

بررسی و نقد تحول معرفت شناسی در فلسفه سهروردی

سهراب حقیقت*

DOI: 10.22096/EK.2022.537918.1394

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۹]

چکیده

معرفت شناسی فیلسوف مسلمان مبتنی بر نظریه وی درباره هویت نفس است. فلاسفه مشاء نفس را جوهر مجرد می دانستند. سهروردی نیز در ابتدای فلسفه ورزی به پیروی از فلاسفه مشاء نفس را جوهر مجرد می دانست اما بعد از تحول درونی و تغییر مشی فلسفه ورزی، نظریه مشاء را درباره هویت نفس نقد می کند و برای نفس هویت نوری قائل می شود. بر خلاف فلاسفه مشاء که با تکیه بر مجرد نفس، نظام معرفتی خود را بنیان نهادند سهروردی نور بودن نفس را محور معرفت شناسی خود قرار می دهد. می توان گفت سهروردی با این انقلاب در هویت نفس، معرفت شناسی اشراقی را بنیان می گذارد. وی با تکیه بر این انقلاب، معرفت شناسی فلاسفه مشاء را در تعریف علم، ملاک علم، اقسام علم و منابع علم مورد نقد و ارزیابی قرار داده و در نهایت مبتنی بر نفس به عنوان نور محض، نظریه معرفت خود موسوم به معرفت اشراقی را مطرح می کند. در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی ضمن ارائه و ارزیابی انتقادات سهروردی بر معرفت شناسی مشایی، تحول فکری سهروردی در نظریه معرفت نیز مطرح شده و نهایتاً به محدودیت های معرفت شناسی اشراقی اشاره می شود.

واژگان کلیدی: نفس؛ نور محض؛ علم حضوری؛ اضافه اشراقی؛ هویت نوری.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات دانشگاه شهید مدنی، تبریز، ایران.



مقدمه

تاریخ فلسفه حکایت از این دارد که مسائل فلسفه تا زمان دکارت غالباً صبغه هستی‌شناختی داشته و از دکارت به بعد جایگاه معرفت‌شناسی پررنگ‌تر می‌شود. فلاسفه مسلمان پیش از آنکه به معرفت‌شناسی یعنی چیستی معرفت، قلمرو معرفت و منابع معرفت بپردازند، به حیث وجودی مسائل فلسفی از وجود عالم گرفته تا وجود خداوند پرداخته‌اند، البته به صورت پراکنده از تعریف معرفت و منابع معرفت اجمالاً صحبت کرده‌اند. در عین حال سخن از معرفت و معرفت‌شناسی فلاسفه مسلمان ارتباط عمیقی با انسان‌شناسی ایشان دارد. فیلسوفان مسلمان انسان را مؤلف از دو جوهر جسمانی و نفسانی می‌دانند، لذا معرفت‌شناسی ایشان معطوف به نوع نگاه آنها به هویت نفس و در نتیجه دستگاه ادراکی انسان شکل می‌گیرد. در واقع نظریه معرفت فیلسوف، مبتنی بر نوع دیدگاه وی درباره مسأله نفس، هویت و کارکرد آن می‌باشد و متناسب با این دیدگاه، معرفت‌شناسی نیز متفاوت می‌شود. از آنجا که تطور فکری لازمه حیات فیلسوف است، سهروردی نیز در فرآیند تطور فکری و تکوین و تکمیل نظام فلسفی خود، برای نفس دو هویت متفاوت یعنی هویت تجردی و هویت نوری و در نتیجه دو کارکرد متفاوت قائل می‌شود. در هویت تجردی که تحت تاثیر فلسفه مشاء مطرح می‌کند، نفس به عنوان جوهر مجرد قابل صور علمی بوده و در این فرآیند، نفس منفعل بلکه صرفاً صوری را می‌پذیرد. اما در اثر تحول دورنی، نفس به عنوان جوهر مجرد را نقد کرده^۱ و آن را به عنوان نور محض مطرح می‌کند.^۲ وقتی که برای نفس هویت نوری قائل بشویم، یعنی نفس را از سنخ انوار مجرد بدانیم، چنین هویتی دائماً اشراق داشته و در واقع عین فیضان و فعل است.^۳ لذا از حیث کارکرد، نفس از حالت انفعالی به حال فعال تغییر پیدا می‌کند. در واقع نفس نوری به عنوان نور فی نفس لئیس فیضان و اضافه اشراقی است که با اشراق و پرتو افکنی دائماً در فعالیت شهودی بوده و به نحو حضوری خود و غیر خود را می‌یابد. البته مراد از فاعلیت نفس در فلسفه سهروردی غیر از فاعلیت نفس در نزد ملاصدرا است؛ در نظام اشراقی سهروردی منظور از فاعلیت نفس، انشاء صور علمی آن طوری که در فلسفه ملاصدرا مطرح می‌شود، نیست بلکه فعل نفس همان اشراق نفس است که در پرتو اشراق و اضافه اشراقی

۱ شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، جلد ۲،

چاپ سوم (تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ۱۱۲-۱۱۳.

۲ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۱-۱۱۰؛ ۴۶۶/۱.

۳ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۱۷/۲.

معلوم در محضر عالم بی واسطه حضور می‌یابد و به عبارت دقیق معلومیت معلوم، حاصل اضافه اشراقی است و اضافه اشراقی تمام هویت نفس نوری را تشکیل می‌دهد.

بی‌شک به تناسب این دو نوع نگاه کاملاً متفاوت مشایی و اشراقی درباره هویت نفس، دو نظام معرفت‌شناسی متفاوت نیز مطرح می‌شود. به این معنا که با نقد انگاره فلاسفه مشاء از تجرد و جوهریت، اساس نظام معرفتی خود را از نفس به عنوان جوهر مجرد به نفس به مثابه حقیقت نوری تغییر می‌دهد. در واقع نزد سهروردی جوهریت، تجرد و شیئیت و ... جزء مقومات نفس نیستند، هر چند هنگام تحلیل عقلی هویت نفس به عنوان مدرک و ویژگی‌هایی همچون جوهریت و تجرد برای نفس قابل تصور است ولی در تجزیه و تحلیل شهود نفس در متن حضور بی واسطه هیچ ویژگی جز نورانیت و ادراک یافت نمی‌شود.^۱ این گذر و تغییر در واقع منجر به انقلاب معرفتی در فلسفه بعد از مشاء می‌شود که تأثیرش را در فلاسفه بعد به ویژه ملاصدرا شاهد هستیم. انقلاب به این معنی که سهروردی از معرفت‌شناسی استدلالی مبتنی بر نفس مجرد به معرفت‌شناسی اشراقی ناشی از نفس نوری منتقل شده و در پی این انقلاب و انتقال؛ تعریف علم، ملاک علم، اقسام علم، منابع علم و ... نیز متفاوت می‌شود.

ناگفته نماند برخی از سهروردی پژوهان به چنین تطوری باور ندارند. مهدی امین رضوی در مقاله‌ای با عنوان "چگونه نظریه معرفت سهروردی، ابن سینایی است؟" ادعا می‌کند که معرفت‌شناسی سهروردی ذاتاً همان معرفت‌شناسی ابن سینا است. و علم حضوری سهروردی تحت تأثیر فلسفه ابن سینا مطرح شده است.^۲ می‌توان گفت چنین باوری مبتنی بر لحاظ نکردن انقلاب معرفتی مزبور می‌باشد، که در آثار سهروردی به وضوح مشاهده می‌شود. ضمن اینکه همین نویسنده، در کتاب سهروردی و مکتب اشراق قائل به معرفت‌شناسی اشراقی خاص مکتب سهروردی می‌باشد.^۳ بنا به گواهی تاریخ و همچنین آثار سهروردی، وی مجموعاً حدود چهار دهه زندگی داشته است که حدود سه دهه با تکیه بر قواعد فلسفی مشایی به تبیین ارتباط خدا، انسان و جهان و نظم بخشی و معناداری آنها پرداخته است و در دهه چهارم از فلسفه مشایی گذر کرده و فلسفه اشراقی خویش را مطرح می‌کند. آثار سهروردی به ویژه کتاب

^۱ سید یدالله یزدان‌پناه، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش دکتر مهدی علی‌پور، ج ۲، چاپ اول (قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹)، ۴.

^۲ Mehdi Aminrazavi, "How Ibn Sīnian is Suhrawardī's Theory of Knowledge?", *Philosophy East and West* 53, no. 2 (2003): 203-214.

^۳ مهدی امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، چاپ اول (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷)، ۱۴۵-۱۴۶.

حکمت الاشراق و بخشهایی از المشارع و المطارحات نمایانگر چنین تطوری است (۱۳۸۰):
۱/۵۰۵؛ ۲/۹-۱۳). بدین ترتیب تطور در نظریه معرفت سهروردی در چهار بخش تعریف علم، ملاک علم، اقسام علم و منابع علم مطرح و نهایتاً بررسی و ارزیابی می‌شود.

۱- تعریف علم

از جمله مسائل معرفت شناسی، بحث چیستی علم است. سهروردی در آثار اولیه خود علم را مطابق دیدگاه فلاسفه مشایی تعریف می‌کند اما در آثاری که مبین فلسفه اشراقی است، علم را به نحو دیگر تعریف می‌کند. در نظام فلسفی سهروردی، اساساً منابعی که قبل از رخداد روحانی/خلسه رویا گونه نوشته شده است، با بیان مشایی و بر طریق مشایی تالیف شده‌اند. در رساله‌هایی چون هیاکل النور، پرتو نامه، یزدان شناخت، بستان القلوب و... سهروردی با نظام معرفتی مشایی موافق بود همچنین در کتاب المشارع و المطارحات نیز شیخ اشراق به پایبندی نسبت به اکثریت قواعد مشایی تصریح می‌کند.^۱ هر چند در این کتاب سهروردی زبان اشراقی نیز استعمال کرده و لطائفی را به ودیعت نهاده است.^۲ حتی از حیث ورزیدگی در علوم بحثی بر خواندن تلویحات و المشارع و المطارحات قبل از حکمت الاشراق تأکید می‌کند.

۱-۱- تعریف علم بر مبنای مشاء

سهروردی در این مرحله به مانند فلاسفه مشاء، حقیقت علم را حصول صورت مدرک نزد مدرک می‌داند. البته مشخص است که تعریف علم از طریق صورت، صرفاً علم حصولی را شامل می‌شود. وی رساله پرتو نامه را چنین آغاز می‌کند: «بدان که هر چه تو آن را بشناسی، شناخت و دانش تو او را آن باشد که صورتی از آن او در تو حاصل شود»^۳ یا در رساله بستان القلوب می‌گوید: «چون خواهی که چیزی ادراک کنی باید که صورت آن چیز چنانکه هست در ذهن تو حاصل شود چه اگر به خلاف آن چیز حاصل شده باشد، آن چیز را چنانکه هست

۱ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۱۹۴.

۲ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۱۹۴.

۳ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/ ۲-۳.

ندانسته باشی.^۱ در التلویحات نیز چنین نگاهی را مطرح می‌کند.^۲ همچنین در بخش منطق تلویحات علم را به حصول صورت شی در عقل تعریف می‌کند.^۳ کاملاً هویدا است که سهروردی در این برهه از اندیشه فلسفی خود علم انسان را به جهان خارج، از طریق صورت حاصل در ذهن توجیه می‌کند و حقیقت علم را همان صورت حاصل از مدرک (شی خارجی) نزد مدرک (نفس) می‌داند و این همان تعریف مشهور از علم در نزد حکمای مشاء بود که علم صورت مدرک در ذات مدرک است.^۴ به عبارتی دیگر علم حاصل ارتسام صورت در نفس می‌باشد.

۲-۱- نقد تعریف مشایی از علم

دیدگاه سهروردی درباره هویت و تعریف علم از زمانی که دچار خلسه ای شد، به نحو بنیادین تغییر پیدا کرد. لذا معتقد است که علم از طریق صورت نمی‌تواند برخی از علوم ما از جمله علم به قوا و بدن را توجیه کند. نظر به حیث التفاتی علم و متعین بودن معلوم، از آنجا که صورت مفهوم کلی است نمی‌تواند معلوم متعین را برای ما بنمایاند.^۵ از اینرو مشخصه علم که همان انکشاف است، بی‌معنا می‌شود. وی در توصیف رخداد روحانی، در قالب حکایت می‌گوید: که مدتها این سوال که حقیقت علم چیست؟ ذهن وی را به خود مشغول کرده بود تا اینکه در خلسه‌ای رویاگونه، ارسطو را دیده و این سوال را می‌پرسد، در جواب می‌شنود: به نفس خود رجوع کن.^۶ بی‌شک این سفارش یعنی رجوع به خود و خودآگاهی و در نتیجه مبنا قرار دادن آن برای طراحی فلسفه اشراقی، سهروردی را به سوی گذشتن از چارچوب محدود علم حصولی و سیر در قلمرو بیکران علم حضوری فرا می‌خواند. اگر علم همان صورت حاصله در

۱ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۳/۳۷-۳۳۶ و ۴۰۹.

۲ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۳۸۰: ۷۲/۱.

۳ عزالدوله سعد بن منصور ابن کمونه، شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۱، چاپ دوم (تهران: انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۹۱)، ۱۰.

۴ حسین بن عبدالله ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۲، چاپ اول (قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵)، ۳۶۱؛ حسین بن عبدالله ابن سینا، التعليقات، مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، چاپ اول (تهران: انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۹۱)، ۱۷۹.

۵ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۴۸۵/۱.

۶ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۳۸۰: ۷۰/۱.

ذهن باشد، در اینصورت علمِ نفس به قوا و بدن که نه یک علم حضوری بلکه علم حصولی است باید از طریق حصول صورت آنها نزد نفس باشد. از طرف دیگر صورت، امر کلی و قابل صدق بر کثیرین است و در این صورت علم نفس به قوا و بدن نه جزئی، بلکه کلی خواهد بود و این یعنی عدم علم نفس به قوا و بدن جزئی خود. حال آنکه می‌دانیم نفس به قوا و بدن خود علم دارد.^۱ لذا باید گفت تالی فاسد مذکور ناشی از توجیه علم از طریق صورت است و این نشان دهنده عجز علم حصولی می‌باشد. از این رو سهروردی از علم حصولی با واسطه به علم حضوری بی‌واسطه گام گذاشته و با نور دانستن نفس، معلوم یعنی قوا و بدن، تحت پرتو افکنی نفس قرار گرفته و به اشراق حضوری نفس در می‌آیند. لذا علم را همان حضور معلوم، اعم از مادی و مجرد، نزد نفس نوری می‌داند و نهایتاً این حضور را به ظهور تفسیر کرده و حقیقت علم را همان ظهور الاشیاء عند النور المجرد مطرح می‌کند.

۳-۱- تعریف علم بر مبنای اشراقی

سهروردی در این مرحله با تکیه بر هویت نوری نفس، هویت علم را از جنس نور و اشراق می‌داند. به نظر وی نفس دائماً به ذاتش علم دارد یعنی ذاتش برایش ظهور دارد. نظر به عینیت ظهور و نور، باید بگوئیم که نفس ذات نورانی دارد. به دنبال تحول در هویت نفس، بی‌شک هویت علم نیز تغییر پیدا می‌کند. لذا به جای سخن از علوم حصولی و حضوری، صرفاً از علم حضوری اشراقی صحبت می‌کند، یعنی علمی که حاصل اشراق نفس نوری است. از این رو حقیقت علم یعنی اضافه اشراقی نفس به متعلق شناخت.^۲ در نتیجه علم همان حضور و ظهور الاشیاء للنور المجرد یعنی نفس می‌باشد. علم ناشی از حصول صور در عقل نبوده بلکه حاصل فعل نفس یعنی اشراق و فیضان آن است. علم محصول فعل است نه انفعال. منظور از اضافه، حضور و ظهور اشراقی معلوم/مدرک برای عالم/مدرک یعنی نفس می‌باشد. منظور از اشراق، نور افشانی و پرتو افکنی نفس نوری بر ذات و سایر حقایق معلوم می‌باشد. در واقع نفس، با فعالیت نفسانی خود که نوعی پرتو افکنی و توجه شهودی است، در موطن معلوم حاضر شده و آن را می‌یابد. از این رو علم حاصل از اضافه اشراقی، علم حصولی به معنای حصول صورت ذهنی نیست، بلکه به معنای ارتباط حضوری و وجودی نفس نورانی با معلوم و پرتو افکنی بر آنها است. به همین جهت در اضافه اشراقی، بر خلاف علم حصولی، مطابقت علم با معلوم

۱ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۷۱-۷۰ و ۵-۴۸۴؛ ۲/ ۲۱۴.

۲ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۹-۴۸۷.

خارجی شرط نیست.^۱

در حقیقت سهروردی علم را به بصر ارجاع می‌دهد. لذا نظریه علم سهروردی با ابصار ارتباط تنگاتنگی دارد. چون ابصار همان اشراق حضوری نفس به سوی موضوع شناخت است، در اثر این اشراق، ارتباط نفس با حقایق خارجی به نحو شهودی و بی‌واسطه حاصل شده و اشیا برای نفس ظاهر یعنی معلوم می‌گردند.^۲ به عبارت دیگر، سهروردی معرفت به یک شی را معادل تجربه کردن آن می‌داند. تجربه ای که در حکم شهود اولیه تعینات شی است.^۳ این امر مبتنی بر تحول در هویت نفس است. در نتیجه علم فعلی و اشراقی جایگزین علم صوری می‌شود و باید علم را نه به عنوان صور حاصله در عقل بلکه ناشی از اشراقات نفس به سمت حقایق خارجی تعریف کنیم.

۲- ملاک علم

از زمان رودریک چیزلم، فیلسوف آمریکایی، در معرفت‌شناسی تمایزی که ریشه در آرای سکستوس امپریکوس دارد، بر جسته می‌شود. تمایز بین چه می‌دانیم (what do we know) و چگونه می‌دانیم (how do we know) اولی مربوط به حدود شناخت (extent of our knowledge) است و دومی مربوط به معیار شناخت (criterion of knowing).^۴ به نظر می‌رسد مناط و ملاک علم امری غیر از دو تمایز فوق باشد. در معیار، روش مطرح است ولی در ملاک، دلیل مطرح می‌شود. منظور از ملاک این است که به چه دلیلی چیزی / کسی می‌تواند علم پیدا کند. علم ریشه در چه چیزی دارد؟ نزد فلاسفه مشاء علم منوط به تجرد و غیر مادی بودن است. لذا هر عالمی مجرد است و بالعکس. سهروردی در بخشی از دوران فلسفه ورزی خویش هم رای فلاسفه مشاء بود. اما بعد از ایجاد انقلاب در هویت نفس، ضمن نقد دیدگاه فلاسفه مشاء، ملاک و مناط علم و مشاهده را نور و ظهور می‌داند. یعنی هر نور محضی عالم و باصر است و هر عالم و باصری نور محض است. لذا ابتدا نظر اولیه سهروردی و سپس نقد وی بر فلاسفه

۱یزدان پناه، حکمت اشراق، ۲۷۹.

۲سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۴۸۵-۶ / ۲ / ۵-۱۳۴ و ۵۳-۱۵۰.

۳حسین ضیائی، سهروردی: بنیان‌گذار مکتب اشراق، ترجمه یوسف شاقول و سیما نوربخش در ضمن تاریخ فلسفه اسلامی زیر نظر سید حسین نصر و اولیور لیمن، چاپ اول (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶)، ۲۹۳.

۴رودریک چیزلم، نظریه شناخت، ترجمه مهدی دهباشی، چاپ اول (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸).

مشاء و نهایتاً نظر اشراقی وی درباره ملاک علم ارائه می‌شود.

۲-۱- نظر مشایی سهروردی درباره ملاک علم

ساحت دوگانه مادیت و تجرد از جمله تقاسیم فلاسفه مشاء از حیث جهان‌شناسی و وجود‌شناسی است. مبتنی بر این تقسیم، نزد فلاسفه مشاء علم و ابداع و بقاء و جاودانگی ریشه در تجرد دارد. یعنی ملاک علم تجرد است و در مقابل، عدم علم و به عبارتی غیبت ریشه در مادیت دارد. لذا واجب الوجود، عقول و نفس انسان از آن رو که حقایق مجرد هستند، واجد علم و معرفت می‌باشند. اساساً علم، عالم و معلوم در فلسفه مشاء بر مدار تجرد می‌باشد. سهروردی در ابتدای تفکر فلسفی خود نیز شرط تعقل را تجرد دانسته است. معتقد است هر آنچه که معقول واقع شود دارای ذات مجرد از ماده است و هر آنچه که عاقل است، باز از این روست که ذات مجرد دارد.^۱ این نوع سخن گفتن از علم و تعقل، متناسب با دیدگاه فلاسفه مشاء درباره ملاک علم است. در نظام مشائی شرط عقل، عاقل و معقول، تجرد است. سهروردی که این نوع نگاه را مطرح می‌کند، در حقیقت همچنان به عنوان یک فیلسوف مشایی اظهار نظر می‌کند.

۲-۲- نقد نظر مشایی

حد وسط استدلال فلاسفه مشاء در اثبات علم، تجرد است و قوام استدلال بر حد وسط می‌باشد. سهروردی با نقد حد وسط یعنی تجرد، تلاش می‌کند استدلال فلاسفه مشاء در باب علم و به عبارت دقیق ملاک علم را کنار بگذارد و نور و ظهور را جایگزین آن قرار دهد. می‌توان انتقادات سهروردی را در دو نقد به شرح زیر مطرح کرد:

نقد اول: خلط عین و ذهن

به نظر سهروردی نمی‌توان با تکیه بر تجرد، علم را توجیه کرد چون علم امری ایجابی است و حال آنکه مجرد و غیر مادی بودن، امری سلبی و ذهنی و اعتباری است. استدلال وی چنین است «اگر ملاک علم تجرد است در اینصورت هر گاه طعم لئفسه را تنها و مجرد از غیر فرض کنیم باید طعم لئفسه ذاتش برایش ظهور داشته و عالم به ذات خود باشد و این در حالی است که چنین امری، چیزی جز طعم لئفسه نبوده و صرف طعم است بدون اینکه آن عالم به ذات

۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۴-۷۲؛ ۳/ ۴۱-۳۷ و ۸۷.

خود باشد»^۱. حال آنکه اگر نور را به تنهایی لحاظ کنیم، نور لئفسه بوده و ذاتش برایش ظهور پیدا می‌کند. در حقیقت سهروردی معتقد است که باید ملاک علم امری عینی باشد چرا که علم خودش به عنوان امر عینی مستلزم انکشاف می‌باشد، لذا تجرد از آنجا که امری سلبی است نمی‌تواند دلیل و توجیه‌کننده علم عینی باشد. به عبارت دیگر فلاسفه مشاء بین عین و ذهن خلط کرده‌اند. یعنی مجرد را که امری ذهنی است ملاک علم که امر عینی است، قرار داده‌اند و این همان ترتب آثار امر عینی بر امر ذهنی و در نتیجه خلط عین و ذهن می‌باشد.

بررسی نقد اول

در نقد سهروردی می‌توان گفت که خود وی دچار خلط عین و ذهن شده است. فرض طعم لئفسه و قیاس آن با تجرد مورد نظر فلاسفه مشاء، قیاس مع الفارق است. طعم لئفسه صرفاً یک امر ذهنی و تنها در فرض و تصور قابل تحقق است حال آنکه مجرد در نزد فلاسفه مشاء، یک امر عینی و خارجی است. تجرد یک امر حقیقی و عقلی است که حاصل کشف عقل است نه یک فرض اعتباری و ذهنی. تحویل عینی‌ترین امر به امر فرضی ذهنی، تحویل عین به ذهن و خلط احکام ذهن و عین است. همچنین در بیان سهروردی، بین وجود و ماهیت خلط شده است. ملاصدرا معتقد است که سهروردی در نقد مشاء دچار مغالطه وجود و ماهیت شده است و حال شیء در نفس الامر با حال شیء در مرتبه نفس الامر خلط شده است. تجردی که مشاء ملاک علم به ذات قرار داده‌اند وجود مجرد است نه مفهوم و ماهیت مجرد که به عنوان یک ماهیت و مفهوم کلی صرفاً در ذهن تحقق دارند.^۲ به عبارت دیگر منظور حکمای مشاء از مجرد آن امر عینی است که محدودیت‌های مادیات اعم از ماده و ویژگی‌های ماده را ندارد، چنین امری نه امر اعتباری و ذهنی بلکه عینی‌ترین موجود و مبدا تعیین و عینیت بخش سایر موجودات نیز می‌باشد.

نقد دوم: ناسازگاری درونی

در نقد دوم سهروردی معتقد است که دیدگاه مشاء مستلزم یک تالی فاسد یعنی عالم شدن هیولی به ذات خویش می‌باشد و به نوعی در نظام فلسفی مشاء ناسازگاری درونی مطرح می‌شود. چون فلاسفه مشاء از یکطرف هیولی را به دلیل قوه محض بودن واجد هیچ حکم ایجابی از جمله علم به ذات نمی‌دانند و اساساً ماده مانع و عائق علم است یعنی هر امر مادی

^۱سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۱۵-۱۱۴.

^۲ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۹.

غائب از ذات خود است و هر جا ماده مطرح شود غیبت و عدم علم نیز مطرح می‌شود. از طرف دیگر اگر تجرد را ملاک علم قرار دهیم در این صورت هیولی به دلیل تجرد از ماده باید عالم به ذات باشد و این تناقضی بیش نیست. بیان سهروردی چنین است « که اگر تجرد ملاک علم به ذات باشد، در اینصورت هیولی یا همان ماده اولی که مجرد از ماده دیگر است - چون معنی ندارد که بگوئیم ماده دارای ماده دیگری است - باید عالم به ذات باشد. حال نظر به اینکه هیولی مجرد از ماده است پس باید هیچ مانعی وجود نداشته باشد یعنی از ذات خود غائب نباشد بلکه ذاتش برایش حضور داشته باشد. ضمن اینکه اگر غیبت را به بُعد و دوری از خود تعبیر کنیم، در ماده نیز بُعد از خود مطرح نیست و باید به ذات خود شعور و آگاهی داشته باشد در حالیکه چنین امری باطل است یعنی هیچ هیولایی به ذات خود علم ندارد». پس اگر ملاک علم تجرد باشد در این صورت هیولی نیز باید عالم به ذات خود باشد تالی باطل فالمقدم مثله. لذا تجرد ملاک علم نیست.

بررسی نقد دوم

به نظر می‌رسد علاوه بر اشکالی که بر نقد اول سهروردی وارد است بر این نقد نیز مطرح شود یعنی دچار مغالطه و خلط احکام عین و ذهن شده است. همانطوری که گفته شد، منظور فلاسفه مشاء از "مجرد" نه یک امر ذهنی بلکه امر عینی فوق مادی است و آنچه سهروردی از مجرد فهمیده است صرفاً یک امر ذهنی صرف است. مجرد دانستن هیولی، تقلیل امر عینی به مفهوم ذهنی است. هیولی بدون صورت صرفاً امری ذهنی است و مقایسه آن با تجرد به عنوان امر عینی، قیاس مع الفارقی است که منجر به تقلیل تجرد عینی به یک مفهوم ذهنی می‌شود. همچنین مغالطه اخذ ما بالقوه مکان ما بالفعل از دیگر خلطهای سهروردی است. مقایسه هیولی به عنوان قوه محض با تجرد به مثابه امر بالفعل چیزی جز همین مغالطه نیست. از طرف دیگر، ماده اولی یا همان هیولی، عین غیبت است پس چگونه سهروردی می‌تواند چنین امری را که جزء غواسق است، با تجرد که عین علم است، مقایسه کند یا عالم به ذات خود، پندارد؟ لذا باید گفت اساساً سهروردی در فهم مقصود فلاسفه مشاء دچار سوء فهم شده است.

۳-۲- طرح ملاک علم اشراقی

حال این سوال مطرح می‌شود که پس ملاک علم برای سهروردی چیست؟ این ملاک باید متناسب با نظام فلسفی سهروردی یعنی نظام نوری باشد. از اینرو نزد سهروردی آنچه منشاء

و مبدا علم می‌باشد، نور و ظهور است.^۱ به نظر سهروردی، اگر نفس دائماً به ذات خود شعور دارد، این شعور نه ناشی از نفس به عنوان جوهر مجرد، بلکه ناشی از نورانیت نفس و ظهور ذات برای نفس می‌باشد؛ لذا علم نفس به ذاتش، حاصل ظهور ذات است و از آنجا که ظهور عین نور است، پس باید گفت که ملاک علم در سهروردی، نور و ظهور است. از اینرو جوهریت و تجرد، مقوم نفس نیستند و در شهود نفس نه جوهریت و نه تجرد هیچکدام حضور ندارند بلکه انیتی صرف در این شهود یافت می‌شود که این انیت دائماً برای خود ظهور دارد. لذا اطلاق جوهریت برای نفس صرفاً در تحلیل عقلی رخ می‌دهد نه اینکه هویت آن را تشکیل دهد. از این رو می‌توان گفت که هر آنچه نور محض است، نسبت به ذات و غیر علم دارند.

۳- اقسام علم

نزد حکمای مشاء نظر به اینکه نفس هویت تجردی دارد، معلوم یا ذات مجرد است یا ذات مادی. ذات مجرد نزد مجرد بی‌واسطه حضور دارد اما از آنجا که حضور مادی نزد مجرد معنی ندارد صورت آن امر مادی برایش حاصل می‌شود در نتیجه علم به ذات مجرد، علم بی‌واسطه است و علم به امر مادی با واسطه صورت شکل می‌گیرد این دو علم در تاریخ فلسفه اسلامی به ترتیب به علم حضوری و علم حصولی مشهور شدند. سهروردی ابتدا مانند فلاسفه مشاء علم را به دو دسته مزبور تقسیم می‌کرد ولی در اثر تحول فکری در نفس‌شناسی، مطلق علم نفس را علم حضوری اشراقی می‌داند.

۳-۱- علم بی‌واسطه و علم با واسطه

می‌توان گفت دستگاه معرفتی فلاسفه مشاء متناسب با هستی‌شناسی آنها است چرا که در نزد ایشان موجودات یا مجردند یا مادی. مجردات علمشان به ذاتشان بی‌واسطه / حضوری بود ولی علمشان به غیر یعنی مادیات، با واسطه / حصولی بود. لذا علم را به بی‌واسطه و با واسطه تقسیم می‌کردند علم حضوری مختص علم ذات به ذات بود، یعنی فقط علم واجب به ذات، علم مجردات به ذات و علم نفس به ذات خود، گستره علم حضوری را تشکیل می‌دادند و علم واجب به غیر و علم مجردات به غیر و همچنین علم نفس انسان به غیر جزء علوم حصولی قرار می‌گرفت.

سهروردی تا زمانی که مانند فلاسفه مشاء نفس را جوهر مجرد می‌دانست در علم‌شناسی

و تقسیم علم نیز مانند آنها می‌اندیشید. لذا در تقسیم بندی علم، ابتدا با تمسک به آراء مشائی، مانند آنها علم را به باواسطه و بی‌واسطه تقسیم می‌کند. در کتاب مشارع و مطارحات چنین می‌گوید: «می‌توان تمام آنچه را مورد ادراک واقع می‌شود، بدین‌گونه تقسیم نمود که کلیات با حضور صورت آنها در ذات مدرک تعقل می‌شوند. زیرا کلی در ذات خود چیزی جز صورت انطباعی نیست. اما ادراک جزئیات یا بدین‌گونه است که ذات آنها نزد مدرک حاضر است و مورد اشراق نفس قرار می‌گیرد و یا بدین‌سان است که صورت آنها در چیزی می‌افتد که نزد نفس حاضر است و نفس نسبت به آن اشراق دارد، مانند صورتهایی که در قوه خیال فراهم می‌آیند.»^۱ سهروردی در این متن با تکیه بر تقسیم علم به حصولی و حضوری، کلیات حصولی و جزئیات حضوری را توضیح می‌دهد. مانند حکمای مشائی صور خیالی را حال در قوه خیال و از جنس علم حصولی می‌داند در حالی که در نظام فلسفی اشراقی سهروردی، رابطه نفس با صور خیالی از طریق اضافه اشراقی و با علم حضوری در فلسفه اشراقی اثبات می‌شود، چرا که صور خیالی نه در محلی به نام قوه خیال بلکه در عالم مثال موجودند و قوه خیال صرفاً مظهر آنها است.^۲ همچنین در جای دیگر، با تمایز بین علم صوری و علم اشراقی به تفاوت علم حضوری و علم حصولی اشاره می‌کند. به نحوی که در علم صوری، علم حاصل حصول صورت و مطابقت آن با معلوم است حال آنکه در علم اشراقی، علم ناشی از اضافه اشراقی است و نیاز به مطابقت ندارد.^۳ در نتیجه سهروردی در برهه‌ای از اندیشه فلسفی خویش مانند فلاسفه مشاء و به مثابه فیلسوف مشایی علم را به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌کند.

۲-۳- نقد نظر مشایی: گذر از دوگانگی علم

سهروردی با محور قرار دادن نفس نورانی در نظام اشراقی خویش، تقسیم بندی دوگانه علم را کنار می‌گذارد. با نور دانستن نفس، حقیقت علم به بصر تغییر یافته و در حقیقت علم را به بصر ارجاع می‌دهد. بدین ترتیب نظریه علم در پرتو نظریه ابصار مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. وی با نقد دو دیدگاه مرسوم درباره ابصار یعنی دیدگاه خروج شعاع و نظریه انطباع صورت که

۱ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/۴۸۷.

۲ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/۱۲-۲۱۱.

۳ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/۸۹.

به ترتیب برای افلاطونیان و ارسطوییان بود، نظر مختار خود را مطرح می‌کند.^۱ سهروردی با نقد نظریه فلاسفه مشاء، علم حصولی که علم با واسطه صورت است، را رد می‌کند. وی معتقد است که نظریه انطباع صورت، منجر به امر محال یعنی انطباع کبیر در صغیر می‌شود.^۲ ضمن اینکه باید به صرف پیدایش صورت یک شی در چشم، حتی اگر نفس اشتغال به امور دیگر داشت، ابصار حاصل می‌شد، حال آنکه خود قائلان معتقدند تا التفات نفس نباشد، رویت رخ نمی‌دهد.^۳ پس نمی‌توان ابصار را از طریق انطباع صورت توجیه کرد. به عبارت دیگر به دلیل ارتباط تنگاتنگ بین ابصار و علم و ارجاع علم به ابصار، علم با واسطه صورت قابل توجیه نیست. بلکه می‌توان گفت با ابتنا بر هویت نوری نفس، تنها علم اشراقی حضوری یقین بخش می‌باشد. در نتیجه سهروردی رویکرد وحدت‌انگارانه را بر نگاه کثرت‌انگارانه ترجیح می‌دهد و علم را منحصر در علم حضوری دانسته و مشاهده جایگزین علم می‌شود.

۳-۳- طرح نظریه اشراقی: انحصار علم حضوری

به نظر سهروردی نفس نور محض است و دائماً در فیضان و پرتو افکنی است در نتیجه نه تنها به ذات خود، بلکه به قوا، بدن و جهان خارج نیز پرتو افکنی کرده و در اثر این پرتو افکنی، غیر برایش ظاهر می‌گردد یعنی به علم حضوری اشراقی معلوم نفس واقع می‌شوند چون قوای نفس که منطبع در بدن‌اند، فروع نور مدبرند.^۴ سایه و ظل نفسند و برای نفس ظهور دارند در نتیجه نفس به آنها علم حضوری اشراقی دارد.^۵ علم به بصر ارجاع می‌یابد نه اینکه بصر به علم تحویل داده شود آن طوریکه فلاسفه مشاء می‌گفتند.^۶ اینجاست که سهروردی بین نظریه معرفت و نظریه ابصار ارتباط وثیق برقرار می‌کند. اساساً در فلسفه سهروردی تمام علوم نفس از سنخ ابصار و رویت است چرا که حاصل مشاهده حضوری اشراقی است و این همان رویت

۱ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۱۰۱-۹۹ و ۱۳۴ و ۱۵۰؛ ۱/ ۴۸۶.

۲ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۱۰۱-۹۹ و ۱۳۴ و ۱۵۰؛ ۱/ ۴۸۶.

۳ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۴۸۵.

۴ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۲۰۵.

۵ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۲۱۷.

۶ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۲۱۷.

حقیقی است. اساسا کل علوم مجردات به تمام اشیا، علم حضوری ناشی از مشاهده می‌باشد.^۱ لذا بین نفس نورانی، اشراق، ظهور و نهایتا ابصار و مشاهده ارتباط درونی و منطقی مطرح می‌شود که از انسجام درونی نظام معرفتی سهروردی حکایت می‌کند. در واقع سهروردی از انحصار علم در علم حضوری صحبت می‌کند. سهروردی از وادی کرانمند علم حصولی مفهومی، به وادی بیکران علم حضوری اشراقی، گذر می‌کند. لذا در معرفت اشراقی علم ارجاع به غیر نیست بلکه خود ارجاعی است یعنی علم و متعلق علم امر واحدی است و دوگانگی مطرح نمی‌باشد. در عین حال در رخداد شهود، وجود یک امر واقعی مکشوف می‌گردد. لذا متعلق علم شهودی، وجود شی است نه صورت یک شی. علم کشف امر وجودی است.

۴- منابع معرفت

بحث از منابع و سرچشمه های معرفت یکی از مسائل پر اهمیت معرفت شناسی معاصر می‌باشد. چون ارزیابی معرفت شناختی مبتنی بر بررسی منابع معرفت است. به عبارت دیگر برای تمییز موارد معرفت واقعی از ادعاهای معرفت، نیاز داریم تا منابع معرفت را بشناسیم. ضمن اینکه منابع معرفت در واقع منابع توجیه معرفتی نیز هستند چون احراز صدق بعضی از باورها متکی به این منابع هستند. مثلا اگر ادراک حسی را جزء منابع معرفت ندانیم، در این صورت این دسته از ادراکات ما علیرغم اینکه باورهایی را تولید می‌کنند، در زمره معرفتهای ما قرار نمی‌گیرند.^۲ در معرفت شناسی معاصر ادراک حسی، عقل، حافظه (memory)، درون‌نگری (introspection) و گواهی (testimony) پنج منبع معرفتی مهم هستند. نظام معرفتی سهروردی در منابع معرفت نیز تطور یافته است. یعنی سهروردی به عنوان فیلسوف مشایی از برخی منابع معرفت صحبت می‌کند به نحوی که در سهروردی به عنوان فیلسوف اشراقی آن منابع تغییر پیدا کند.

۱ محمود بن مسعود قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق چاپ اول (تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۳۸۰)، ۴۵۲.

۲ منصور شمس، آشنایی با معرفت شناسی، چاپ اول (قم: انتشارات انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۲)، ۱۵۹-۱۶۱.

۱-۴- منابع معرفت بر مبنای مشاء

نزد حکمای مشاء، دو منبع ادراک حسی و عقل مهمترین منابع معرفت هستند البته با این تفاوت که حس طریق معرفت است و منبع معرفت خود عقل است.^۱ سهروردی نیز به مانند حکمای مشاء برای انسان قائل به حواس ظاهری و باطنی بوده و آنها را از منابع کسب معرفت می‌دانسته است. حتی محسوسات را ظاهرترین امور می‌داند چرا که به نظر وی تمام معارف ما از محسوسات گرفته شده است.^۲ در بین محسوسات ادراک بصری را اشرف از همه می‌داند.^۳ که البته این امر ریشه در نظریه خاص وی درباره ابصار دارد. ولی آنچه که مهم است این است که حس و عقل منابع علم حصولی‌اند و سهروردی با گذر از دوگانگی حصولی و حضوری و انحصار علم در حضوری که حاصل اشراق نفس است، باید برای معرفت منابع دیگری نیز قائل شود.

۲-۴- نقد نظر مشایی

منابع معرفت در این برهه از تفکر سهروردی گسترده تر از منابع دوران مشایی است. وی با تقسیم حکمت به حکمت بحثی و حکمت ذوقی، منابع دیگر به جز عقل و حس برای معرفت انسان قائل می‌شود. منابع حکمت بحثی حس و عقل است ولی منابع حکمت ذوقی باید امر یا امور متفاوتی از جمله تجربه عرفانی و گواهی دیگران باشد.^۴ این حکمت در حقیقت حاصل سوانح نوری است که مختص اهل اشراق بوده و حکمای مشاء و طرفداران حکمت بحثی از آن بهره‌ای ندارند.^۵ سهروردی طرفداران صرف حکمت بحثی را بخاثنانی می‌داند که صلاحیت رهبری جامعه را ندارند.^۶ این خود از محدودیت و نقصان عقل و حس در نزد سهروردی حکایت دارد. همچنین رد نظریه حد ارسطویی، که حاصل تحلیل منطقی و عقلی بود، و جایگزین کردن حد مبتنی بر مشاهده و ظهور حکایت از کاستی عقل در نزد سهروردی دارد.

۱ ابن سینا، التعليقات، ۴۴۳.

۲ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۰۴/۲.

۳ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۰۵/۲.

۴ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۱/۲؛ شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق. به تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، چاپ اول (تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ۴-۵.

۵ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۳/۲.

۶ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۳/۲.

لذا می‌توان گفت حکمت بحثی که عصاره عقل بود، از کشف حقیقت و وصول به یقین عاجز بوده و باید حقیقت و یقین را در حکمت برآمده از کشف و شهود یعنی حکمت ذوقی یافت. شاید بتوان گفت منابع متعدد از حیث یقین بخشی و معرفت‌زایی از کمال و نقص بر خوردارند. به طوری که عقل و ادراک حسی یقین خود را از مکاشفه و شهود دریافت می‌کنند.

۳-۴- منابع اشراقی

نفس نوری ارتباط اشراقی- شهودی با ذات خود، جهان مادی و عوالم مافوق نوری دارد. در اثر این ارتباط حقایق دیگری برای وی روشن می‌شود. به همین خاطر سهروردی در کنار عقل و حس، منابع دیگری برای نظام معرفتی خویش مطرح می‌کند. به نحوی که حکمت ذوقی حاصل این ارتباط می‌باشد. شهود یا تجربه عرفانی و گواهی دیگران نقش بسزایی در تکوین حکمت ذوقی و به طور کلی فلسفه اشراق دارند. بی‌شک این گستردگی منابع در معرفت شناسی سهروردی نتیجه انقلاب در هویت نفس می‌باشد.

۱-۳-۴- شهود/تجربه عرفانی:

سهروردی خود را صاحب تجربه عرفانی می‌داند و از آن به تجربه صحیح یاد می‌کند. وی با استناد به تجارب صحیح، از وجود عوالم چهارگانه خبر می‌دهد.^۱ صریحا ذکر می‌کند که کتاب حکمت الاشراق حاصل تفکر و استدلال نیست بلکه ناشی از امر دیگر است که شارحان آن را کشف و مشاهده انوار می‌دانند.^۲ حتی اهل تجربه را به مبتدی و متوسط و فاضل تقسیم کرده و معتقد است که به ترتیب نور خاطف و ثابت و طامس را تجربه می‌کنند.^۳ تجربه عرفانی و شهودی که به معرفت منجر می‌شود در قلمرو خاصی به نام عالم مثال رخ می‌دهد. سالک در فرآیند شهود، با عالمی بنام عالم اشباح معلقه ارتباط برقرار کرده و در نتیجه از آن عالم به عنوان منبع جدیدی در نظام معرفتی و حتی توجیه معرفت خویش بهره‌مند می‌شود که نهایتا به معرفت اشراقی منجر می‌شود و زبان حکایت آن نه زبان عرفی بلکه زبان نمادین می‌باشد که در رساله‌های عرفانی به وضوح یافت می‌شود. می‌توان از این زبان به زبان اشراقی تعبیر کرد. زبان اشراقی نظام واژگانی خاص است که قابلیت بیان تجربه اشراقی را در خود دارد.^۴

۱ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/۲۳۲.

۲ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/۱۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۰؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۴.

۳ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/۵۰۱.

۴ ضیائی، سهروردی، ۲۹۴.

در حقیقت بین جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی سهروردی ارتباط دیالکتیکی برقرار است بدین صورت که با تکیه بر شهود از عوالم دیگر خبر می‌دهد و در اثر ارتباط با آن عوالم حقایق جدیدی برایش مکشوف می‌گردد. ناگفته نماند سهروردی نه تنها با عقل ستیز ندارد بلکه آن را بی‌اعتبار نیز نمی‌پندارد، در کنار منبع رمزی بنام عالم مثال جهت تحقق شهود، عقل را نیز به عنوان منبع معرفت جهت استدلالی ساختن یافته‌های شهودی خویش مطرح می‌کند. نهایتاً می‌توان گفت معرفت‌یقینی در گرو مشاهده مستقیم است و عقل نمی‌تواند یقین بخش باشد. به همین خاطر به تقدم معرفت شناختی و منطقی شهود بر استدلال عقلی قائل می‌شود. در واقع شهود منبع هر نوع معرفتی از جمله معرفت عقلی است.

۲-۳-۴- گواهی (testimony)

مقصود از گواهی در معرفت‌شناسی نوشته یا گفته‌ای است که شخص دیگری را به معرفت یا توجیه معرفتی درباره گزاره دیگر برساند. سهروردی برای اثبات ادعای خود از گواهی دیگران نیز بهره می‌گیرد. علاوه بر تجربه عرفانی خود، به نوعی از شهود دیگران و به عبارت ادق با روایت گزارش افرادی از شهود، از برخی موجودات و عوالم خبر می‌دهد. در حقیقت گواهی دیگران بخشی از نظام معرفتی وی را تشکیل می‌دهد و استناد سهروردی به آن منابع مبتنی بر گواهی دیگران است. گواهی از افلاطون در خلوت‌گزینی و خلع بدن^۱، گواهی از هرمس و افلاطون و حکمای ایران باستان در مشاهده ذوات ملکوتی که زرتشت از آنها تحت عنوان خَزه خبر داده است^۲، گواهی از افلاطون درباره شهود عالم انوار قاهره که نور محض اند^۳، گواهی از اهل میانج در شهود عالم صیاصی معلقه^۴، گواهی از افلاطون و هرمس و... درباره چگونگی تحقق مرگ^۵ و... از جمله گواهی‌هایی است که سهروردی با استناد به آنها از عوالم و موجوداتی خبر داده و در واقع این گواهی‌ها برای سهروردی هم منبع معرفت‌اند و هم معرفت‌وی را توجیه می‌کنند. سهروردی اعتماد به این گواهی‌ها را با فعل منجم مقایسه کرده و معتقد است وقتی که رصد جسمانی منجم مورد اطمینان واقع می‌شود به طریق اولی رصد روحانی

۱ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱/ ۱۱۲.

۲ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۱۵۷.

۳ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۶۲.

۴ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۲۳۱.

۵ سهروردی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۲۵۵.

یعنی شهود حکما باید از اعتبار برخوردار باشد.^۱ البته باید بین گواهی به عنوان مولد معرفت و گواهی به مثابه انتقال دهنده معرفت تمییز قائل شویم.^۲ به نظر می‌رسد گواهی‌های مزبور برای سهرودی مولد معرفت بوده است ولی برای دیگران این گواهی‌های بیشتر منتقل کننده معرفت بودند.

۵- ارزیابی معرفت شناسی اشراقی

می‌توان گفت معرفت شناسی اشراقی کاستی اساسی فلسفه مشاء که تفسیرگر صرف است را نمایان می‌سازد. گذر از تعبیر، تفسیر و توصیف به تغییر وجودی، فراروی از شناخت به عمل است. علم رسمی و بحثی شناخت می‌آورد ولی شاید به تحول وجودی منجر نشود. معرفت اشراقی صرف شناخت نیست عمل نیز لازمه آن است. اما اگر صدق و کذب را به معنای مطابقت و عدم مطابقت ذهن و عین به کار ببریم در اینصورت معرفت اشراقی، از آنجا که هر نوع دوگانگی بین نفس و شی خارجی را طرد می‌کند، کاملاً از دایره صدق و کذب خارج و در نتیجه، خطاناپذیری لازمه این نوع معرفت شناسی می‌شود و اساساً صحبت از صدق و کذب در آن بی‌معنا بوده و با گزاره‌های ابطال ناپذیر مواجه می‌شویم. این نوع معرفت شناسی انعطاف پذیر و ابطال پذیر نیست، جزم اندیشانه است و هیچ ابزاری برای کشف خطای ملازم کاربردشان به دست نمی‌دهد. البته اگر صدق را به معنای غیر از مطابقت مثل هماهنگی و پراگماتیستی به کار ببریم می‌توان از صدق در علم حضوری صحبت کرد. ضمن اینکه برخلاف برهان، شهود اقتناع عام ندارد و نهایتاً می‌توان گفت شهود باوران معتقدند شناخت شهودی را باید به حکم یقین آن، شالوده همه شناخت‌های دیگر نهاد. می‌دانیم احساس یقین بر حسب افراد مختلف فرق می‌کند و در نتیجه روش شهودی، ملاک روانشناختی شناخت را جایگزین ملاک منطقی می‌کند.

نتیجه گیری

سهرودی با تامل و تحول در هویت نفس، در حقیقت نفس را از حقیقت منفعل به حقیقت

۱ سهرودی، مجموعه مصنفات، ۲/ ۱۵۶.

۲ شمس، آشنایی با معرفت شناسی، ۲۱۵.

فعال متحول می‌سازد. نفس به عنوان نور محض، که دائما در فیضان و پرتوافکنی است، با اشراقات خود موجد و موجب معرفت اشراقی می‌باشد، لذا معرفت اشراقی حاصل فعل نفس و اضافه اشراقی آن است. خودآگاهی اشراقی مبدا نظام معرفتی دیگر می‌شود. به بیان دیگر معرفت اشراقی حاصل معرفت ذات و ارتباط با عوالم بالا یعنی عالم مثال و انوار است. این علم النفس مبنای یقین بخشی به سایر علوم و طارد هر نوع شکاکیتی می‌شود. این انقلاب در هویت نفس، سهروردی را به جدایی از فلسفه مشاء و نقد آن و در نتیجه به طرح فلسفه اشراقی سوق می‌دهد. لذا معرفت‌شناسی وی، که بخشی از نظام فلسفی اش بود، دچار تحول شده و ضمن رد دیدگاه فلاسفه مشاء در معرفت‌شناسی به ارائه نظریه مختار خود می‌پردازد و از علم رسمی بحثی به علم اشراقی ذوقی گذر کرده و معرفت‌شناسی اشراقی را بنیان می‌دهد. در فلسفه اشراقی سهروردی، شهود و اشراق دو اصل معرفت‌شناسانه هستند که در کنه فرآیند شناخت یقینی قرار دارند. در حقیقت معرفت اشراقی حاصل ارتباط دیالکتیکی شهود و اشراق می‌باشد یعنی مشاهده‌ی مافوق و متقابلا اشراق سوانح نوری و اشراق بر متعلق شناخت و شهود و مشاهده آن تماما فعل نفس نوری اند که معرفت اشراقی را به ارمغان می‌آورد. یکسان‌انگاری معرفت و نور و همچنین معرفت و تجربه حاصل معرفت‌شناسی اشراقی می‌باشد، چرا که معرفت به یک شی معادل تجربه کردن آن است. به نظر می‌رسد خطاناپذیری، اقتناع عام و جایگزین ساختن عنصر روانشناختی به جای ملاک منطقی از کاستی‌های این نوع نظام معرفتی می‌باشد.

کتابنامه

۱- فارسی:

امین رضوی، مهدی. سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

چیزلم، رودریک. نظریه شناخت، ترجمه مهدی دهباشی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
شمس، منصور. آشنایی با معرفت شناسی، چاپ اول، قم: انتشارات انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۲.

ضیائی، حسین. معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما نوربخش، چاپ اول، تهران: نشر و پژوهش فرزانه، ۱۳۸۴.

ضیائی، حسین. سهروردی: بنیان گذار مکتب اشراق، ترجمه یوسف شاقول و سیما نوربخش در ضمن تاریخ فلسفه اسلامی زیر نظر سید حسین نصر و اولیور لیمن، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.

یزدان پناه، سید ید الله. حکمت اشراق. تحقیق و نگارش دکتر مهدی علی پور، ج ۲، چاپ اول، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

۲- عربی:

ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیهات، ج ۲، چاپ اول، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات، مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، چاپ اول، تهران: انتشارات موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۹۱.

ابن کمونه، عزالدوله سعد بن منصور. شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه. به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۱، چاپ دوم، تهران: انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۹۱.

بررسی و نقد تحول معرفت شناسی در فلسفه سهروردی / حقیقت ۱۴۹

سهروردی، شهاب الدین یحیی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۱، ۲ و ۳، چاپ سوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

شهرزوری، شمس الدین محمد. شرح حکمة الاشراق. به تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی. چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود. شرح حکمة الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران _دانشگاه مک گیل، ۱۳۸۰.

قوامی شیرازی، محمد بن ابراهیم. تعلیقه علی شرح حکمة الاشراق. تصحیح و تحقیق سید محمد موسوی. ج ۲، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۱.

۲- لاتین:

Metz, Thaddeus (2001). "The Concept of Meaningful Life", *American Aminrazavi, Mehdi. "How Ibn Sīnian is Suhrawardī's Theory of Knowledge?"*
Philosophy East and West 53, no. 2 (2003): 203-214.

۱۵۰ هستی و شناخت / سال ۸ / شماره ۱ / پیاپی ۱۵ / صص ۱۲۹ - ۱۵۰