است. هایدگر فهم را با وجود مرتبط می‌داند و همین قسم فهم را عامل وصول به یقین می‌داند که البته متعاقباً می‌توان آن را به وسیله تأویل و تفسیر، در قالب مفهوم و گزاره بیان کرد. در اندیشه او، خودآگاهی، شناخت هم‌نوعان و شناخت جهان، به نحو حضوری و پیشامفهومی و اساساً منوط به کردانی عملی است. هایدگر چنین ادراکی را مقدم بر ادراک مفهومی و شرط تحقق آن می‌داند. به زعم او نیز هر قدر وجود انسان بسط و گسترش یابد، از فهم اصیل‌تری برخوردار خواهد بود؛ چراکه فهم، مرتبه و حالت بنیادین وجود انسان و امری وجودی (اگزیستانسیال) است؛ بنابراین هایدگر، به مقابله و نقد اصالت فاعل شناسا (سوژه‌باوری) دکارتی می‌پردازد؛ زیرا به نظر او، «من» یا فاعل شناسای دکارت، از بنیادی‌ترین جنبه انسان یعنی در - جهان - هستن که از فهم مقولی و مفهومی فراتر می‌رود، غافل است.

بنا بر آنچه بیان شد، سهروردی و هایدگر، ضمن تأثیر پذیرفتن از آرا و دیدگاه‌های فلاسفه پیشین، نگاهی هستی‌شناسانه (Ontological) به مسئله ادراک و فهم افکنده و ضمن وجودی و حضوری دانستن آن، جانی دوباره به کالبد معرفت‌شناسی (Epistemology) بخشیده و آن را بر بنیانی متفاوت استوار نموده‌اند؛ به این ترتیب، به نظر می‌رسد نقاط اشتراک و همانندی‌هایی میان آراء این دو متفکر در مسئله ادراک بی‌واسطه و پیشامفهوم‌ی وجود دارد؛ چنان‌که به سبب وجود فاصله زمانی و شرایط تاریخی و فرهنگی خاص هر یک، تفاوت‌ها و ناهمانندی‌های مهمی نیز میان دیدگاه‌های این دو نمایان است. مسئله اصلی نوشتار حاضر، بیان مؤلفه‌ها یا شاخصه‌های ادراک بی‌واسطه نزد این دو متفکر و به تصویر کشیدن همانندی‌ها و ناهمانندی‌های آرای آنان است؛ به همین سبب و در راستای نیل به این مهم، نخست به تحلیل دیدگاه هریک از این دو فیلسوف در مسئله حقیقت ادراک می‌پردازیم تا ضمن روشن‌ساختن ماهیت و چستی علم حضوری نزد هریک و تبیین این‌همانی ادراک پیشامفهوم‌ی و علم حضوری، متعاقباً امکان مقایسه همانندی‌ها و ناهمانندی‌های آرای این دو فراهم گردد.

تأنجاکه نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند، تاکنون تحقیق یا مقاله مستقلی در داخل و خارج کشور به مقایسه مؤلفه‌های ادراک بی‌واسطه در فلسفه سهروردی و هایدگر نپرداخته است و از این جهت، موضوع نوشتار حاضر پیشینه درخوری ندارد و لذا این مقاله دارای نوآوری است.

۱. حقیقت ادراک در فلسفه سهروردی

مسئله شناخت و معرفت، همواره مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده است؛ چنان‌که مشائیان نظیر ابن‌سینا، به حسب حصر عقلی، علم را به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم کرده و ضمن تعریف آن به «حضور امر مجرد برای امر مجرد»، مجرد عالم و معلوم را شرط حصول علم دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۸۹-۱۹۰). با توجه به مبانی مشائیان، روشن است که امور محسوس، صرفاً از مجرای عقل (تعریف و استدلال) و به موجب وساطت صور و مفاهیم ذهنی مجرد از ماده، ادراک می‌شوند. بدین‌سان، در نظام فلسفی مشاء که جریان فکری و فلسفی غالب، پیش از تأسیس حکمت اشراقی سهروردی است، خودآگاهی (ادراک ذات)، یگانه مصداق علم بی‌واسطه / حضوری است و دیگر مراتب ادراک، اعم از ادراک حسی، خیالی و عقلی، از مصادیق بارز علم حصولی به شمار می‌روند.

در این میان سهروردی، اگرچه در وهله نخست، خود از پیروان نظام فکری مشائی بود، اما به تدریج به کاستی‌های نظام عقل‌گرایی محض که از جانب متکلمان، اهل تصوف و فقها نیز مورد نقد واقع شده بود (نصر، ۱۳۸۶، ص ۶۱-۶۴)، واقف گشت و قواعد و سیاق آن را جهت کشف حقیقت و نیل به یقین ناکارآمد یافت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۳-۷۴). از منظر او، شناخت امور و وصول به یقین از مجرای تعریف و استدلال و التفات به عقل محض امکان‌پذیر نیست؛ چه حصول این مهم، خود در گرو دست یافتن به فصول ذاتی اشیا (جنس و فصل) است، در حالی که این امور دست‌نیافتنی‌اند (همان، ص ۲۰-۲۱). سهروردی از همین رهگذر، به نقد مبانی مشائیان پرداخت و به‌مدد رؤیت «برهان پروردگار»، ضمن گسست از مکتب فکری مشائی، حکمت اشراق را

پایه‌ریزی کرد. حکمت اشراق، مکتب و اندیشه‌ای است که نیل به معرفت و یقین را در گرو به کار بستن توأمان عقل و شهود دانسته و بر ضرورت تزکیه و تطهیر باطن و دوری از شواعل مادی و جسمانی، جهت دریافت حقایق و شهودات قلبی، تأکید کرده و البته حد نهایی یقین را شهود قلبی می‌داند (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۹۳).

حقیقتاً آثار سهروردی، گسست تدریجی‌اش از سنت فکری مشاء (خصوصاً در مسئله علم) را به‌روشنی نمایان می‌کنند. او اگرچه در آثار مشائی خویش، همانند اسلاف مشائی خود، پیدایش معرفت را منوط به حصول صورت ذهنی مماثل با شیء خارجی دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۶)، اما در *التلویحات*، ضمن شرح مکاشفه و دیدار خود با/ارسطو (که به نظر می‌رسد باید/فلوطین بوده باشد) (برای نمونه، رک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۹۷)، بر این باور است که معرفت، عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲). همچنین او در *المطارحات*، قسمی علم اشراقی برای نفس در نظر گرفته و نیازمندی به صورت ذهنی را منحصر در ادراک کلیات و جزئیاتی می‌داند که ذاتشان از نفس غائب است (همان، ص ۴۸۵). او سرانجام در *حکمة الاشراق*، با تکیه بر مبانی اشراقی خاص خود، به شرح دیدگاهی بدیع در این‌باره پرداخته و ضمن تصریح بر وجود پیوند وثیق میان علم و نور، علم را ظهور و آشکارگی دانسته است؛ چه ظهور و آشکارگی ویژگی بارز نور است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۳).

سهروردی بر این باور است که شرط حصول علم، نه مجرد از ماده، بلکه هویت نوری فاعل شناساست که حقیقتاً دارای توان اشراق و مشاهده بوده و به سبب حضور و آشکارگی ذاتی خود که همانا درک پیوسته ذات / آنائیت متعالیه خویش است، ذات معلوم (اعم از حسی، مثالی و خیالی و مجرد) را از مجرای برقرای اضافه اشراقی یا رفع حجاب، به حضور طلبیده و بی‌واسطه ادراک می‌کند. او ضمن طبقه‌بندی موجودات ذیل دو مقوله نور و ظلمت، بر این باور است که از میان موجودات که یا فی‌نفسه نورند یا نور نیستند (برزخ) (همان، ص ۱۰۷)، تنها نور محض مجرد یعنی «نور فی‌نفسه لنفسه»، نور جوهری و لذا دارای توان ادراک است؛ زیرا ذات نور محض مجرد، هرگز از او پنهان نیست و پیوسته و بی‌واسطه ادراک می‌شود (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱)؛ نفس ناطقه انسان نیز به موجب خودآگاهی‌اش، از سنخ نور محض مجرد (نور مدبر)، و دارای توان ادراک و فاعل حقیقی معرفت در ادراکات انسانی است (همان، ص ۱۱۲ و ۲۱۳-۲۱۵)؛ به این ترتیب، علم، برخلاف دیدگاه/ارسطو و مشائیان، به منزله عرض، کیف نفسانی و کمال ثانی نفس نبوده، بلکه نحوه وجود عالم، هویت و حقیقت نوری اوست؛ چه حاصل اشراق و شهود است و شهود نیز نحوه‌ای از وجود است (امین‌رضوی، ۱۹۹۷، ص ۶۲).

سهروردی در تقابل با دیدگاه مشائیان، بر این باور است که شناخت حقیقت و ذات امور، در وهله نخست صرفاً از مجرای رؤیت و مشاهده مستقیم فراچنگ می‌آید؛ لذا به باور او علم در تمامی مراتب، حاصل اشراق و مشاهده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۳ و ۱۳۴-۱۳۵). اشراق که در عالم محسوس، به معنای طلوع خورشید و در عالم معقول، بر لحظه حدوث نور مجرد معرفت بر نفوس اطلاق می‌شود (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۹، ص ۲۴)، شرط مشاهده و حصول علم است؛ اما در این میان التفات و توجه نفس به اشراق نیز، جهت مشاهده حقیقت، امری

ضروری است (قوام‌صفری، ۱۳۹۳، ص ۲۴۴). به نظر سهروردی، انوار مجرد، جملگی به سبب فیض ذاتی خود، دارای توان اشراق (پرتوافکنی)‌اند؛ با این همه، صرفاً انوار مرتبه برتر بر مرتبه فروتر اشراق می‌کنند؛ چه نور، امری ذو مراتب بوده و نورالأنوار (خدا) برترین درجه نور است؛ به‌علاوه اختلاف میان انوار نیز ناشی از وجود مراتب شدت و ضعف میان آنهاست (نه نوع آنها) (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۷). انوار، علاوه بر توان اشراق، دارای توان مشاهده نیز هستند؛ بنابراین تمامی مراتب انوار مجرد اعم از مراتب برتر و فروتر، جملگی دارای توان مشاهده‌اند و به دلیل نبود حجاب، لزوماً و به نحو بی‌واسطه یکدیگر را مشاهده می‌کنند (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۳۲۹). در این میان آنچه اشراق می‌شود نیز «نور سانح» است که نقشی محوری در دستیابی به معرفت یقینی دارد؛ چنان‌که سهروردی تأکید می‌کند که کار اشراقیون جز با نور سانح سامان نمی‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳). نور سانح، شعاعی است که از جانب نورالأنوار و دیگر انوار مجرد، بر مراتب فروتر می‌تابد و برای قابل یا پذیرنده خود، نور عارض است (همان، ص ۱۳۷-۱۳۸). به باور سهروردی کسی که بهره‌ای از نور سانح نداشته باشد و از روشی غیر از روش اشراق بهره ببرد، همواره در شک و تردید باقی خواهد ماند (همان، ص ۱۳)؛ زیرا معرفت حاصل از استدلال و تعریف (علم حصولی)، همواره ممکن است به سبب مغالطات و شبهات نقض شود؛ از این رو استدلال عقلی و برهان نیز باید مؤید به کشف و شهود باشند (ابن‌الهروی، ۱۳۵۸، ص ۱۹). به‌علاوه به باور او، روش شهودی اساساً برتر از روش عقلی است؛ چراکه در لحظه اشراق حاصل می‌شود؛ بنابراین امتداد زمانی ندارد و مستلزم رابطه مادی میان مدرک و مدرک نیست؛ درحالی که استقرا و برهان و دستیابی به ذاتیات شیء، جهت ارائه تعریف از آنها، جملگی تابع زمان‌اند (ضیائی، ۱۳۶۸)؛ درنتیجه، در نظام معرفت‌شناسی سهروردی، معرفت یا علم از سنخ نور است؛ عالم (مدرک) نیز همواره نور است؛ معلوم (مدرک) نیز به موجب اشراق نور از اصل نور که همانا نورالأنوار است، منور و قابل درک می‌شود (معلوم یا خود، نور و نورانی است یا از مجرای برقراری اضافه اشراقی، نورانی می‌شود)؛ به این ترتیب، ارکان سه‌گانه معرفت (علم، عالم و معلوم) جملگی از سنخ نورند (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۴۹-۵۰). همچنین مشاهده یا شهود به معنای احاطه و تسلط مدرک بر مدرک است. درواقع، وجود هر موجودی، دارای حضوری است که نفس به سبب احاطه به آن، آن را بی‌واسطه ادراک می‌کند (امین‌رضوی، ۱۹۹۷، ص ۸۹)؛ بدین‌سان سهروردی بر مبنای اشراق و مشاهده، تمامی مراتب معرفت را از سنخ علم‌شهودی و بی‌واسطه می‌داند و از مراتب ادراک، تحت عنوان مراتب شهود (شهود ذاتی، شهود حسی، شهود خیالی یا مثالی و شهود قلبی) یاد می‌کند. همچنین تمایز میان مراتب مختلف علم، به عواملی همچون مرتبه وجودی عالم، درجه التفات نفس، درجه نورانیت یا استنارت معلوم، وابسته است (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۳۰۹).

شهود ذاتی (ادراک ذات)، که اساساً از سنخ «اضافه اشراقی مبدایی تسلطی» است (همان، ص ۳۲۳) بدین معناست که نفس انسان به نحو بی‌واسطه خود، شئون و حالات خویش را پیوسته ادراک می‌کند؛ چه تمام ذات و جزء ذات همواره نزد ذات حاضرند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۲). نزد سهروردی، این مرتبه از ادراک، پایه و اساس معرفت است؛ زیرا ادراک اساساً وابسته به وجود نفس اندیشنده‌ای است که پیوسته انانیت متعالیه خویش

(ذات خود) را ادراک می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۵۳۰). درک ذات، به موجب وساطت صورت ذات یا امری زائد بر ذات (صفت) نیست؛ بلکه خودآگاهی به سبب حقیقت حضور خود ذات حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۲-۱۱۳) و در قلمرو آنائیت، وجود داشتن، دانستن است و دانستن، وجود داشتن (حائری یزدی، ۱۹۹۲، ص ۸۳). سهروردی برخلاف مشائیان، بر این باور است که نفس قادر به درک بی‌واسطه ذات معلوم مادی و محسوس است؛ چه جسم در اندیشه او امری بسیط است (نه مرکب از ماده و صورت). درک امور بسیط نیز تنها از مجرای شهود (نه حس و علم حصولی) امکان‌پذیر است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۵۷). او در *حکمة الاشراق*، از میان انحای مختلف ادراکات حسی، تنها به مسئله ابصار پرداخته و ضمن رد و نقد اقوال مشهور در این باب، ابصار را مقابله شیء منیر با مستتیر و از سنخ اضافه اشراقی میان باصر و مبصر دانسته است (همان، ص ۱۳۴ و ۹۹-۱۰۰). به باور او، نفس، به موجب اضافه اشراقی و التفات شهودی خود، در صورت تحقق شروط ابصار (وجود نور باصر و مبصر، مقابله یا رویارویی، عدم وجود قرب و بُعد مفرط و...)، ذات معلوم را به حضور می‌طلبد، منور می‌سازد و بدون نیاز به وساطت صورت ذهنی، آن را ادراک می‌کند (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳).

سهروردی در تبیین شهود خیالی یا مثالی، با طرح نوآورانه «عالم مثل معلق»، همچون جایگاه حقیقی صورت‌های خیالی و صورت‌های مشاهده‌شده در آب و اشیای صیقلی (مانند آینه و...)، بر این باور است که انسان در صورت تعطیلی حواس (ظاهری و باطنی) و فعلیت بخشیدن به حواس مثالی خود، ضمن اتصال به عالم مثل معلق، از مجرای برقراری اضافه اشراقی یا صرفاً به دلیل نبود حجاب، قادر به درک بی‌واسطه صور تاریک و نورانی این عالم خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۵).

اما شهود قلبی که همانا مشاهده و مکاشفه عینی و مستقیم انوار مجرد و اشراقات آنهاست، غایت و نهایت یقین و معرفت اشراقی است (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۳۶۴-۳۶۵)؛ چه در این مرتبه، عقل نیز همراه و هماهنگ با قلب بوده، به سبب قلب، نورانی می‌شود و به تبع آن به درک حقایق و امور ناآل می‌گردد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۱). سهروردی بر این باور است که انسان به واسطه هویت نوری خود، در صورت دوری از شواغل مادی و جسمانی همچون حجاب و دست یافتن به ملکه «خلع و تجرید» یعنی فراروی از بدن جسمانی خود (بسط وجودی)، ضمن اتصال به عالم مجردات، به مشاهده و دریافت مستقیم حقایق این عالم واصل می‌شود؛ از این‌رو معرفت و علم پیوند وثیقی با میزان گستره وجودی عالم دارد؛ بنابراین هر قدر وجود انسان از مجرای اعمالی همچون ریاضت، سیر و سلوک و... بسط و گسترش یابد، بهره بیشتری از علم و طبعاً یقین خواهد داشت (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۵۲۹). به این ترتیب، نیل به این معرفت اساساً در گرو حیات معنوی یعنی دست یافتن به توان تجرید و انتزاع نفس از بدن مادی (بسط وجودی) و تجربه اشراق (نور سانج) است؛ لذا حاصل آموزش و انتقال مفاهیم نیست (امین‌رضوی، ۱۹۹۷، ص ۵۹-۶۲).

از دید سهروردی، یافته‌های قلبی که نتیجه تلطیف سر و دریافت انوار الهی‌اند، در عین جزئی و شخصی بودن، قابل بیان به زبان استدلال (علم حصولی)‌اند؛ اما هدف از اقامه برهان بر یافته‌های شهودی، نه وصول به یقین بلکه

اطلاع افراد بی‌بهره از توان شهود، از مفاد تجربه‌های شهودی است: «نوار قاهره و... را اصحاب تجرید به موجب جداشدن از بدن‌های خود به صورت مکرر مشاهده کرده‌اند. سپس بر امور مشهود، برهان (استدلال) آورده‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۶)؛ بنابراین علم حضوری، مقدم بر علم حصولی و به منزله پایه و اساس آن است. به‌علاوه بازگشت علم حصولی (در صورت پذیرش آن) به علم حضوری است؛ زیرا درک صور ذهنی، به سبب بروز تسلسل، جز به نحو بی‌واسطه امکان‌پذیر نیست (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۳۲۱-۳۲۲). همچنین معرفت و علم نزد سهروردی، به موجب حضور ذات معلوم نزد عالِم در تمامی مراتب و اقسام آن، بی‌نیاز از وساطت صورت ذهنی است و به همین دلیل، مقسم تصور و تصدیق واقع نشده (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵) و دگرگونی و زوال نیز در آن راه ندارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۵۲۸-۵۲۷). به‌علاوه مسئله مطابقت (صدق) و عدم مطابقت (کذب / خطا) نیز در این علم مطرح نمی‌شود (عباس‌زاده، ۱۳۹۵، ص ۷۶).

بنا بر مجموع نکات فوق، هم‌ارزی با نور، حضوری و وجودی بودن، عدم نیازمندی به وساطت صورت ذهنی (مفهوم)، فرمانطقی بودن، غیرمقولی بودن، مرتبه‌مندی، تأثیرپذیری از عمل و عوامل غیرمعرفتی، تقدم بر علم حصولی و قوام بخشیدن به آن و یقین‌آوری، مؤلفه‌های اساسی ادراک بی‌واسطه یا علم حضوری و شهودی نزد سهروردی‌اند.

۲. حقیقت فهم در فلسفه هایدگر

هایدگر که فلسفه او کوششی است در راستای طرح دوباره مسئله هستی (Being)، سراسر تاریخ متافیزیک از افلاطون تا نیچه را تاریخ غفلت از هستی و لذا نیهیلیسم (Nihilism) دانست. به نظر او بسیاری از اندیشمندان در سراسر تاریخ متافیزیک، از هستی که حقیقتاً آمیزه‌ای از ظهور و غیاب است، غافل بوده و صرفاً بر جنبه حضور وجود یعنی بر موجود التفات داشتند و جملگی تلاش کردند تا با تکیه بر عقل یا تجربه، اوصاف و ویژگی‌های کلی هستندگان (beings) را دریابند (هایدگر، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰). افلاطون، همچون نقطه آغاز تاریخ متافیزیک، با طرح عالم آرمانی مثل یا ایده‌ها (به یونانی: Eidos)، هستی را ایده دانست و حقیقت را به مثابه مطابقت امور با ایده‌ها مطرح کرد. با ظهور ارسطو و تدوین دانش منطق توسط او، طرح حقیقت به معنای مطابقت، به منزله یگانه معنای راستین حقیقت، در سنت متافیزیک تثبیت شد (احمدی، ۱۳۸۹، ص ۴۸-۵۲). در سده‌های میانه اما هستی، هستنده برتر (خدا) دانسته شد؛ در نتیجه واپسین بارقه‌های اندیشیدن به هستی به‌تمامی خاموش گشت. با ظهور دکارت همچون نقطه آغاز تفکر مدرن غرب، نیروی عقل بشر به جای خدای مطرح در سده‌های میانه نشست و هستی به مفهومی کلی و بدیهی تنزل یافت (همان، ۲۳۳-۲۳۳). دکارت با اثبات انسان همچون جوهر اندیشنده (سوژه) و جهان به مثابه جوهر جسمانی و متعلق شناسا (اژه)، ضمن تصریح بر انفکاک جهان و انسان، حقیقت انسان را به آگاهی تنزل داد و بر آن شد که انسان با تکیه بر عقل خود صرفاً ارتباطی نظری و معرفت‌شناسانه با جهان داشته، لذا تنها به درک بازنمودی از موجودات نائل می‌شود. به این ترتیب، با ظهور دکارت و طرح سوژه‌باوری یا اصالت فاعل شناسا (Subjectivism)، تا حد زیادی راه اندیشیدن به هستی مسدود شد؛ به گونه‌ای که اندیشمندانی چون

لایب‌نیتس، کانت، شلیینگ، هگل، نیچه و هوسرل، علی‌رغم تلاش‌های بسیار، عملاً از الگوی سوژه‌باوری فراتر نرفتند (همان، ص ۲۳۵-۲۳۸) و همواره یقین را در گزاره جست‌وجو می‌کردند (هایدگر، ۱۳۹۸، ص ۱۳۸).

هایدگر بر این باور است که هستی اساساً هستنده نیست (همان، ص ۱۹۵). او اگرچه از امر قدسی همچون خدایانی که خواهند آمد یاد می‌کند، اما به سبب زیستن در عصری که در آن برخی از متفکران غربی مرگ خدا را اعلام کرده‌اند، بر این باور است که خدا خود به هستی نیازمند است (جمادی، ۱۳۸۹، ص ۶۵۲). هایدگر همچون نیچه، ضمن نقد مثل افلاطونی، جهان مادی را یگانه جهان راستین دانست و تصریح کرد که حقیقت نه در جهانی ورای جهان محسوس، بلکه در همین عالم است (احمدی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۶). او به تأسی از یونانیان باستان، نگاهی هستی‌شناسانه به حقیقت داشته و آن را آلتیا (Unhiddenness / به یونانی: Aletheia) یعنی ناپوشیدگی دانست و تأکید کرد که معنای اصیل حقیقت، در سنت متافیزیک بکلی پوشیده شده است (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۱۶-۲۱۷). از منظر او ذات و حقیقت امور، هستی است که از مجرای نگاهی موجودبینانه و با تکیه بر عقل و استدلال (علم حصولی) فراچنگ نمی‌آید: «هستی از چنگ تمامی مقولات تفکر می‌گریزد» (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۳۷ و ۱۳۱)؛ بنابراین هایدگر در راستای نقد عقل‌باوری افراطی دوران مدرن، به پدیدارشناسی (Phenomenology) همچون یگانه طریق کشف معنای هستی امان نظر داشت و آن را چنین تعریف کرد: «پس پدیدارشناسی یعنی [از سوی خود آشکار کردن پدیدارها]: اعطای مجال به پدیدار، تا از جانب خود، خود را چنان که فی‌نفسه هست، آشکار کند» (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۵۸). هایدگر به سودای کشف معنای هستی، از میان هستندگان به انسان در مقام پرسشگر از معنای هستی توجه می‌کند؛ زیرا او پیوسته واجد درکی پیشامفهوم‌ی (در وهله نخست، مبهم) از هستی بوده که بنیاد هر گونه ارتباط و نسبت با جهان است (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۷۵-۲۷۶)؛ در نتیجه، او تحلیل ساختارهای اگزیستانسیال (Existential) یا هستی‌شناسانه انسان را یگانه راه کشف معنای هستی دانست؛ چه از این مجرا روشن می‌شود که انسان به سبب نحوه هستی خاص خود در مقام رافع حجاب از ذات و بنیاد هستندگان است (بیمل، ۱۳۹۳، ص ۴۹-۴۸).

هایدگر در راستای تقابل با سوژه‌باوری دکارتی، اصطلاح دازاین (Dasein) را که به معنای «هستی آنچه» است، برای اشاره به هستنده‌ای خاص یعنی انسان به کار برد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۲۷). به نظر او بودن و حضور در جهان (Being-In-The-World)، وجه اگزیستانسیال هستی دازاین است (همان، ص ۷۹). دازاین از ابتدا در جهان که شرط پیشین هرگونه مواجهه او با هستندگان است، حضور دارد. نزد هایدگر هیچ‌گونه جدایی میان انسان و جهان متصور نیست و وجود جهان اساساً بی‌نیاز از اثبات است؛ زیرا تحقق جهان همچون عرصه حضور مستلزم وجود دازاین است. از سوی دیگر، جهان خود عرصه حضور دازاین است (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۹۶-۲۹۸)؛ در نتیجه، دازاین به سبب حضور زمانمند و درعین‌حال مکانمند خود در جهان، در ساختار سه‌گانه اگزیستانسیال و زمانمند گشودگی که همانا «یافت‌حال»، «فهم» و «گفتار» است، اقامت دارد و ازاین‌رو ذاتاً گشوده / روشنی‌گاه (Lighting) است (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۱۷۱)؛ در نتیجه، دازاین در وهله نخست، ارتباطی عملی (نه نظری) و

بی‌واسطه با جهان، هستندگان و هموعان خود دارد و در این راستا پیوسته واجد بینش و بصیرت عملی است، به گونه‌ای که «شفافیت / پروا» (خودآگاهی)، «جهان‌پرداش» (کارورزی دازاین با اشیاء جهان) و «دگرپروایی» (ادراک هم‌نوعان)، انحای سه‌گانه این بینش و حاصل در - جهان - هستن دازاین‌اند (احمدی، ۱۳۹۷، ص ۴۷۱-۴۷۵).

یافت‌حال / روحیه (Disposition)، به منزله نخستین عنصر مقوم در - جهان - هستن دازاین، امری زمانمند، مقدم بر هر گونه شناخت و اراده است و هم سرچشمه با فهم، مواجهه با هستندگان را امکان‌پذیر می‌سازد (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۸۱)؛ چه دازاین همواره در حال و متأثر از آن است و در همین حالت تأثیرپذیری است که گشوده یا فرو بسته می‌گردد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۸۹)؛ اما این گشودگی، به سبب دگرگونی دائم احوال، امری موقت است به گونه‌ای که دازاین در هر روحیه‌ای به گونه‌ای خاص و متفاوت با امور جهان مواجه می‌شود (احمدی، ۱۳۹۷، ص ۳۷۸).

فهم (comprehension/ verstehen) در اندیشه هایدگر، دومین عنصر مقوم ذات دازاین، امری زمانمند، مقدم بر هر گونه شناخت و گزاره و به معنای افتتاح و گشودگی است (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۸۵). به‌علاوه پیوند وثیقی با هستی امکانی دازاین دارد و اساساً از سنخ عمل است؛ زیرا واجد ویژگی اگزیستانسیال طرح‌اندازی است (همان، ص ۱۸۴-۱۸۵)؛ توضیح اینکه دازاین واجد ماهیت ثابت و ازپیش تعیین شده نیست، بلکه هستنده ممکن (امکان واقع بوده) است که ماهیت او همان اگزیستانس (Existence) / استعلای ذاتی اوست (همان، ص ۶۷)، به این معنا که او هستنده‌ای زمانمند (Temporal) است و بودگی، حال و آینده، سه‌برون‌خویشی او به شمار می‌رود (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۹۱-۲۹۲)؛ از این رو دازاین ذاتاً استعلا و پیوسته بیرون از خود و در جهان است. به دیگر سخن، زمان شرط استعلای دازاین است. به‌علاوه او مرکب از نفس و بدن هم نیست (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۱۵۳). دازاین همواره هم و پروای هستی خود را دارد، لذا به غایت طراحی ماهیت و نحوه وجود خویش، همچون عرصه‌ای ذاتاً گشوده، به سبب التفات عملی خود به هستندگان که فی‌نفسه فاقد معنا بوده و امکانات / ابزارهایی جهت پیش‌برد اهداف / طرح‌های او هستند، مجال می‌دهد تا از جانب خود، در افق زمان، خود را آشکار کنند و واجد معنا شوند (همان، ص ۱۹۲ و ۴۱۶-۴۱۷). همچنین در راستای این مواجهه، علاوه بر آشکارگی جهان، به سبب هم‌سرچشمگی گشودگی اگزیستانس و جهان، اگزیستانس / دازاین و هم‌نوعان نیز گشوده می‌شود (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۱۶ و ۲۹۷-۲۹۸). در نتیجه، نزد هایدگر، خودآگاهی به معنای ادراک پیوسته ذات از مجرای تأمل و درون‌نگری نیست؛ زیرا کار با ابزار، مستلزم نوعی غفلت از خویش است (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۴۰۵)؛ به‌علاوه دازاین همواره در راستای ارتباط با جهان، هستندگان و هم‌نوعان است که خود را می‌فهمد؛ زیرا جهان او جهان مشترک است (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۹۷-۲۹۸). هایدگر در هستی و زمان درباره فهم چنین می‌نویسد:

تفسیر فهم همچون اگزیستانسیالی بنیادین، گواه آن است که فهم حالت بنیادین هستی دازاین است. در مقابل، فهم به منزله یکی از انحاء ممکن شناخت، فی‌المثل همچون آنچه از توضیح متفاوت است، می‌بایست همانند

توضیح، به مثابه آگزیستانسیال اشتقاق یافته از فهم اولیه تشریح شود که بنیان هستی آنجاست... آنگاه که اظهار می‌کنیم دازاین به‌هنگام برون‌یستایی، آن‌جا خویشتن (جهان) است، برابر است با اینکه گفته شود جهان همان آنجا است؛ آنجا بودن (دازاین) همان در - بودن است و به همین طریق، در - بودن نیز در آنجا است، به منزله آنی که دازاین به‌خاطر آن هست که در همین در - به‌خاطر آن، در - جهان هستن دازاین بماهو، گشوده می‌گردد و ما این گشودگی را فهم می‌نامیم... آنچه در فهم به عنوان یک آگزیستانسیال قادر به آن هستیم، نه یک چه چیزی بلکه هستی به عنوان موجود است (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۱۸۲-۱۸۳).

به نظر هایدگر، دازاین در راستای مواجهه خود با اشیا از چیزی آگاهی نیافته، بلکه چیزی را «همچون چیزی» یا «به منزله چیزی» تفسیر می‌کند (می‌فهمد) (همان، ص ۱۸۹). به دیگر سخن، فهم وجودی سیر از اجمال به تفصیل است (نه سیر از معلوم به مجهول) (جمادی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۲-۴۶۳)؛ لذا تفسیر (Interpretation)، بسط و توسعه امکان‌هایی است که در فهم افکنده شده‌اند. تفسیر اساساً مقدم بر هر گفتار، بیان، اظهار مضمون پردازانه و گزاره است و خود، شرط حصول آنهاست. هایدگر بر این باور است که آشکارگی و فهم یک شیء، پیوسته در گرو آشکارگی آن «به عنوان چیزی» است (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۱۸۹)؛ توضیح اینکه آنچه به موجب این فهم آشکار می‌شود، کارکرد ابزاری شیء و نیز هستی اوست که به نحو بالضمیمه مکشوف می‌گردد (جمادی، ۱۳۸۹، ص ۴۶۵). هستی همچون حقیقت و ذات شیء، همواره به نحو بالضمیمه آشکار می‌شود؛ زیرا آمیزه‌ای از حضور (ناپوشیدگی) و غیاب (پوشیدگی) یعنی راز است؛ از این رو نزد هایدگر، پوشیدگی (ناحقیقت) نه به معنای کذب و خطا بلکه همچون ناپوشیدگی، ذات حقیقت و مقدم بر هرگونه آشکارگی و شرط حصول آن است (هایدگر، ۲۰۰۵، ص ۲۵۰-۲۵۳).

هایدگر معتقد است که طرح یک هستنده به عنوان مسندالیه یک گزاره و بیان اوصاف آن، فرع بر گشودگی پیشین ذات (هستی) آن هستنده در راستای مواجهه‌ای مستقیم (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۰۸) و بروز نوعی اختلال در کارکرد عملی آن است (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۴۰۹). در این راستا، دازاین مفاهیم و معانی را از خود شیء بیرون می‌آورد، نه اینکه از جانب خود، مفاهیم و ساختارهای ذهنی خود را به شیء تحمیل کند (برخلاف دیدگاه کانت) (همان، ص ۱۹۱)؛ زیرا آشکارگی شیء، مستلزم آن است که دازاین، همچون عرصه‌ای گشوده، به شیء مجال دهد تا از جانب خود، خود را چنان که هست آشکار کند و این همان آزادی است که به باور هایدگر، بنیاد امکان ذاتی صدق است (هایدگر، ۲۰۰۵، ص ۲۴۸). به این ترتیب، گزاره (علم حصولی) خود، ریشه در فهم اولیه دازاین دارد و اساساً مشتق از آن است؛ لذا محل اولیه ظهور حقیقت نیست (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۱۸۹ و ۱۹۰-۱۹۵). همچنین معنا همراه با صدور حکم و در حکم (گزاره) ایجاد نمی‌شود؛ بلکه ریشه در فهم دازاین دارد و ویژگی آگزیستانسیال آن است. به بیان دیگر، معنا نخست به نحو ضمنی در فهم مطرح می‌شود و سپس در تفسیر گسترش می‌یابد. حکم یا گزاره نیز تنها از آن جهت که از تفسیر نشئت گرفته، واجد معناست (همان، ص ۱۹۵). افزون بر آنچه بیان شد، روشن است که هایدگر با طرح معنای هستی‌شناسانه حقیقت، آن را از معیار صدق و کذب منطقی و خطا خارج کرده و آن را اساس طرح حقیقت به معنای مطابقت دانسته است.

از منظر هایدگر، فهم امری بی‌مقدمه نیست و از خلاً آغاز نمی‌شود (جمادی، ۱۳۸۹، ص ۴۷۳)؛ زیرا دازاین به موقعیت تاریخی و فرهنگی خاصی که حقیقتاً مصدر امکان‌های او به شمار می‌روند، پرتاب شده است؛ لذا او همواره در سایه التفات به تاریخ و فرهنگ (گذشته) خود به تفسیر امور می‌پردازد (همان، ص ۵۲۰)؛ بنابراین «پیش‌داشت» (Fore-Having)، «پیش‌دید» (Fore-Sight) و «پیش‌دریافت» (Fore-Conception)، عناصر (ساختار) سه‌گانه پیشین فهم دازاین‌اند. پیش‌داشت، جهت‌گیری کلی دازاین در راستای مواجهه هر روزینه او با اشیاست. پیش‌دید، دیدگاه یا چشم‌اندازی است که کنش تأویل در آن روی می‌دهد. پیش‌دریافت نیز شیوه و روشی است که دازاین، شیء را از قلمرو حضور، به حصول منتقل و مفهوم‌سازی می‌کند (احمدی، ۱۳۹۷، ص ۴۲۰-۴۲۱). در نتیجه، با توجه به اینکه پیش‌فهم‌ها در حکم ساختار و بنیاد فهم دازاین‌اند، فهم اساساً امری هرمنوتیکی (تفسیری)، تاریخی و دوری است؛ هرچند این دور، دور باطل منطقی نبوده، بلکه دور هرمنوتیکی (Hermeneutical circle) است و به ساختار معنا در دازاین تعلق دارد؛ زیرا ساختارهای اگزیستانسیال دازاین دوری‌اند (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۱۹۴-۱۹۵). بر این اساس، گفتار (گزاره) در عین تعین بخشیدن به حقیقتی که در فهم و یافت‌حال آشکار شده، خود در فهم و تفسیر دازاین ریشه دارد (همان، ص ۲۰۳-۲۰۴).

کشف حقیقت به معنای ناپوشیدگی، همواره منوط به وجود و حضور دازاین است (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۱۹)؛ زیرا زمان، افق فهم هستی است و این درحالی‌است که «زمان، با دازاین، زمان‌بودگی دارد. فقط با پیدایش دازاین زمان مطرح می‌شود» (احمدی، ۱۳۸۹، ص ۷۲). با این همه، چنین نیست که دازاین همواره به حقیقت دست یابد. نزد هایدگر اصالت و نااصالت به منزله دو نحوه در - جهان - هستن و مراتب فهم دازاین‌اند. دازاین بدواً و غالباً، مستحیل در جهان و لذا غیراصیل بوده و در تأویل امور، تابع حکم همگنان (Dasman) است و اگرچه در این مرتبه واجد توان فهم است، اما حقیقت و ذات امور از او پوشیده است (هایدگر، ۱۹۸۸، ص ۲۸۸). از نظر هایدگر، کشف حقیقت و دست یافتن به یقین، در گرو نیل به مرتبه اصالت و عزمیت پیش‌تاز به منزله حالت خاص گشودگی دازاین است (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۴۳)؛ این مهم، اساساً در گرو بسط و سعه وجودی از مجرای عمل و انتخاب صحیح است که به سبب گوش فرادادن به ندای وجدان و اندیشیدن اصیل به مسئله مرگ (عدم) حاصل می‌شود (همان، ص ۳۰۸ و ۳۲۵). دازاین در این مرتبه، ضمن درک امکان‌های واقع‌بوده خود و تناهی خویش، بر عدم اصالت (فروبوستگی) دائمی خود نیز آگاه می‌گردد و به سبب هم‌سرچشمگی گشودگی اگزیستانس و جهان، از حقیقت جهان، هستندگان و هستی، حجاب برمی‌دارد و به یقین به معنای ناپوشیدگی دست می‌یابد (همان، ص ۳۴۳ و ۳۵۶)؛ در نتیجه، روشن است که یقین به معنای بودن در آشکارگی دائم و کشف کامل حقیقت نیست؛ زیرا دازاین پیوسته در حقیقت و ناحقیقت است (همان، ص ۲۶۵).

بنا بر مطالب فوق، حضوری و وجودی بودن، غیرمقولی و غیرمفهومی بودن، بی‌نیازی از وساطت صورت ذهنی، مرتبه‌مندی، تأثیرپذیری از عوامل غیرمعرفتی، یقین‌آوری، ساختارمند بودن، دوری بودن، محدود بودن و

دگرگون‌پذیری، زمانمندی، تاریخی و تفسیری بودن، و تقدم بر علم حصولی و قوام بخشیدن به آن، مؤلفه‌های ادراک بی‌واسطه نزد هایدگرند.

۳. مشابهت‌های دیدگاه‌های سهروردی و هایدگر در مسئله ادراک بی‌واسطه

با توجه به نکات یادشده، مشابهت‌ها و همانندی‌های قابل توجه دیدگاه‌های سهروردی و هایدگر در مسئله ادراک بی‌واسطه به شرح زیر قابل دسته‌بندی‌اند:

۱. حضوری و وجودی بودن ادراک: سهروردی و هایدگر هر دو بر آن‌اند که «فهم حقیقی»، همان ظهور و آشکارگی است و فهم درواقع نحوه‌ای از وجود انسان و لذا از سنخ حضور است (ضمن اینکه فهم حصولی را نفی نمی‌کنند؛

۲. نزد سهروردی حقیقت ادراک (ادراک ذات و ادراک غیر)، نور و حضور بوده و حاصل اشراق و مشاهده است. درواقع، نفس یا نور محض مجرد به دلیل آشکارگی ذاتی خویش، ضمن ادراک پیوسته ذات خود، از مجرای برقراری اضافه اشراقی یا رفع حجاب، به درک بی‌واسطه امور غیر از خود نیز نائل می‌شود. او در مرحله اشراقی تفکر خویش، مراتب معرفت (ادراک ذات، ادراک حسی، ادراک خیالی یا مثالی، و ادراک قلبی) را جملگی از سنخ شهود و حضور می‌داند. هایدگر نیز بر این باور است که دازاین به سبب در - جهان - هستن، ذاتاً گشوده است؛ به همین سبب، از مجرای التفات عملی خود به هستندگان دیگر نیز مجال می‌دهد تا از جانب خود، پرده از حقیقت خویش بردارند و در جهان حضور یابند؛ ازاین‌رو فهم حقیقی، خاص دازاین و نحوه‌ای از وجود اوست؛

۳. غیرمقولی بودن و عدم نیازمندی ادراک به وساطت صورت ذهنی: هر دو متفکر بر این باورند که «فهم حقیقی»، نه از سنخ مقوله، بلکه از سنخ وجود و حضور است. سهروردی با تکیه بر هویت نوری انسان و آشکارگی ذاتی او، تصریح می‌کند که علم از سنخ مقوله عرض و کمال ثانی نفس نیست، بلکه امری وجودی است. هایدگر نیز معتقد است که دازاین جوهر دارای ادراک نیست، بلکه ذاتاً گشوده و برون‌ایستاست و وجودش عین ادراک است. همچنین هر دو فیلسوف، ضمن نفی جدایی انسان و جهان (هریک به‌نوعی)، بر این باورند که انسان به سبب توجه و التفات خاص خود به امور، بدون نیاز به وساطت صورت ذهنی، به کشف حقیقت امور نائل می‌شود. سهروردی با تعریف علم به حضور معلوم نزد عالم، برخلاف مشائیان، مجرد معلوم را شرط ادراک ندانست و در این راستا دوگانگی میان معلوم بالذات و بالعرض (و لذا نیاز به وساطت صورت ذهنی) را از میان برداشت. هایدگر نیز با طرح دازاین همچون هستنده در - جهان، بر آن شد که دازاین جوهر اندیشنده و مفارق از جهان نیست که صرفاً از مجرای رهیافت نظری و وساطت صورت ذهنی، تصویری از جهان را بیابد؛ بلکه او از مجرای ارتباط عملی و بی‌واسطه، فهم به معنای انفتاح و گشودگی را فراچنگ می‌آورد؛

۴. تقدم علم حضوری بر علم حصولی و قوام بخشیدن به آن: سهروردی و هایدگر، اگرچه «فهم حقیقی» را منحصر در حضور و وجود می‌دانند، اما فهم حصولی را نفی نمی‌کنند. لیکن نزد این دو متفکر، فهم وجودی، مقدم بر

ادراک حصولی و شرط پیدایش آن است و علم حصولی در مقام بیان و توصیف آن امری است که به نحو پیشین، از مجرای ارتباط بی‌واسطه کشف شده است. به نظر سهروردی، علم حضوری شرط و بنیاد علم حصولی است؛ چه اولاً خودآگاهی (که از سنخ حضور است)، شرط حصول هر گونه ادراکی (حضوری یا حصولی) است؛ و ثانیاً در علم حصولی، درک صورت‌های ذهنی، به سبب بطلان تسلسل، به نحو بی‌واسطه (حضوری) است. پس او علم حصولی (حکمت بحثی) را می‌پذیرد، هرچند اصالت و تقدم را به علم حضوری و شهودی می‌دهد. هایدگر نیز بر این باور است که گزاره، محل اولیهٔ انکشاف حقیقت نیست، بلکه خود مشتق از واگشایی است و در فهم بنیاد دارد؛ زیرا طرح یک امر به عنوان مسندالیه یک گزاره، منوط به آشکارگی پیشین آن همچون چیزی یا به منزله چیزی است؛ در نتیجه، فهم پیشامفهومی دازاین از هستی، شرط ضروری هرگونه فهم و ادراک بعدی بوده و حضور در جهان و انس و آشنایی پیشین با آن، بنیاد هرگونه رابطه نظری و معرفت‌شناسانه است؛

۴. مرتبه‌مندی ادراک: فهم وجودی نزد هر دو متفکر دارای مراتب متعدد است؛ زیرا ادراک، مرتبه و نحوه‌ای از وجود انسان‌ها با همه تکثرات آن است. نزد سهروردی علم نور است، نور نیز واجد مراتب شدت و ضعف است؛ لذا علم نیز دارای مراتب شدت و ضعف است. اختلاف میان مراتب متعدد علم نیز به عوامل متعددی همچون درجه و مرتبه وجودی عالم، میزان انتباه و توجه نفس، و درجه استنارت معلوم وابسته است. نزد هایدگر نیز اصالت و نااصالت دو نحوه حضور و فهم دازاین در جهانند. فهم اصیل، بالاترین درجه فهم دازاین است که نیل به یقین به معنای انفتاح و گشودگی در گرو آن است و فهم غیراصیل، به منزله پایین‌ترین درجه فهم او؛

۵. تأثیرپذیری ادراک از عوامل غیرمعرفتی: نزد هر دو متفکر، از آنجاکه فهم امری وجودی است، نیل به برترین درجه فهم در گرو بسط وجودی انسان است که خود از مجرای عمل و عوامل غیرمعرفتی حاصل می‌شود. به نظر سهروردی، لازمهٔ وصول به شهود قلبی چونان غایت یقین، بسط وجودی و فراوری عالم از بدن مادی خویش و دست یافتن به توان خلع و تجرید است. این مهم نیز جز از مجرای ترک تعلق امور مادی و محسوس، ریاضت، سیر و سلوک و... به دست نمی‌آید. هایدگر نیز بر این باور است که دازاین در صورت بسط وجودی و نیل به مرتبه اصالت که خود منوط به عمل و انتخاب اصیل است، به عزمیت پیشتاز که فهم اصیل و حالت خاص ناپوشیدگی اوست دست می‌یابد؛

۶. فرامنطقی و فرامعرفت‌شناختی بودن ادراک: سهروردی و هایدگر هر دو معتقدند که علم حضوری فرامنطقی است و مقسم تصور و تصدیق بودن، صدق و کذب، مطابقت و عدم مطابقت و این قبیل وجوه معرفت‌شناختی در آن مطرح نمی‌شود. سهروردی بر این باور است که صدق و کذب یا مطابقت و عدم مطابقت هنگامی مطرح می‌شود که ذات معلوم نزد عالم حاضر نباشد و صورت ذهنی به منزله معلوم بالذات و واسطهٔ ادراک معلوم خارجی تلقی گردد و این درحالی است که در علم حضوری (در تمامی مراتب آن) ذات معلوم نزد عالم حاضر است. هایدگر نیز همچون سهروردی بر این باور است که مطابقت و عدم مطابقت هنگامی مطرح می‌شود که کشف جهان خارج جز از مجرای صورت ذهنی امکان‌پذیر نباشد و این درحالی است که دازاین به نحو بنیادی در جهان حضور داشته و در راستای

ارتباطی عملی و بی‌واسطه، به حقیقت به معنای ناپوشیدگی دست می‌یابد. لذا صدق نه به معنای مطابقت گزاره با متعلق خود، بلکه به معنای ناپوشیدگی است. کذب نیز بر پوشیدگی دلالت دارد، نه عدم مطابقت گزاره با عالم واقع؛

۷. یقین‌آوری ادراک: نزد سهروردی و هایدگر نیل به یقین، با تکیه بر علم حصولی و عقل محض میسر نبوده، بلکه تنها از طریق ادراک بی‌واسطه امکان‌پذیر است. سهروردی بر این باور است که یقین غایی، حاصل مشاهده و مکاشفه است، نه استدلال و برهان؛ بلکه استدلال و برهان نیز خود باید مؤید به کشف و شهود باشند. هایدگر نیز بر این باور است که کشف حقیقت به معنای ناپوشیدگی و نیل به یقین، با تکیه بر نیروی عقل و از مجرای استدلال امکان‌پذیر نیست، بلکه نتیجه فهم اصیل دازاین است. به سبب هم‌سرچشمه بودن، گشودگی اگرستانس و جهان، هستندگان و جهان نیز به گونه‌ای اصیل به‌رویی دازاین گشوده شده، حقیقت به معنای ناپوشیدگی آشکار گشته و در نتیجه، یقین حاصل می‌شود.

۴. تفاوت‌های دیدگاه‌های سهروردی و هایدگر در مسئله ادراک بی‌واسطه

همچنین تفاوت‌ها و ناهمانندی‌های مهمی میان دیدگاه‌های سهروردی و هایدگر در مسئله ادراک بی‌واسطه، به شرح زیر وجود دارند:

۱. غایت و هدف متفاوت: سهروردی و هایدگر، از طرح دیدگاه خود در مسئله معرفت و علم، غایت و هدفی متفاوت را دنبال می‌کنند. سهروردی در راستای حفظ بنیان فلسفه از آماج نقدها و حملاتی که از جانب، متکلمان، فقها و اهل عرفان، آن را تضعیف می‌نمود و به قصد اصلاح کاستی‌های موجود در فلسفه مشاء، حکمت اشراق که به عقل و شهود هر دو اهمیت می‌دهد و نیز علم حضوری شهودی را به عنوان بدیل و جایگزین حکمت بخشی صرف مشائیان که صرفاً با عقل نظری سروکار دارد، تأسیس و طراحی نمود. در مقابل، هایدگر به قصد نجات انسان مدرن از بی‌خانمانی و غلبه بر نهیلیسم حاکم بر تاریخ متافیزیک غرب و نقد عقل‌باوری و انسان‌محوری افراطی دوره مدرن، از مسئله هستی، همچون بنیاد و حقیقت جمله امور یاد کرده و کشف آن را نه از مجرای فهم مقولی و مفهومی، بلکه تنها در فهم وجودی و حضوری می‌جوید؛

۲. اختلاف در تأثیرپذیری از دین و عرفان: دین و عرفان، همچون دو منبع کشف واقعیت، پیوسته بر حکمت اشراقی سهروردی تأثیرگذار بوده و جزء جدانشدنی آن به شمار می‌روند. او به آموزه‌های دینی به منزله معیاری برای سنجش آموزه‌های اشراقی خود توجه داشته و نیز می‌کوشد درک عمیق فلسفی از آنها به دست دهد. به‌علاوه او، در سایه توجه به عرفان و کشف عوالم برترین، شهود را به مثابه غایی‌ترین طریق نیل به یقین، در فلسفه وارد می‌کند. در مقابل، هایدگر به سبب زیستن در عصری عاری از معنویت که در آن مرگ خدا اعلام شده است، فاقد رویکرد دینی و عرفانی به معنای دقیق کلمه است. هستی در اندیشه او اگرچه یک «راز» است، اما خدا (هستنده برتر) نیست. اصطلاحاتی همچون حضور و غیاب، مستوری و نامستوری، استعلا (فراروی) و... که او از آنها بهره برده است، صرفاً مضامینی پدیدارشناسانه‌اند، نه عارفانه. لذا فهم وجودی در اندیشه او نتیجه حضور دازاین در همین جهان مادی و محسوس است، نه فراروی انسان از عالم مادی و کشف حقیقت در عوالم برتر؛

۳. تفاوت در روش: سهروردی و هایدگر، اگرچه هر دو بر آن اند که کشف حقیقت و نیل به یقین، به واسطه عقل نظری امکان‌پذیر نیست، اما روش هریک از آن دو در کشف حقیقت و نیل به یقین متفاوت است. روش اشراقی یعنی تمسک به شهود در عین بهره بردن از تمام توان عقل، شیوه مختار سهروردی است؛ چه نزد او حکمت بحثی مشاء، مقدمه ضروری ورود به حکمت اشراقی است و برهان‌آوری بر شهودات قلبی، در مرحله پسین قرار دارد. اما نزد هایدگر، عقل نظری از کشف حقیقت ناتوان است؛ لذا او تنها به روش پدیدارشناسی التفات دارد و تحلیل وجود دازاین را یگانه طریق کشف ذات امور (هستی) دانسته است؛

۴. دریافت متفاوت از فاعل شناسا: سهروردی و هایدگر تلقی متفاوتی از انسان به مثابه فاعل شناسا دارند. نزد سهروردی حقیقت انسان نفس مجرد اوست که به سبب آشکارگی ذاتی خود، ضمن درک پیوسته خویش، امور غیر از خود را نیز بی‌واسطه ادراک می‌کند؛ لذا نفس، فاعل شناسای مجردی است که البته به بدن تعلق می‌گیرد تا پیوسته به تدبیر آن بپردازد. در مقابل، هایدگر بر این باور است که دازاین در وهله اول کنشگر است، نه فاعل شناسا. به‌علاوه انسان مرکب از نفس و بدن نیست. دازاین هستنده‌ای است که به سبب حضور خود در جهان، در عین اینکه هستنده‌ای جسمانی است، ذاتاً گشوده و برخوردار از فهم بی‌واسطه است، نه اینکه واجد حقیقتی غیرمادی به نام نفس باشد؛

۵. تلقی متفاوت از خودآگاهی انسان: این دو فیلسوف، اگرچه هر دو به درک بی‌واسطه انسان از خود تصریح کرده و آن را شرط حصول فهم او به دیگر چیزها دانسته‌اند، اما تبیین متفاوتی از این مسئله داشته، لذا حضور در تفکر آنان دارای معنایی مختلف است. نزد سهروردی، ادراک ذات، از سنخ اضافه اشراقی مبدئی تسلطی است (معلوم پیوسته در تصرف عالم است). نفس همچون فاعل شناساست که به موجب ادراک پیوسته ذات خود (ازمجرای تأمل و درون‌نگری) روشن‌بوده، سپس درصدد فهم جهان همچون متعلق شناسایی برمی‌آید. نزد سهروردی، حضور انسان خودآگاهی اوست. درمقابل، هایدگر بر این باور است که درک بی‌واسطه دازاین از خود از مجرای تأمل و درون‌نگری حاصل نمی‌شود. او با هم‌سرچشمه دانستن گشودگی اگزیستانس و جهان، بر آن است که دازاین، اساساً بدون جهان و ارتباط با هستندگان و هم‌نوعان خود، فهمی از خود نیز ندارد. او پیوسته، وجود خویشتی را که در آگاهی دائم برای خود به‌سر می‌برد انکار می‌کند؛ چه دازاین بدو و غالباً غیراصیل بوده و از خویشتن اصیل خویش نیز غافل است؛ از این‌رو درک پیوسته ذات، شرط ادراک غیر به شمار نمی‌آید؛ بلکه مواجهه با غیر و پرداختن به جهان، مستلزم قسمی غفلت از خود غیراصیل است. همچنین حضور در اندیشه هایدگر، درک پیوسته ذات نبوده، بلکه دازاین به سبب نسبت خود با هستی که لازمه اگزیستانس اوست، در ساختار گشودگی اقامت داشته و در جهان حضور دارد؛

۶ تفاوت در رویکرد معرفت‌شناسانه و عملی: علم حضوری در اندیشه سهروردی، اگرچه مقدم بر ادراک حصولی و شرط تحقق آن است، اما خود از سنخ معرفت است. انسان در اندیشه سهروردی، فاعل شناسا، جوهر نورانی و متمایز از جهان همچون جوهر تاریک است که ضمن درک پیوسته ذات خویش، در راستای ارتباطی معرفت‌شناسانه، با تمسک به قوای معرفتی خویش و التفات به معلوم (به منزله ابژه)، ذات آن را بی‌واسطه ادراک می‌کند. به‌علاوه

سهروردی از شهود درونی، حسی، مثالی و قلبی همچون مراتب معرفت یاد می‌کند. اما فهم وجودی نزد هایدگر بیشتر از سنخ عمل و مقدم بر هرگونه ادراک و معرفت است. دازاین نزد هایدگر، فاعل شناسای جدا از جهان نبوده، بلکه کش‌گری است که به نحو بنیادی در جهان حضور داشته و از مجرای ارتباطی عملی، به قصد طراحی نحوه وجود خویش، به هستندگان در مقام امکان (نه به منزله ابژه)، التفات داشته و مجال می‌دهد تا از جانب خود آشکار شوند؛

۷. تلقی متفاوت از غایت و محتوای یقین: این دو فیلسوف اگرچه هر دو، یقین را نه در گزاره بلکه در فهم بی‌واسطه وجودی جست‌وجو می‌کنند اما میان تلقی آنان از یقین تفاوت‌هایی وجود دارد. سهروردی ضمن تأکید بر یقینی بودن جمله مراتب شهود در نتیجه آشکارگی دائم، نهایت یقین را در گرو شهود قلبی حقیقت محضی می‌داند که همه عرفای راستین بدان دست یافته‌اند؛ شهود قلبی، یقین محضی است که بالمآل در نتیجه بسط وجودی عالم و تعالی او از جسم و بدن مادی خویش (همچون حجاب) و در نهایت مشاهده حقایق متعالی و برتر از ماده حاصل می‌آید. در مقابل، یقین نزد هایدگر به معنای بودن در آشکارگی دائم نیست؛ زیرا دازاین پیوسته در حقیقت و ناحقیقت است و حتی در حالت اصالت نیز به فراخور غایت و هدف خویش، تنها به کشف وجهی از حقیقت - و نه حقیقت محض - نائل می‌شود؛ هستی محض اساساً قابل کشف نیست، بلکه هستی، به‌هنگام آشکارگی هستندگان، به نحو انضمامی آشکار می‌شود. بسط و تعالی وجودی نزد هایدگر نیز فراروی دازاین از بدن مادی خود و کشف حقایق در عالمی برتر از جهان محسوس نیست؛ چراکه نزد او حقیقت همچون ناپوشیدگی و معنا یکسره وابسته به حضور دازاین در جهان مادی است و هستندگان نیز بدون دازاین فاقد معنا هستند؛

۸. زمانمند بودن ادراک: فهم وجودی نزد سهروردی فارغ از زمان است؛ چه به باور او ادراک بی‌واسطه، چه در موطن حس و چه در مراتب برتر از حس، حاصل اشراق و مشاهده است. شهود همچون قوه نفس ناطقه، برتر از تعریف و استدلال است و در یک «آن» اتفاق می‌افتد؛ لذا اساساً فارغ از زمان است، برخلاف علم حصولی که در آن دستیابی به تعریف شیء یا مقدمات استدلال، تابع زمان است. در مقابل، هایدگر بر این باور است که زمان، افق هرگونه فهم دازاین و شرط استعلا و فراروی اوست. ساختار سه‌گانه گشودگی دازاین نیز یکسره زمانمند است و در گذشته، اکنون و آینده، بنیاد دارند. بنیاد داشتن فهم در پیش‌فهم‌ها نیز خود گواه بر زمانمند بودن فهم دازاین است؛ از این‌رو زمان شرط کشف و مواجهه دازاین با هستندگان است؛

۹. دگرگونی و زوال‌پذیری ادراک: نزد سهروردی، دگرگون‌ناپذیری و زوال‌ناپذیری، ویژگی ادراک بی‌واسطه است؛ چنان‌که عکس آن نیز ویژگی علم حصولی است؛ زیرا مبتنی بر صورت و مفهوم معلوم است، نه حضور و ظهور آن؛ و تصویر و مفهوم نیز پیوسته در معرض تحول و دگرگونی است. اما هایدگر بر این باور است که فهم وجودی نیز همچون معرفت گزاره‌ای، سیال و دگرگون‌پذیر است؛ زیرا دازاین هیچ‌گاه فارغ از حال نیست. همچنین به دلیل دگرگونی دائم احوال، در هر روحیه‌ای، حقیقت به گونه‌ای متفاوت بر او آشکار می‌شود. دازاین به موجب قرار گرفتن در حال، گشوده یا فرو بسته می‌گردد؛ در نتیجه، فهم نیز تابع احوال و دگرگون‌پذیر است؛

۱۰. محدود بودن ادراک: علم شهودی در اندیشه سهروردی محدود به اموری از قبیل جغرافیا، تاریخ، فرهنگ و تمدن و... نیست. به باور او، انسان در صورت بسط وجودی (دست یافتن به ملکه خلع و تجرید)، قادر به فراروری از همه قید و بندهای فیزیکی و شناخت حقایق از عوالم برتر است. علم شهودی، حاصل اشراق و مشاهده است که اموری ورای قیدوبندهای فیزیکی هستند. اما فهم نزد هایدگر محدود به امکان‌های دازاین و موقعیت تاریخی و فرهنگی است که به آن پرتاب‌شده و خود، امکان‌ها، هستندگان و جهان را براساس آنها تفسیر می‌کند. همچنین نزد هایدگر جهان مادی و محسوس، یگانه جهانی است که بستر کنش‌های عملی دازاین و تعیین‌کننده محدوده امکان‌ها و گزینش‌های اوست؛ لذا فهم نزد او، محدود به این جهان و امری تاریخی و فرهنگی است.

نتیجه‌گیری

سهروردی و هایدگر، هر دو کشف حقیقت و دستیابی به یقین را نه در عقل محض و استدلال (برهان)، بلکه در مشاهده بی‌واسطه و رؤیت مستقیم اشیا و امور جست‌وجو می‌کنند و بدین‌سان می‌کوشند به نحوی بر سنت‌های فلسفی پیش از خود که فهم انسان را بر ادراک مقولی و مفهومی استوار ساخته بودند، فائق آیند. سهروردی با از میان برداشتن جدایی ذهن و عین و طرح نفس انسان همچون نور محض مجرد و هایدگر با طرح مسئله در - جهان - هستن و معرفی دازاین همچون هستنده‌ای که ذاتاً به جهان گشوده است، حضور و التفات انسان را بنیاد علم و شرط کشف بی‌واسطه امور و هستندگان می‌داند؛ از این‌رو نزد هر دو متفکر، ادراک بی‌واسطه و پیشامفهومی، از سنخ وجود و حضور است. با این همه، دیدگاه این دو فیلسوف در این باب، دارای همانندی‌ها و ناهمانندی‌هایی است.

ادراک و فهم اصیل نزد سهروردی و هایدگر دارای مشابهت‌های مهمی از این دست است: ۱. نحوه‌ای از وجود انسان است؛ ۲. غیرمقولی و بی‌نیاز از وساطت صورت ذهنی است؛ ۳. مقدم بر ادراک مفهومی و به منزله پایه، اساس و شرط حصول آن است؛ ۴. دارای مراتب متعدد و متکثر است؛ ۵. متأثر از عوامل غیرمعرفتی است که بسط یا قبض وجود انسان را موجب می‌شوند؛ ۶. فرامنطقی و فراشناختی است؛ ۷. یقین‌آور است.

ناهمانندی‌های مهم و قابل توجهی نیز میان دیدگاه سهروردی و هایدگر در مسئله ادراک و فهم اصیل وجود دارند: ۱. نزد هریک، ادراک اصیل، غایت و هدف متفاوتی دارد؛ ۲. دو متفکر، در تأثیرپذیری از دین و عرفان با یکدیگر اختلاف دارند؛ ۳. دو متفکر، روش متفاوتی در معرفت‌شناسی خویش به کار می‌گیرند؛ ۴. تلقی هریک از فاعل شناسا متفاوت است؛ ۵. تلقی هریک از خودآگاهی انسان متفاوت است؛ ۶. دو متفکر، در رویکرد معرفت‌شناسانه و عملی با یکدیگر اختلاف دارند؛ ۷. هریک تلقی متفاوتی از غایت و محتوای یقین دارند؛ ۸. دو متفکر، در زمانمند بودن یا عدم زمانمندی فهم با یکدیگر اختلاف دارند؛ ۹. دو متفکر، در دگرگونی و زوال‌پذیری فهم یا ثبات و زوال‌ناپذیری آن با هم اختلاف دارند؛ ۱۰. دو متفکر، در محدود بودن فهم یا نامحدود بودن آن با یکدیگر اختلاف دارند.

ناهمانندی‌های موجود میان دیدگاه‌های این دو متفکر در مسئله ادراک بی‌واسطه، طبعاً ریشه در پیشینه تاریخی، فرهنگی و سنت فکری و فلسفی متفاوت آنان دارد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت.
- ____، ۱۳۹۳، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، چ ششم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌الهروی، محمدشرف نظام‌الدین احمد، ۱۳۵۸، *انواریه: ترجمه و شرح حکمة الإشراف*، مقدمه حسین ضیائی، تهران، امیرکبیر.
- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- احمدی، بابک، ۱۳۹۷، *هایدگر و پرسش بنیادین*، چ نهم، تهران، نشر مرکز.
- ____، ۱۳۸۹، *هایدگر و تاریخ هستی*، چ پنجم، تهران، نشر مرکز.
- بیمل، والتر، ۱۳۹۳، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، چ سوم، تهران، سروش.
- جمادی، سیاوش، ۱۳۸۹، *زمینه و زمانه پدیدارشناسی*، تهران، ققنوس.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ضیائی، حسین، ۱۳۶۸، «مشاهده روش اشراق و زبان شعر (بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی)»، *ایران‌نامه*، ش ۲۹، ص ۸۱-۹۴.
- عباس‌زاده، مهدی، ۱۳۹۵، *نظام معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قوام‌صفری، مهدی، ۱۳۹۳، «اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی»، در: *مجموعه مقالات علم حضوری و شهود*، به کوشش ابراهیم دادجو، تهران، پژوهشگاه اندیشه و فرهنگ اسلامی.
- مک‌کواری، جان، ۱۳۷۶، *مارتین هایدگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، گروس.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۶، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۹۸، *منافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، چ دهم، تهران، ققنوس.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۱، *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، چ دوم، تهران، سمت.
- Amin Razavi, Mahdi, 1997, *Suhrawardi and The School of Illumination*, First published, Curzon Press.
- Hairi yazdi, Mahdi, 1992, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge By Presence, forword By Seyyed Hossein Nasr*, State University Of New York Press.
- Heidegger, Martin, 1962, *Being and Time*, Translated by John Macquarie & Edvard Robinson, First Edition, Basil Blackwell.
- ____, 1988, *The Basic Problems of Phenomenology*, Translated by Albert Hoftsadtter, Indiana University Press.
- ____, 2005, *On the Essence of Truth*, in Truth (ed J. Medina and D. Wood), <https://doi.org/10.1002/9780470776407.ch16>.