

بررسی و نقد تحول معرفت‌شناسی در فلسفه سهروردی

سهراب حقیقت*

DOI: 10.22096/EK.2022.537918.1394

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

چکیده

معرفت‌شناسی فیلسوف مسلمان مبتنی بر نظریه وی درباره هویت نفس است. فلاسفه مشاء نفس را جوهر مجرد می‌دانستند. سهروردی نیز در ابتدای فلسفه‌ورزی به پیروی از فلاسفه مشاء نفس را جوهر مجرد می‌دانست؛ اما بعد از تحول درونی و تغییر مشی فلسفه‌ورزی، نظریه مشاء را درباره هویت نفس نقد می‌کند و برای نفس هویت نوری قائل می‌شود. بر خلاف فلاسفه مشاء که با تکیه بر تجرد نفس، نظام معرفتی خود را بنیان نهادند، سهروردی نوربودن نفس را محور معرفت‌شناسی خود قرار می‌دهد. می‌توان گفت سهروردی با این انقلاب در هویت نفس، معرفت‌شناسی اشراقی را بنیان می‌گذارد. وی با تکیه بر این انقلاب، معرفت‌شناسی 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 می‌کند. در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی ضمن ارائه و ارزیابی انتقادات سهروردی بر معرفت‌شناسی مشایی، تحول فکری سهروردی در نظریه معرفت نیز مطرح شده و نهایتاً به محدودیت‌های معرفت‌شناسی اشراقی اشاره می‌شود.

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



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 مولف از دو جوهر جسمانی و نفسانی می‌دانند؛ بنابراین 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 مسئله نفس، هویت و کارکرد آن است و متناسب با این دیدگاه، معرفت‌شناسی نیز متفاوت می‌شود. از آنجاکه تطور فکری لازمه حیات فیلسوف است، سهروردی نیز در فرایند 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 تأثیر فلسفه مشاء مطرح می‌کند، نفس به عنوان جوهر مجرد قابل صور علمی است و در این فرایند، نفس منفعل بلکه صرفاً صوری را می‌پذیرد؛ اما بر اثر تحول درونی، 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 دارد و در واقع عین فیضان و فعل است.^۳ بنابراین از حیث کارکرد، نفس از حالت انفعالی به حال فعال تغییر پیدا می‌کند. در واقع نفس نوری به عنوان نور فی نفسه لِنفسه عین فیضان و اضافه اشراقی است که با اشراق و پرتوافکنی دائماً در فعالیت شهودی است و به نحو حضوری خود و غیر خود را می‌یابد؛ البته مراد از فاعلیت نفس در فلسفه سهروردی غیر از فاعلیت نفس نزد ملاصدرا است؛ در نظام اشراقی سهروردی منظور از فاعلیت نفس، انشای 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 معلوم در محضر عالم بی‌واسطه حضور می‌یابد و به عبارت دقیق معلومیت معلوم، حاصل اضافه اشراقی است و اضافه اشراقی تمام هویت نفس نوری را تشکیل می‌دهد.

۱. شهاب‌الدین 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 جلد ۲، ۱۱-۱۱۰؛ جلد ۱، ۴۶۶.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۱۷.

بی‌شک به تناسب این دو 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، هرچند 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 بی‌واسطه هیچ ویژگی جز نورانیت و ادراک یافت نمی‌شود.^۴ این گذر و تغییر در واقع منجر به انقلاب معرفتی در فلسفه بعد از مشاء می‌شود که تأثیرش را در فلاسفه بعد به‌ویژه ملاصدرا شاهد هستیم. انقلاب به این معنا 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 سهروردی‌پژوهان به چنین تطوری باور ندارند. مهدی امین‌رضوی در مقاله‌ای با عنوان «چگونه نظریه معرفت سهروردی، ابن‌سینایی است؟» ادعا می‌کند معرفت‌شناسی سهروردی ذاتاً همان معرفت‌شناسی ابن‌سینا است و علم حضوری سهروردی تحت تأثیر فلسفه ابن‌سینا مطرح شده است.^۵ می‌توان گفت چنین باوری مبتنی بر لحاظ نکردن انقلاب معرفتی مزبور است که در آثار سهروردی به‌وضوح مشاهده می‌شود. ضمن اینکه همین نویسنده، در کتاب سهروردی و مکتب اشراق قائل به معرفت‌شناسی اشراقی خاص مکتب سهروردی است.^۶ 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 نظم‌بخشی و معناداری آنها پرداخته است و در دهه چهارم از فلسفه مشایی گذر کرده و فلسفه اشراقی خویش را مطرح می‌کند. آثار سهروردی به‌ویژه کتاب حکمت الاشراق و بخش‌هایی از المشارع و المطارحات نمایانگر چنین تطوری است.^۷ بدین ترتیب تصور در نظریه معرفت سهروردی در چهار بخش تعریف علم، ملاک علم، اقسام علم و منابع علم مطرح و نهایتاً بررسی و ارزیابی می‌شود.

۴. سید یدالله یزدان پناه، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش دکتر مهدی علی‌پور، جلد ۲، چاپ اول (قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹)، ۴.

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

۶. مهدی امین‌رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه دکتر مجالدین کیوانی، چاپ اول (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷)، ۱۴۶-۱۴۵.
۷. ۱۳۸۰: ۱/۵۰۵؛ ۹/۲-۱۳. (سهروردی، ۱۳۸۰، جلد ۱، ۵۰۵ و جلد ۲، ۱۳-۹)

۱. تعریف علم

از جمله مسائل معرفت‌شناسی، 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 رؤیا گونه نوشته شده است، با بیان مشایی و بر طریق مشایی تألیف شده‌اند. در رساله‌هایی چون هیاکل النور، پرتو نامه، یزدان‌شناخت، بستان القلوب و... سهروردی با نظام معرفتی مشایی موافق بود. همچنین در کتاب المشرع و المطارحات نیز شیخ اشراق بر پابندی به اکثر قواعد مشایی تصریح می‌کند.^۸ هرچند در این کتاب سهروردی زبان اشراقی نیز به کار برده و لطائفی را به ودیعت نهاده است.^۹ حتی از حیث ورزیدگی در علوم بحثی بر خواندن تلویحات و المشرع 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 هرچه تو آن را بشناسی، شناخت و دانش تو او را آن باشد که صورتی از آن او در تو حاصل شود»^{۱۰} یا در رساله بستان القلوب می‌گوید: «چون خواهی که چیزی ادراک کنی باید که صورت آن چیز چنان که هست در ذهن تو حاصل شود، چه اگر به خلاف آن چیز حاصل شده باشد، آن چیز را چنان که هست ندانسته باشی.»^{۱۱} در التلویحات نیز چنین نگاهی را مطرح می‌کند.^{۱۲} همچنین در بخش منطق تلویحات علم را به حصول صورت شیء در عقل تعریف می‌کند.^{۱۳} 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 (شیء خارجی) نزد مدرک (نفس) می‌داند و این همان تعریف

۸. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۱۹۴.

۹. سهروردی، مجموعه مصنفات جلد ۱، ۱۹۴.

۱۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۳، ۲-۳.

۱۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۳، ۳۷-۳۳۶ و ۴۰۹.

۱۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۷۲.

۱۳. عزالدوله سعد بن منصور ابن کمونه، شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، جلد ۱،

(چاپ دوم، تهران: انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۹۱)، ۱۰.

مشهور از علم نزد حکمای مشاء بود که علم صورت مدزک در ذات مدزک است؛^{۱۴} به عبارتی دیگر علم حاصل ارتسام صورت در نفس است.

۲-۱. نقد تعریف مشایی از علم

دیدگاه سهروردی درباره هویت و تعریف علم از زمانی که دچار خلسه‌ای شد، به نحو بنیادین تغییر پیدا کرد؛ بنابراین معتقد است علم از طریق صورت نمی‌تواند برخی از علوم ما از جمله علم به قوا و بدن را توجیه کند. نظر به حیث التقاتی علم و متعین بودن معلوم، از آنجاکه صورت مفهوم کلی است، نمی‌تواند معلوم متعین را برای ما بنمایاند.^{۱۵} از این رو مشخصه علم که همان انکشاف است، بی‌معنا می‌شود. وی در توصیف رخداد روحانی، در قالب حکایت می‌گوید: مدت‌ها این سؤال که حقیقت علم چیست، ذهن وی را به خود مشغول کرده بود تا اینکه در خلسه‌ای رؤیاگونه، ارسطو را می‌بیند و این سؤال را می‌پرسد، در جواب می‌شنود: به نفس خود رجوع کن.^{۱۶} بی‌شک این سفارش یعنی رجوع به خود و خودآگاهی و در نتیجه مبنا قراردادن آن برای طراحی فلسفه اشراقی، سهروردی را به سوی گذشتن از چارچوب محدود علم حصولی و سیر در قلمرو بیکران علم حضوری فرامی‌خواند. اگر علم همان صورت حاصله در ذهن باشد، در این صورت علم 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؛^{۱۷} بنابراین باید گفت تالی فاسد مذکور ناشی از توجیه علم از طریق صورت است و این نشان‌دهنده عجز علم حصولی است؛ از این رو سهروردی از علم حصولی با واسطه به علم حضوری بی‌واسطه گام گذاشته و با نوردانستن نفس، معلوم یعنی قوا و بدن، تحت پرتوافکنی نفس قرار گرفته و به اشراق حضوری نفس درمی‌آیند؛ پس علم را همان حضور معلوم، اعم از مادی و مجرد، نزد نفس نوری می‌داند و نهایتاً این حضور را به ظهور تفسیر و حقیقت علم را همان ظهور الاشیاء عند النور المجرد مطرح می‌کند.

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

۱۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۴۸۵.

۱۶. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۷۰.

۱۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۷۱-۷۰ و ۴۸۴-۵، جلد ۲، ۲۱۴.

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 بگوییم که نفس ذات نورانی دارد. به دنبال تحول در هویت نفس، بی‌شک هویت علم نیز تغییر پیدا می‌کند؛ بنابراین 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.^{۱۸} در نتیجه علم همان حضور و ظهور الاشیاء للنور المجرد یعنی نفس است. علم ناشی از حصول صور در عقل نیست، 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 است. منظور از اشراق، نورافشانی و پرتوافکنی نفس نوری بر ذات و سایر حقایق معلوم است. در واقع نفس، با فعالیت نفسانی خود که نوعی پرتوافکنی و توجه شهودی است، در موطن معلوم حاضر می‌شود 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 پرتوافکنی بر آنها است. به همین جهت در اضافه اشراقی، بر خلاف علم حصولی، مطابقت علم با معلوم خارجی شرط نیست.^{۱۹}

سهروردی علم را به بصر ارجاع می‌دهد؛ پس 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 می‌شود و اشیاء برای نفس ظاهر یعنی معلوم می‌گردند؛^{۲۰} به عبارت دیگر سهروردی معرفت به یک شیء را معادل تجربه کردن آن می‌داند. تجربه‌ای که در حکم شهود اولیه تعینات شیء است.^{۲۱} 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.

۱۸. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۹-۴۸۷.

۱۹. یزدان‌پناه، حکمت اشراق، ۲۷۹.

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

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

۲. ملاک علم

از زمان رودریک چیزلم، فیلسوف آمریکایی، در معرفت‌شناسی تمایزی که ریشه در آرای سکستوس امپریکوس دارد، برجسته می‌شود. تمایز بین چه می‌دانیم^{۲۳} و چگونه می‌دانیم^{۲۴} اولی مربوط به حدود شناخت^{۲۵} است و دومی مربوط به معیار شناخت^{۲۶}. 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 غیرمادی بودن است؛ بنابراین هر عالمی مجرد است و بالعکس. سهروردی در بخشی از دوران فلسفه‌ورزی خویش هم‌رأی 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؛ پس ابتدا نظر اولیه سهروردی و سپس نقد وی بر فلاسفه 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؛ بنابراین واجب‌الوجود، عقول و نفس انسان از آن‌رو که حقایق مجرد هستند، واجد علم و معرفت‌اند. اساساً علم، عالم و معلوم در فلسفه مشاء بر مدار تجرد است. سهروردی در ابتدای تفکر فلسفی خود نیز شرط تعقل را تجرد دانسته است. او معتقد است هر آنچه معقول واقع شود دارای ذات مجرد از ماده است و هر آنچه عاقل است، باز از این‌رو است که ذات مجرد دارد.^{۲۷} این نوع سخن‌گفتن 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، درحقیقت همچنان به عنوان یک فیلسوف مشایی اظهار نظر می‌کند.

22. What do we know?

23. How do we know?

24. Extent of our knowledge.

25. Criterion of knowing.

۲۶. رودریک چیزلم، نظریه شناخت، ترجمه مهدی دهباشی، چاپ اول (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸)، ۲۹۱-۳۲۲.

۲۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۴-۲۷ و جلد ۳، ۳۷-۴۱ و ۸۷.

۲-۲. نقد نظر مشایی

حد وسط استدلال فلاسفه مشاء در اثبات علم، تجرد است و قوام استدلال بر حد وسط است. 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 غیرمادی بودن، امری سلبی و ذهنی و اعتباری است. استدلال وی چنین است «اگر ملاک علم تجرد است، در این صورت هرگاه 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 خود باشد.»^{۲۸} حال آنکه اگر نور را به‌تئهایی لحاظ کنیم، نور لئفسه است و ذاتش برایش ظهور پیدا می‌کند. درحقیقت سهروردی معتقد است باید ملاک علم امری عینی باشد، چراکه علم خودش به عنوان امر عینی مستلزم انکشاف است؛ پس 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 درنتیجه خلط عین و ذهن است.

بررسی نقد اول

در نقد سهروردی می‌توان گفت خود وی دچار خلط عین و ذهن شده است. فرض طعم لئفسه و قیاس آن با تجرد مورد نظر فلاسفه مشاء، قیاس مع‌الفارق است. طعم لئفسه صرفاً یک امر ذهنی و تنها در فرض و تصور قابل تحقق است، حال آنکه مجرد نزد فلاسفه مشاء، یک امر عینی و خارجی است. تجرد امری 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 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

۲۸. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۵-۱۱۴.

مجرد است نه مفهوم و ماهیت مجرد که به عنوان یک ماهیت و مفهوم کلی صرفاً در ذهن تحقق دارند؛^{۲۹} 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 مبدأ تعین و عینیت‌بخش سایر موجودات نیز است.

نقد دوم: ناسازگاری درونی

در نقد دوم سهروردی معتقد است دیدگاه مشاء مستلزم تالی فاسد یعنی عالم‌شدن هیولی به ذات خویش است و به نوعی در نظام فلسفی مشاء ناسازگاری درونی مطرح می‌شود؛ چون فلاسفه مشاء از یک طرف 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 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، 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 این صورت هیولی یا همان ماده اولی که مجرد از ماده دیگر است - چون معنا ندارد که بگوییم 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 حالی که چنین امری باطل است؛ یعنی هیچ هیولایی به ذات خود علم ندارد.»^{۳۰} پس اگر ملاک علم تجرد باشد، هیولی نیز باید عالم به ذات خود باشد؛ اما تالی باطل پس مقدم نیز. پس 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 الفارق است که منجر به تقلیل تجرد عینی به یک مفهوم ذهنی می‌شود. همچنین مغالطه

۲۹. ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۹. (آخرین منبع در بخش منابع یعنی تعلیقه ملاصدرا بر حکمت الاشراق ذکر شده است)

۳۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۱۵.

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؟ پس باید گفت اساساً سهروردی در فهم مقصود فلاسفه مشاء دچار سوء فهم شده است.

۲-۳. طرح ملاک علم اشراقی

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که ملاک علم برای سهروردی چیست. این ملاک باید متناسب با نظام فلسفی سهروردی یعنی نظام نوری باشد؛ از این رو نزد سهروردی آنچه منشأ و مبدأ علم است، نور و ظهور است.^{۳۱} 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 است؛ پس علم نفس به ذاتش، حاصل ظهور ذات است و از آنجاکه ظهور عین نور است، باید گفت ملاک علم در سهروردی، نور و ظهور است؛ از این رو 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؛ پس اطلاق جوهریت برای نفس صرفاً در تحلیل عقلی رخ می‌دهد، نه اینکه هویت آن را تشکیل دهد؛ از این رو می‌توان گفت هر آنچه نور محض است، به ذات و غیر، علم دارد.

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 آنجاکه 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 نخست مانند فلاسفه مشاء علم را به دو دسته مزبور تقسیم می‌کرد، ولی در اثر تحول فکری در نفس شناسی، مطلق علم نفس را علم حضوری اشراقی می‌داند.

۳-۱. علم بی‌واسطه و علم باواسطه

می‌توان گفت دستگاه معرفتی فلاسفه مشاء متناسب با هستی‌شناسی آنها است، چراکه نزد آنان موجودات یا مجردند یا مادی. مجردات علمشان به ذاتشان بی‌واسطه / حضوری است؛ ولی علمشان به غیر یعنی مادیات، باواسطه / حصولی است؛ پس علم را به بی‌واسطه و باواسطه تقسیم

۳۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۸۷-۳۸۵ و جلد ۲، ۱۱۰.

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 جزو 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؛ پس در تقسیم‌بندی علم، ابتدا با تمسک به آرای مشائی، مانند آنها علم را به باواسطه و بی‌واسطه تقسیم می‌کند. او در کتاب مشارع و مطارحات چنین می‌گوید: «می‌توان تمام آنچه را ادراک می‌شود، بدین‌گونه تقسیم کرد 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.»^{۳۲}

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 می‌دانند، درحالی‌که در نظام فلسفی اشراقی سهروردی، رابطه نفس با صور خیالی از طریق اضافه اشراقی و با علم حضوری در فلسفه اشراقی اثبات می‌شود، چراکه صور خیالی نه در محلی به نام قوه خیال، بلکه در عالم مثال موجودند و قوه خیال صرفاً مظهر آنها است.^{۳۳} 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.^{۳۴} در نتیجه سهروردی در برهه‌ای از اندیشه فلسفی خویش مانند فلاسفه مشاء و چونان فیلسوف مشایی علم را به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌کند.

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

سهروردی با محور قراردادن نفس نورانی در نظام اشراقی خویش، تقسیم‌بندی دوگانه علم را کنار می‌گذارد. با نوردانستن نفس، حقیقت علم به بصر تغییر می‌یابد و درحقیقت علم را به بصر ارجاع می‌دهد. بدین ترتیب نظریه علم در پرتو نظریه ابصار بررسی و تحلیل می‌شود. وی با نقد دو دیدگاه

۳۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۴۸۷.

۳۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۲۱۱-۱۲.

۳۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۸۹.

مرسوم درباره ابصار یعنی دیدگاه خروج شعاع و نظریه انطباع صورت که به ترتیب برای افلاطونیان و ارسطو بیان بود، نظر خود را مطرح می‌کند.^{۳۵} سهروردی با نقد نظریه فلاسفه مشاء، علم حصولی را که علم به واسطه صورت است، رد می‌کند. وی معتقد است نظریه انطباع صورت، منجر به امر محال یعنی انطباع کبیر در صغیر می‌شود.^{۳۶} ضمن اینکه باید به صرف پیدایش صورت یک شیء در چشم، حتی اگر نفس اشتغال به امور دیگر داشت، ابصار حاصل می‌شد. حال آنکه خود قائلان معتقدند تا التفات نفس نباشد، رؤیت رخ نمی‌دهد.^{۳۷} 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 به واسطه صورت قابل توجیه نیست، بلکه می‌توان گفت با ابتنا بر هویت نوری نفس، تنها علم اشراقی حضوری یقین‌بخش است. در نتیجه سهروردی رویکرد وحدت‌انگارانه را بر نگاه کثرت‌انگارانه ترجیح می‌دهد و علم را منحصر در علم حضوری می‌داند و مشاهده جایگزین علم می‌شود.

۳-۳. طرح نظریه اشراقی: انحصار علم حضوری

به نظر سهروردی نفس نور محض است و دائماً در حال فیضان و پرتوافکنی است؛ در نتیجه نه تنها به ذات خود، بلکه به قوا، بدن و جهان خارج نیز پرتوافکنی می‌کند و بر اثر این پرتوافکنی، غیر برایش ظاهر می‌گردد؛ یعنی به علم حضوری اشراقی معلوم نفس واقع می‌شوند؛ چون قوای نفس که منطبق در بدن‌اند، فروع نور مدبرند.^{۳۸} سایه و ظل نفس‌اند و برای نفس ظهور دارند؛ در نتیجه نفس به آنها علم حضوری اشراقی دارد.^{۳۹} علم به بصر ارجاع می‌یابد، نه اینکه بصر به علم تحویل داده شود، آن طوری که فلاسفه مشاء می‌گفتند.^{۴۰} اینجا است که سهروردی میان نظریه معرفت و نظریه ابصار ارتباط وثیق برقرار می‌کند. اساساً در فلسفه سهروردی تمام علوم نفس از سنخ ابصار و رؤیت است، چراکه حاصل مشاهده حضوری اشراقی است و این همان رؤیت حقیقی است. اساساً کل علوم مجردات به تمام اشیاء، علم حضوری ناشی از مشاهده است؛^{۴۱} بنابراین بین نفس نورانی، اشراق، ظهور و نهایتاً 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

۳۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۰۱-۹۹، ۱۳۴ و ۱۵۰ و جلد ۱، ۴۸۶.

۳۶. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۰۱-۹۹، ۱۳۴ و ۱۵۰ و جلد ۱، ۴۸۶.

۳۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۴۸۵.

۳۸. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۲۰۵.

۳۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۲۱۷.

۴۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۲۱۷.

۴۱. محمود بن مسعود قطب‌الدین 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.

حضوری صحبت می‌کند. سهروردی از وادی کرانمند علم حصولی مفهومی، به وادی بیکران علم حضوری اشراقی گذر می‌کند؛ پس در معرفت اشراقی علم ارجاع به غیر نیست، بلکه خود ارجاعی است؛ یعنی علم و متعلق علم امر واحدی است و دوگانگی مطرح نیست. در عین حال در رخداد شهود، وجود یک امر واقعی مکشوف می‌شود؛ بنابراین متعلق علم شهودی، وجود شیء است، نه صورت یک شیء؛ علم کشف امر وجودی است.

۴. منابع معرفت

بحث از منابع و سرچشمه‌های معرفت یکی از مسائل پراهمیت معرفت‌شناسی معاصر است، چون ارزیابی معرفت‌شناختی 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؛ مثلاً اگر ادراک حسی را جزو منابع معرفت ندانیم، این دسته از ادراکات ما علی‌رغم اینکه باورهایی را تولید می‌کنند، در زمره معرفت‌های ما قرار نمی‌گیرند.^{۴۲} در معرفت‌شناسی معاصر ادراک حسی، عقل، حافظه،^{۴۳} درون‌نگری^{۴۴} و گواهی^{۴۵} 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 می‌کند.

۴-۱. 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.^{۴۶} سهروردی نیز به مانند حکمای مشاء برای انسان قائل به حواس ظاهری و باطنی است و آنها را از منابع کسب معرفت می‌داند. او حتی محسوسات را ظاهرترین امور می‌داند، چراکه به نظر وی تمام معارف ما از محسوسات گرفته شده است.^{۴۷} وی در بین محسوسات، ادراک بصری را اشرف از همه می‌داند^{۴۸} که البته این

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

43. Memory.

44. Introspection.

45. Testimony.

۴۶. ابن‌سینا، التعليقات، ۴۴۳.

۴۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۰۴.

۴۸. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۰۵.

امر ریشه در نظریه خاص وی درباره ابصار دارد؛ ولی آنچه 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.

۴-۲. نقد نظر مشایی

منابع معرفت در این برهه از تفکر سهروردی گسترده‌تر از منابع دوران مشایی است. وی با تقسیم حکمت به حکمت بحثی و حکمت ذوقی، منابعی 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 باشند.^{۴۹} این حکمت درحقیقت حاصل سوانح نوری است که مختص اهل اشراق است و حکمای مشاء و طرفداران حکمت بحثی از آن بهره‌ای ندارند.^{۵۰} سهروردی طرفداران صرف حکمت بحثی را بچاغانی می‌داند که صلاحیت رهبری جامعه را ندارند.^{۵۱} این خود از محدودیت و نقصان عقل و حس 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 نزد سهروردی دارد؛ بنابراین می‌توان گفت حکمت بحثی که عصاره عقل است، از کشف حقیقت و وصول به یقین عاجز است 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 برخوردارند. به طوری که عقل و ادراک حسی یقین خود را از مکاشفه و شهود دریافت می‌کنند.

۴-۳. منابع اشراقی

نفس نوری ارتباط اشراقی - شهودی با ذات خود، جهان مادی و عوالم مافوق نوری دارد. بر اثر این ارتباط حقایق دیگری برای وی روشن می‌شود. به همین سبب سهروردی در کنار عقل و حس، منابع دیگری برای نظام معرفتی خویش مطرح می‌کند، به نحوی که حکمت ذوقی حاصل این ارتباط است. 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 معرفت‌شناسی سهروردی نتیجه انقلاب در هویت نفس است.

۴۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۱؛ 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.

۵۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۳.

۵۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۳.

۴-۳-۱. 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.^{۵۲} او صریحاً ذکر می‌کند کتاب حکمت الاشراف حاصل تفکر و استدلال نیست، بلکه ناشی از امر دیگر است که شارحان آن را کشف و مشاهده انوار می‌دانند.^{۵۳} او حتی اهل تجربه را به مبتدی و متوسط و فاضل تقسیم کرده و معتقد است به ترتیب نور خاطر و ثابت و طامس را تجربه می‌کنند.^{۵۴} تجربه عرفانی و شهودی که به معرفت منجر می‌شود، در قلمرو خاصی به نام عالم مثال رخ می‌دهد. سالک در فرایند شهود، با عالمی به نام عالم اشباح معلقه ارتباط برقرار می‌کند و در نتیجه از آن عالم به عنوان منبع جدیدی در نظام معرفتی و حتی توجیه معرفت خویش بهره‌مند می‌شود که نهایتاً به معرفت اشرافی منجر می‌شود و زبان حکایت آن نه زبان عرفی، بلکه زبان نمادین است که در رساله‌های عرفانی به‌وضوح یافت می‌شود. می‌توان از این زبان به زبان اشرافی تعبیر کرد. زبان اشرافی نظام واژگانی خاص است که قابلیت بیان تجربه اشرافی را در خود دارد.^{۵۵} درحقیقت بین جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی سهروردی ارتباط دیالکتیکی برقرار است؛ بدین صورت که با تکیه بر شهود از عوالم دیگر خبر می‌دهد و بر 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. او در کنار منبع رمزی به نام عالم مثال جهت تحقق شهود، عقل را نیز به عنوان منبع معرفت جهت استدلالی ساختن یافته‌های شهودی خویش مطرح می‌کند. نهایتاً می‌توان گفت معرفت یقینی در گرو مشاهده مستقیم است و عقل نمی‌تواند یقین‌بخش باشد؛ به همین دلیل سهروردی به تقدم معرفت‌شناختی و منطقی شهود بر استدلال عقلی قائل می‌شود. در واقع شهود منبع هر نوع معرفتی از جمله معرفت عقلی است.

۴-۳-۲. گواهی^{۵۶}

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، به‌نوعی از شهود دیگران و به عبارت دقیق‌تر با روایت

۵۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۲۳۲.

۵۳. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۰؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراف، ۲۰؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراف، ۱۴.

۵۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۵۰۱.

۵۵. ضیائی، سهروردی، ۲۹۴.

گزارش افرادی از شهود، از برخی موجودات و عوالم خبر می‌دهد. درحقیقت 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،^{۵۷} گواهی از هرمس و افلاطون و حکمای ایران باستان در مشاهده ذوات ملکوتی که زرتشت از آنها تحت عنوان خَره خبر داده است،^{۵۸} گواهی از افلاطون درباره شهود عالم انوار قاهره که نور محض‌اند،^{۵۹} گواهی از اهل میانج در شهود عالم صیاصی معلقه،^{۶۰} گواهی از افلاطون و هرمس و... درباره چگونگی تحقق مرگ^{۶۱} و... از جمله گواهی‌هایی است که سهروردی با استناد به آنها از عوالم و موجوداتی خبر می‌دهد و درواقع این گواهی‌ها برای سهروردی هم منبع معرفت‌اند و هم معرفت وی را توجیه می‌کنند. سهروردی اعتماد به این گواهی‌ها را با فعل منجم مقایسه می‌کند و معتقد است وقتی به رصد جسمانی منجم اطمینان می‌شود، به طریق اولی رصد روحانی یعنی شهود حکما باید از اعتبار برخوردار باشد.^{۶۲} البته باید بین گواهی به عنوان مولد معرفت و گواهی به مثابه انتقال‌دهنده معرفت تمییز قائل شویم.^{۶۳} به نظر می‌رسد گواهی‌های مزبور برای سهروردی مولد معرفت بوده است؛ ولی برای دیگران این گواهی‌ها بیشتر منتقل‌کننده معرفت بودند.

۵. ارزیابی معرفت‌شناسی اشراقی

می‌توان گفت معرفت‌شناسی اشراقی کاستی اساسی فلسفه مشاء را که تفسیرگر صرف است، نمایان می‌سازد. گذر از تعبیر، تفسیر و توصیف به تغییر وجودی، فرارفتن 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 این صورت معرفت اشراقی، از آنجاکه هر نوع دوگانگی بین نفس و شیء خارجی را طرد می‌کند، کاملاً از دایره صدق و کذب خارج و در نتیجه خطاناپذیری لازمه این نوع معرفت‌شناسی می‌شود و اساساً صحبت از صدق و کذب در آن بی‌معنا است و با گزاره‌های ابطال‌ناپذیر مواجه می‌شویم. این نوع معرفت‌شناسی انعطاف‌پذیر و ابطال‌پذیر نیست و

۵۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۱، ۱۱۲.

۵۸. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۵۷.

۵۹. سهروردی، مجموعه مصنفات، ۱۶۲.

۶۰. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۲۳۱.

۶۱. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۲۵۵.

۶۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، جلد ۲، ۱۵۶.

۶۳. شمس، آشنایی با معرفت‌شناسی، ۲۱۵.

جزماندیشانه 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 اقناع عام ندارد و نهایتاً می‌توان گفت شهودباوران 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.

نتیجه‌گیری

سهروردی با تأمل و تحول در هویت نفس، درحقیقت نفس را از حقیقت منفعل به حقیقت فعال متحول می‌سازد. نفس به عنوان نور محض که دائماً در فیضان و پرتوافکنی است، با اشراقات خود موجد و موجب معرفت اشراقی است؛ پس معرفت اشراقی حاصل فعل نفس و اضافه اشراقی آن است. خودآگاهی اشراقی مبدأ نظام معرفتی دیگر می‌شود؛ به بیان دیگر معرفت اشراقی حاصل معرفت ذات و ارتباط با عوالم بالا یعنی عالم مثال و انوار است. این علم‌النفس مبنای یقین‌بخشی به سایر علوم و طردکننده 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؛ پس معرفت‌شناسی وی که بخشی از نظام فلسفی‌اش بود، دچار تحول می‌شود و ضمن رد دیدگاه فلاسفه مشاء در معرفت‌شناسی به ارائه نظریه مختار خود می‌پردازد و از علم رسمی بحثی به علم اشراقی ذوقی گذر می‌کند و معرفت‌شناسی اشراقی را بنیان می‌دهد. در فلسفه اشراقی سهروردی، شهود و اشراق دو اصل معرفت‌شناسانه هستند که در کنه فرایند شناخت یقینی قرار دارند. درحقیقت معرفت اشراقی حاصل ارتباط دیالکتیکی شهود و اشراق است؛ یعنی مشاهده مافوق و متقابلاً اشراق سوانح نوری و اشراق بر متعلق شناخت و شهود و مشاهده آن تماماً فعل نفس نوری‌اند که معرفت اشراقی را به ارمغان می‌آورد. یکسان‌انگاری معرفت و نور و همچنین معرفت و تجربه حاصل معرفت‌شناسی اشراقی است، چراکه معرفت به یک شیء معادل تجربه کردن آن است. به نظر می‌رسد خطاناپذیری، اقناع عام و جایگزین‌ساختن عنصر روان‌شناختی به جای ملاک منطقی از کاستی‌های این نوع نظام معرفتی است.

سیاهه منابع

الف - منابع 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 معرفت‌شناسی. 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 فرزاد، ۱۳۸۴.
- ضیائی، حسین. سهروردی: بنیانگذار مکتب اشراق. ترجمه یوسف شاقول و سیما نوربخش در ضمن تاریخ فلسفه اسلامی زیر نظر سیدحسین نصر و اولیور لیمن. چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله. حکمت اشراق. تحقیق و نگارش: دکتر مهدی علی‌پور. ج ۲. چاپ اول، قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات والتنبیها. ج ۲. چاپ اول، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات. مقدمه، تحقیق و تصحیح: سیدحسین موسویان. چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، ۱۳۹۱.
- ابن‌کمنه، عزالدوله سعد بن منصور. شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه. تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی. ج ۱. چاپ دوم، تهران: انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۹۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه: هانری کربن. ج ۱، ۲ و ۳. چاپ سوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. شرح حکمة الاشراق. تصحیح، تحقیق و مقدمه: حسین ضیائی تربتی. چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود. شرح حکمة الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۰.
- قوامی شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). تعلیقه علی شرح حکمه الاشراق. تصحیح و تحقیق: سیدمحمد موسوی. ج ۲. چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۱.

ب - منابع لاتین:

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