

تصویری نظام‌مند از معرفت‌شناسی سهروردی

مهدی عباس‌زاده*

چکیده

نوشتار حاضر در صدد ارائه تصویری نظام‌مند از معرفت‌شناسی سهروردی است. همانند دیگر فلاسفه اسلامی، معرفت‌شناسی دغدغه اولیه سهروردی نبوده است؛ اما به نظر می‌رسد در خلال متون و آثار او می‌توان نظامی معرفت‌شناختی را استنباط و استخراج کرد. بنابراین معرفت‌شناسی سهروردی، که به مدد عامل «اشراق» پایه‌ریزی شده است، طبق تعریف، «نظام‌مند» است یا دست‌کم این امکان را دارد که تبیین نظام‌مندی از آن ارائه شود؛ بدین معنا که مباحث معرفتی او دستگاه مستدل، قابل دفاع و دارای ارکان و اجزای منسجمی را تشکیل می‌دهند که تأمین‌کننده اهداف و کارکردهای مشخص است و در مواجهه با انبوه مسائل فکری، امکان دسته‌بندی و پاسخ‌گویی و ارائه راه حل را دارد. در این معرفت‌شناسی، ارکان معرفت، یعنی عالم، علم و معلوم دقیقاً مشخص و سنخیت آنها با یکدیگر تبیین شده است. نیز سهروردی به مسائل اصلی معرفت‌شناسی توجه داشته است؛ مسائلی مانند چیستی معرفت، امکان معرفت و حل مسئله شکاکیت و نسبیت، معیار معرفت، منابع و ابزارهای معرفت،

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

تاریخ تأیید: ۹۱/۸/۵

تاریخ دریافت: ۹۱/۶/۱۴

اقسام و مراتب معرفت، رابطه ذهن و عین و حلّ مشکله وجود ذهنی، مرزها و حدود معرفت، امکان بدهت و ملاک آن، یقین و حدّ نهایی آن، تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت، فرایند تکون معرفت و... در معرفت‌شناسی سهروردی همچنین می‌توان توجه به برخی از مسائل فرعی یا جدید یا احیاناً مرتبط با معرفت‌شناسی را یافت؛ مباحثی مانند صدق و توجیه، تعریف و شرایط آن، امکان علم انسان به اذهان دیگر، امکان علم انسان به خدا، دلالت و... نظام معرفت‌شناسی سهروردی از جهات مختلفی، مانند روش‌مندی، غایت‌مندی، شمول، انسجام، کاربردمندی و... مجموعاً مطلوب ارزیابی می‌شود، اگرچه این امر به معنای نقدناپذیری آن نیست.

واژگان کلیدی: نظام‌مند، معرفت، معرفت‌شناسی، علم حضوری، اشراق، نور، شهود، عقل، خیال، مثال، حس.

مقدمه

موضوع نوشتار حاضر، بررسی امکان نظام‌مندی یا دست‌کم ارائه تصویر و تبیینی نظام‌مند از معرفت‌شناسی شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) با توجه به آثار وی، به‌ویژه **حکمة الأشراق** است.

سهروردی مجموعه آرای معرفتی خود را به‌ویژه بر مبنای عامل اشراق پایه‌ریزی می‌کند. او به مدد «اشراق»، در برابر فلاسفه پیشین، مفاهیم و مقولات معرفتی «نوری» را به جای مفاهیم و مقولات معرفتی «ماهوی» مطرح کرده، احکام جدیدی را بر آنها مترتب می‌سازد و مجموعاً یک نظام نوآورانه معرفت‌شناختی را طرح‌ریزی می‌کند.

اگرچه معرفت‌شناسی، دغدغه اولیه فلاسفه اسلامی نبوده است، اما در خلال متون و آثار آنان می‌توان مباحث معرفتی عمیق و دقیقی را استنباط و استخراج کرد؛ تا آنجا که در مورد برخی از آنها، مانند سهروردی امکان استنباط و استخراج یک نظام معرفت‌شناختی نیز وجود دارد. فرضیه نوشتار حاضر این است که معرفت‌شناسی سهروردی «نظام‌مند» (Systematic) است و یا دست‌کم می‌تواند به‌نحوی نظام‌مند تبیین و ارائه شود.

معرفت‌شناسی سهروردی آن‌گاه از منظر معرفت‌شناختی نظام‌مند تلقی می‌شود که بتواند

ارکان علم یا معرفت در ذیل ساختار معرفت‌شناسی، یعنی فاعل معرفت یا عالم (نفس)، خود علم یا معرفت و متعلق معرفت یا معلوم و سنخیت آنها با یکدیگر را به مدد «اشراق» به نحو عالمانه و دقیق تبیین کند.

همچنین معرفت‌شناسی سهروردی باید بتواند به مسائل اصلی معرفت‌شناسی بپردازد؛ مسائلی مانند چیستی معرفت، امکان معرفت و حل مسئله شکاکیت و نسبیت، معیار معرفت، منابع و ابزارهای معرفت، اقسام و مراتب معرفت، رابطه ذهن و عین و حل مسئله وجود ذهنی، مرزها و حدود معرفت، امکان بدهات و ملاک آن، یقین و حد نهایی آن، تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت، فرایند تکون معرفت و

معرفت‌شناسی سهروردی به مسائل فرعی یا جدید یا احیاناً مرتبط با معرفت‌شناسی نیز توجه کرده، دست‌کم به نحو بالقوه امکان پاسخ‌گویی به برخی از آنها را دارد. مباحثی مانند صدق و توجیه، تعریف و شرایط آن، امکان علم انسان به اذهان دیگر، امکان علم انسان به خدا، دلالت و ... و می‌تواند موضع خود را در رویارویی با آنها مشخص کند.

طبق این تعاریف، مجموعه آرای معرفتی سهروردی برای اینکه نظام‌مند تلقی شود، باید بتواند به مدد عامل اشراق، مباحث پیش‌گفته را در دستگاهی با مختصات مزبور ارائه کند. نظام معرفت‌شناسی سهروردی با این ویژگی‌ها از جهات مختلف، مانند روش‌مندی، غایت‌مندی، شمول، انسجام، کاربردمندی و ... مجموعاً مطلوب ارزیابی می‌شود، اگرچه این امر به معنای نقدناپذیری آن نیست. به عبارت دیگر اگرچه مجموعه آرای معرفتی سهروردی می‌تواند یک نظام مطلوب را تشکیل دهد، اما محتوای آن قابل نقد و دارای نقاط قوت و ضعف است.

مناسب است در این مقدمه، برخی از مفاهیم اصلی نوشتار حاضر از منظر اصطلاح‌شناسی فلسفی تعریف شوند:

۱. نظام (فکری فلسفی): دستگاهی* است مستدل، قابل دفاع و دارای ارکان و اجزای

* عناصر رکنی یک دستگاه فکری فلسفی عبارت‌اند از: موضوع، مسائل، قلمرو، روش، غایات و کارکردها.

منسجم و تامین‌کننده اهداف و کارکردهای مشخص که در مواجهه با انبوه مسائل فکری، امکان دسته‌بندی و پاسخ‌گویی و ارائه راه حل را دارد.

۲. معرفت‌شناسی: بحث از ماهیت و عوارض ذاتی معرفت و مسائل مرتبط بدان است.

۳. معرفت‌شناسی اسلامی: مکتب معرفت‌شناختی مبتنی بر فلسفه اسلامی و دارای خصوصیت مبنانگرا، واقع‌مندانگرا، یقین‌گرا و مجموعاً عقل‌گراست* تبیین ارکان اصلی معرفت (علم، عالم و معلوم) و مباحثی مانند چیستی معرفت، امکان معرفت و حل مسئله شکاکیت و نسبیت، معیار معرفت، منابع و ابزارهای معرفت، اقسام و مراتب معرفت، رابطه ذهن و عین و حل مسئله وجود ذهنی، مرزها و حدود معرفت، امکان بداهت و ملاک آن، یقین و حل نهایی آن، تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت، فرایند تکون معرفت و... مهم‌ترین مسائل این علم را تشکیل می‌دهند. همچنین برخی مباحث گاه و حسب مورد در معرفت‌شناسی اسلامی به مثابه معارف همگن مورد توجه واقع می‌شوند؛ مباحثی مانند وجودشناسی معرفت،** مباحث مربوط به علم‌النفس*** و نیز برخی از مباحث منطقی****

* قید «مجموعاً» از این جهت در تعریف آورده شد که فلاسفه اسلامی جملگی عقل و کارکرد معرفتی آن را تأیید و تفکر خویش را بر مبنای آن پایه‌ریزی می‌کنند، لکن برخی مانند سهروردی گذشته از تأیید عقل، بر شهود قلبی تأکید بیشتری دارند و معرفت و یقین حاصل از آن را برترین سطح معرفت و یقین می‌دانند.

** وجودشناسی معرفت از مباحث فلسفی است که به بررسی نوع معرفت- وجودی یا ماهوی- و تعیین مقوله معرفت- جوهر یا عرض و نوع عرض- اتحاد یا عدم اتحاد فاعل و متعلق معرفت، تجرد معرفت و... می‌پردازد.

*** علم‌النفس از مباحث فلسفی است که به اثبات وجود نفس، قوای نفس و اتحاد یا عدم اتحاد آنها با نفس، تجرد نفس، بقای نفس، مسئله تناسخ و... می‌پردازد.

**** برخی از موضوعات منطق قدیم- و گاه حتی منطق جدید- مباحثی اصالتاً منطقی‌اند که با این حال در معرفت‌شناسی نیز تأثیر بسزایی دارند؛ مباحثی از قبیل الفاظ، دلالت، علم (حصولی)، تصور و تصدیق، کلی و جزئی، گزاره‌ها، صدق و کذب، تعریف (معرف)، حجت و اقسام آن (قیاس، تمثیل و استقرا) و... به نحوی که می‌توان با نظر به آنها از مباحثی کاملاً مرتبط با معرفت‌شناسی سخن به میان آورد. مراد از منطق در نوشتار حاضر صرفاً منطق صوری است.

(به سبب ارتباط تنگاتنگ با مباحث معرفتی).

۴. اشراق: روش و مکتبی است فکری معرفتی که افزون بر تأیید عقل و استدلال در کشف حقیقت، بر لزوم تصفیة باطن و دوری از شواغل مادی و حسی برای آمادگی دریافت‌های قلبی و کشف و شهود تأکید می‌ورزد و رسیدن به برترین سطح یقین را در نهایت متوقف بر شهود می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۱-۱۳ و ۱۳۷۵، ص ۳۱۷). اشراق بدین معنا را نخستین بار سهروردی مطرح کرده است.

۱. سهروردی و ارکان معرفت

بخش اصلی معرفت‌شناسی سهروردی، تبیین ارکان علم یا معرفت در ذیل ساختار معرفت‌شناسی است. او در آثار فلسفی خویش به تفصیل درباره فاعل معرفت، خود معرفت و متعلق معرفت به مثابه ارکان معرفت و نیز سنخیت آنها با یکدیگر بحث می‌کند.

۱-۱. فاعل معرفت یا عالم (نفس): مباحث نفس‌شناسی سهروردی، سیری دقیق از

رویکرد مشائی به رویکرد اشراقی را نشان می‌دهد.

سهروردی نفس در رویکرد مشائی را «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که شأن آن، این است که دارای احساس و حرکت باشد» معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰). او نفس ناطقه انسانی را امری غیرمادی می‌داند؛ لذا هویت نفس را با «تجرد» پیوند می‌زند. او در اثبات تجرد نفس، چند استدلال به سبک مشائیان را مطرح می‌کند (همان، ص ۱۵۵-۱۵۷) او همچنین گاه هویت نفس را «انیت» و «وجود صرف» معرفی می‌کند (همان، ص ۲۸۳)؛ اما نفس یا نور تدبیرکننده یا نور متصرف یا- به تعبیر سهروردی- «نور اسپهبد»^{*} در مرحله اشراقی تفکر او، دارای هویت نوری است؛ یعنی «نور محض مجرد» است.^۱

از جمله مقدمات بحث از هویت نفس در تفکر اشراقی سهروردی، تبیین هویت امری است که می‌تواند ذات خود را ادراک کند. او نشان می‌دهد که آنکه ذات خود را ادراک

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

می‌کند، نور مجرد است. وی با رد اندراج این ذات در سه مورد از اقسام نور، یعنی نور عارضی، جوهر غاسق و عرض - یا به تعبیر سهروردی - هیئت تاریک، نتیجه می‌گیرد که چنین ذاتی حتماً از سنخ نور محض مجرد است:

هر آنکه دارای ذاتی است که از آن غافل نیست، به این دلیل که ذات آن نزد آن آشکار است، غاسق [جوهر غاسق] نمی‌باشد؛ نیز یک هیئت تاریک در غیر [از خودش] نیست؛ چه هیئت نوری [یا نور عارضی] هم [با اینکه برتر از هیئت تاریک است] نور لذاته نمی‌باشد، چه رسد به [هیئت] تاریک. بنابراین آن [ذات]، نور محض مجرد است که بدان اشاره [حسی] نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵د، ص ۱۱۰-۱۱۱).

از این عبارت نتیجه می‌شود که نفس انسان به مثابه امری که ذات خود را ادراک می‌کند، نور محض مجرد است: «تو در نفس خود، نور مجرد هستی» (همان، ص ۱۱۹). سهروردی در اینجا تأکید می‌کند که نفس را نمی‌توان به مثابه جوهر، شیئیت، انیّت و حقیقت، ماهیت و حتی «عدم غیبت» تعریف کرد (همان، ص ۱۱۲-۱۱۴). نفس فقط نور محض مجرد است. نباید تصور کرد که نفس، چیزی است که دارای نور است، بلکه نفس در واقع خود نور است. نفس، لئفسه و بنفسه آشکار است و هیچ خصوصیت دیگری با آن همراه نیست تا اینکه آشکارگی حالت یا عرضی برایش باشد، بلکه خود آشکار است. نفس، نور لئفسه و نور محض است. بدین سان نفس، لذاته آشکار و لذاته مُدرک است (همان، ص ۱۱۳).

گاه سهروردی نور محض مجرد را «نور فی نفسه لئفسه» و نور عارضی را «نور فی نفسه لغيره» معرفی می‌کند. توضیح اینکه هر نوری اگر به ذاتش توجه شود و از نسبتش با غیرذاتش قطع نظر شود، فی نفسه است؛ لکن نور محض مجرد گذشته از اینکه فی نفسه است، وجودش نیز برای خودش است، یعنی لئفسه است، چه بی‌نیاز از محل است؛ در حالی که نور عارضی اگرچه فی نفسه است، اما وجودش لغيره است؛ چه وجود عرضی یا هیئت برای محلش است. از سوی دیگر حیات عبارت است از آشکاربودن لئفسه و حیّ

موجودی است که دراک و فعال است. نور آشکار دارای فعل است و لذا فیاض بالذات است (همان، ص ۱۱۷). بنابراین نفس هم که نور محض مجرد است، دارای حیات و ادراک و فعل و لذا دارای فیض بالذات است.

نفس دارای قوایی است که عبارت‌اند از: قوای حیاتی، قوای محرکه و قوای مُدرکه. سهروردی وجود و کارکرد این قوا را با توسل به مبنای اشراقی خود بر اساس نور، به گونه‌ای نوآورانه تبیین می‌کند (همان، ص ۲۰۴-۲۰۵). قوای نفس در تفکر سهروردی با خود نفس و نیز با بدن (یا کالبد) رابطه‌ای اشراقی دارند: «این قوا فروع نور اسپهبدند در کالبدش و کالبد، صنم است برای نور اسپهبد. پس این قوا از او [نفس] حاصل می‌آیند به واسطه اعتبارات [موجود] در او و مشارکت احوال ماده‌ها [به تعبیر سهروردی، برزخ‌ها]» (همان، ص ۲۰۵-۲۰۶). در تفکر سهروردی اساساً ادراک از آن نفس است و قوای نفس با خود نفس متحدند و صرفاً به این اعتبار است که می‌توان آنها را در امر ادراک مؤثر دانست: همان‌گونه که همه حواس [ظاهری] به یک حس واحد که همانا حس مشترک است بازمی‌گردند، همه آنها [قوای نفس] در نور تدبیرکننده به یک قوه واحد که همانا ذات نوری نفس است، بازمی‌گردند؛ ذاتی که فیاض لذاته است و اگرچه در ابصار، رویارویی [شیء] با چشم شرط است، لکن آنچه در ابصار، بیننده است، نور اسپهبد است (همان، ص ۲۱۳).

۱-۲. **معرفت یا علم:** در تفکر سهروردی تبیین معرفت یا علم- از منظر وجودشناختی-

نیز همانند تبیین فاعل معرفت یا عالم (نفس)، با سیری از رویکرد مشائی به رویکرد اشراقی مواجه است.

سهروردی در رویکرد مشائی، با اعتقاد به نظریه «وجود ذهنی»، علم را از مقوله «کیف» می‌داند، لکن توجه می‌دهد که کیف بر دو قسم است: کیفی که به کم اختصاص دارد و کیفی که نه به کم اختصاص دارد و نه بر آن عارض می‌شود. کیفی که به کم اختصاص ندارد، خود بر دو قسم است: استعداد و کمال. کمال هم خود بر دو قسم است: کمالی که به امر دارای نفس اختصاص دارد و کمالی که به امر دارای نفس اختصاص ندارد. کمالی که

به امر دارای نفس اختصاص دارد، خود بر دو قسم است: آنچه زود از میان می‌رود و آنچه دیر از میان می‌رود. قسم نخست حال است و قسم دوم ملکه. علم هم می‌تواند «حال» باشد و هم «ملکه». علم آن‌گاه حال است که صرفاً حصول صورت چیزها در نفس یا ذهن به نحو بالفعل باشد؛ اما آن‌گاه ملکه است که نفس یا ذهن قادر باشد هرگاه که بخواهد بدون نیاز به فکر آن را احضار کند (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۵۱). غایت و غرض عالم از دستیابی به علم، همانا ملکه علم است، نه حال علم. ملکه از آن جهت که ملکه است، در امور مجهول و مطلوب، شریف‌تر از حال از آن جهت که حال است، می‌باشد (همان، ص ۲۵۲).

علم طبق دیدگاه سهروردی در رویکرد اشراقی، همانند عالم (نفس) از سنخ نور است. او بیان می‌دارد که حکمت اشراق حاصل ذوق است و هر جویای علم و مجتهدی دارای ذوق ناقص یا کاملی است و لذا به اندازه ذوق و توان خویش از «نور الهی» بهره‌ای اندک یا بسیار دارد (سهروردی، ۱۳۷۵ د، ص ۹). با دقت در این عبارت، آشکار می‌شود که علم یا معرفت در تفکر سهروردی از سنخ نور است و این مطلب خصوصیت اشراقی نظام معرفت‌شناسی وی را باز می‌نماید. البته - چنان‌که خود او توضیح می‌دهد - مراد از چنین علمی، علم حصولی که با وساطت صورت عقلی است، نمی‌باشد: «این بروق و انوار، نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی و از عالم قدس، نورها آید مجرد از مادّت و روان پاکان از آن روشنایی نصیب یابند» (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۸۱).

سهروردی در رویکرد اشراقی، نظریه وجود ذهنی را کنار می‌گذارد: علم معادل با معرفت شهودی و یکسره حاصل اشراق است. معرفت شهودی یا به اختصار شهود در تفکر سهروردی منحصر در «علم حضوری» است:

ادراک نیست، مگر التفات نفس آن‌گاه که چیزی را با مشاهده [شهود] می‌بیند و مشاهده نیز مشاهده صورت کلی نیست، بلکه مشاهده یک صورت جزئی است. پس گزیری نیست از اینکه نفس دارای علم اشراقی حضوری است، علمی که به واسطه صورت نیست» (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ص ۴۸۵).

علم در تفکر اشراقی سهروردی، غیر از وجود ذهنی است؛ چه علم در همه مراتب آن

به باور او یکسره شهودی و حضوری است: علم ابتدا به ذات انسان یا نفس و قوا و حالات و شتون آن تعلق می‌گیرد که یکسره از سنخ «حضور» است و سپس به اشیا و امور دیگر - اعم از محسوسات و صور مثالی یا خیالی - تعلق می‌گیرد که از طریق «رفع حجاب» و برقراری «اضافه اشراقی»^۲ است. نفس در نهایت می‌تواند به مجردات برین نیز علم پیدا کند و چنین علمی منوط به رفع حجاب‌ها و شواغل مادی و جسمانی و حسی است (سهروردی، ۱۳۷۵، صص ۱۱۳، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۳۵-۱۳۴، ۱۵۶، ۲۱۲-۲۱۱ و ۲۱۵). باید توجه داشت علم حضوری نفس به خودش عین ذاتش است، اما علم حضوری نفس به اشیا و امور دیگر زاید بر ذاتش:

نفس آشکار لئفسه و بنفسه است و هیچ خصوصیتی همراه او نیست تا اینکه آشکارگی یک حال برای او باشد، بلکه او خود آشکار است و نه چیز دیگری؛ پس او نور لئفسه است، پس نور محض است؛ اما مدرک بودن تو برای چیزهای دیگر [غیر از نفس تو] پیرو ذات توست و استعداد مدرک بودن عرضی ذات توست (همان، ص ۱۱۳).

۳-۱. متعلق معرفت یا معلوم: سهروردی در رویکرد مشائی، معلوم حقیقی را ذات انسان یا خود نفس و قوا و بدن و نیز صورت ذهنی حاصل شده از اشیا نزد عقل یا ذهن می‌داند. او بحثی را درباره «وجود ذهنی» و «وجود عینی» - که از منظر معرفت‌شناختی می‌توان از این دو به ترتیب به معلوم بالذات و معلوم بالعرض تعبیر کرد - مطرح می‌کند: شیء گاه دارای وجود عینی است و مراد از آن، وجودی است که شیء به نحو فی‌نفسه دارد؛ لکن مراد از آن، آنچه در چشم مشاهده می‌شود، نیست؛ نیز شیء گاه دارای وجود ذهنی است و مراد از آن، وجودی که برحسب صورت ادراکی است، خواه در مدرکات جزئی، مانند حس مشترک و وهم باشد و خواه در تعقل. همه صور ادراکات در عقل یا ذهن جمع می‌شوند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۱). در این فرایند، ذات و قوا و بدن را باید معلوم حضوری نفس دانست و اشیای خارجی را معلوم حصولی نفس. اشیای خارجی نمی‌توانند معلوم حضوری نفس باشند؛ چه همواره با وساطت صورت ذهنی به علم انسان درمی‌آیند، اما صورت ذهنی شیء خارجی که از راه حواس یا جز آن اکنون در ذهن یا

نفس حاضر شده است، معلوم حضوری انسان است؛ چه بدون وساطت صورت ذهنی دیگری است، وگرنه کار به تسلسل در معرفت می‌انجامد و در این صورت هیچ معرفتی برای انسان حاصل نخواهد شد. معلوم حقیقی یا آنچه واقعاً ادراک می‌شود، همانا خودِ صورتِ ذهنی «حاضر» نزد نفس است (معلوم بالذات)، نه آنچه بیرون از تصور یا ذهن است؛ یعنی شیء خارجی و عینی (معلوم بالعرض). شیء خارجی صرفاً به «قصد دوم» به مثابه معلوم یا متعلق ادراک لحاظ می‌شود و معلوم حقیقی نیست (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۰-۲۴۱). بنابراین معلوم حقیقی همواره معلوم حضوری است.

سهروردی در همین رویکرد مشائی، با یک مرحله پیشرفت، چیزهای خارجی و عینی یا همان جزئیات ملموس و محسوس را هم از سنخ معلوم حضوری معرفی می‌کند و معلوم حصولی را صرفاً منحصر در دو مورد می‌سازد: یکی، کلیات و دیگری، جزئیاتی که ذات آنها از انسان غایب‌اند، مانند آسمان‌ها و ستارگان:

ما صرفاً در ادراک برخی از چیزها مانند آسمان و ستارگان به [وجود] صورت احتجاج کردیم؛ چه ذوات آنها از ما غایب‌اند. پس صورت‌های آنها را به حضور می‌طلبیم و اگر صورت‌های آنها [نزد ما] حاضر بودند- همانند حضور اموری که پیش‌تر بدان‌ها اشارت رفت- بر وجود صورت احتجاج نمی‌کردیم. پس همه آن چیزهایی که نفس آنها را ادراک می‌کند، ضروری است که بر دو قسم باشند: ۱. کلیات که [ادراک آنها] به واسطه حضور صورت [آنها] به دلیل انطباق کلیات در ذات نفس است؛ ۲. جزئیات که [ادراک آنها] یا به واسطه حضور ذوات آنها [نزد نفس] و اشراق نفس [بر آنها] است و یا به واسطه حصول صورت آنها در چیزی که برای نفس حاضر است، اشراق نفس بر آنها واقع می‌شود. پس نفس، جزئیات را یا به واسطه حضور آنها برای نفس و یا به واسطه حضور آنها در چیزی که برای نفس حاضر است، مانند صورت‌های خیالی، ادراک می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ص ۴۸۷).

سهروردی از بحث متعلق معرفت یا معلوم، استفاده‌ای اشراقی نیز می‌کند: گفته شده است که ادراکات حسی، تابع اشیای خارجی‌اند و لذا اشیای خارجی بر ادراکات حسی

تقدم دارند. به باور سهروردی این تقدم نباید همانند تقدم مبادی عقلی بر اشیا فهمیده شود و این‌گونه تصور شود که اگر شیء خارجی نباشد، حس نیز صورت مطابق آن را ادراک نخواهد کرد. شایسته است این تقدم را به نحوی بفهمیم که آن اشیائی که عده‌ای از افراد با حس مشترک و پیش از گون- یعنی وجود خارجی- مشاهده کرده‌اند و سپس این مشاهدات را که یا توسط مشاهده‌کننده حسی یا به شیوه‌ای دیگر حاصل شده‌اند، نقض نکند. وی البته این بحث را بیرون از روش مشائی می‌داند؛ چه در واقع بر مبانی اشراقی استوار است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲).

معلوم در تفکر اشراقی سهروردی یکسره نور و غیر از صورت ذهنی است؛ چه علم در همه مراتب آن به باور او یکسره اشراقی و شهودی و حضوری است. بنابراین معلوم حضوری عبارت است از ذات انسان یا نفس و قوا و حالات و شئون آن که ادراک آنها یکسره از سنخ حضور است؛ نیز اشیا و امور دیگر- اعم از محسوسات و صور مثالی یا خیالی- که ادراک آنها از طریق رفع حجاب و اضافه اشراقی نفس است و در نهایت مجردات برین که صرفاً از طریق رفع حجاب‌های مادی و حسی نفس است (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳).

باید توجه داشت که در معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی معلوم بالذات و معلوم بالعرض معنا ندارد؛ چه امور و اشیای غیر از نفس (محسوس و مثالی یا خیالی) از طریق رفع حجاب و اضافه اشراقی به ادراک نفس در می‌آیند و نفس آنها را به نحو شهودی و حضوری ادراک می‌کند و علم نفس به مجردات برین نیز به واسطه رفع حجاب‌های مادی و به نحو حضوری است و مجموعاً همین‌ها ایند که معلوم را تشکیل می‌دهند و لذا فرایند چنین ادراکی یکسره بر نور استوار است (همان، ص ۱۱۵-۱۱۶، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۵۶، ۲۱۱-۲۱۲ و ص ۲۱۵). معلوم بدین‌سان امری نورانی است و این مطلب، لازمه معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی می‌باشد.

۴-۱. سنخیت ارکان معرفت با یکدیگر: سهروردی در رویکرد مشائی، ارکان معرفت (عالم و علم و معلوم بالذات) را مجرد و لذا هم‌سنخ می‌داند، لکن توجه می‌دهد که این

سنخیت، به معنای «اتحاد» عالم و علم و معلوم نیست و این مدعا را با طرح دلایلی رد می‌کند. مراد او از اتحاد، صیروت و اتحاد جرمی است، وگرنه اتحاد عقلی را می‌پذیرد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۷-۲۳۸ و ۱۳۷۵ الف، ص ۴۷۴-۴۷۵).

ادراک در تفکر اشراقی سهروردی اولاً و بالذات ویژگی نور و آشکارگی است. ماده، تاریکی محض و لذا فاقد ادراک است. مجردات، اما، اعم از نورالانوار، عقول و نفوس مفارق یکسره نور، حضور و ادراک‌اند. امر مجرد هم مدرک است، هم ادراک و هم مدرک و این هر سه نورند یا نورانی. مدرک و ادراک از سنخ نورند و مدرک نیز امری است نورانی. در نفس انسانی، مدرک و ادراک در نهایت یک حقیقت‌اند با سه حیث مختلف. نفس بدین‌سان خود را با شهود مستقیم هم مدرک، هم ادراک و هم مدرک می‌یابد. نفس انسانی هم خود آشکار است و هم سبب آشکارگی دیگر چیزها می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۲-۱۱۴).

ملاحظه شد که عالم و علم و معلوم در تفکر اشراقی سهروردی در گوهر خودشان متحدند و تغایر آنها صرفاً از جهات و جنبه‌های مختلف است. او گذشته از این، ضمن تأیید فرایند انتزاع و تشکیل مفاهیم عام یا کلی برای نفس در فرایند ادراک کلیات، بر سنخیت و تناسب عالم (نفس) و علم (معرفت) و معلوم (مفاهیم کلی و معقول) و نورانیت آنها تصریح می‌کند:

نور اسپهبد صورت‌های برزخی [مادی] را مشاهده می‌کند، سپس آنها را تعقل می‌کند و [سرانجام] آنها را صورت‌های عام [کلی] نورانی می‌سازد؛ صورت‌هایی که شایسته جوهر نفس است؛ همانند فردی که زید و عمر را مشاهده کرده است و از آن دو انسانیت را اخذ کرده است و این صورت عام است که بر آن دو و بر غیر آن دو حمل می‌شود (همان، ص ۲۰۴-۲۰۵).

بدین‌سان هم نفس و هم علم و هم معقولات از جنس نورند. علت نورانیت صورت‌های عام در این است که نفس انسان در فرایند تجرد، این صورت‌ها را از ماده‌های تاریک آنها جدا و مجرد می‌کند و آنها را به صورت‌های عقلی محض و عام و لذا نورانی تبدیل می‌کند؛ دقیقاً همانند خود نفس که نورانی است. بدین‌سان عالم و علم و معلوم

شایسته و متناسب با یکدیگر می‌شوند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۴۹۲).

۲. سهروردی و مسائل اصلی معرفت‌شناسی

بخش دیگر معرفت‌شناسی سهروردی تبیین مسائل اصلی معرفت‌شناسی است. او در آثار فلسفی خویش درباره چستی معرفت، امکان معرفت و حل مسئله شکاکیت و نسبیت، معیار معرفت، منابع و ابزارهای معرفت، اقسام و مراتب معرفت، رابطه ذهن و عین و حل مسئله وجود ذهنی، مرزها و حدود معرفت، امکان بدهت و ملاک آن، یقین و حد نهایی آن، تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت، فرایند تکون معرفت و... بحث کرده است، اگرچه به برخی از آنها مفصل‌تر پرداخته است.

۱-۲. چستی معرفت: چستی معرفت یا علم از منظر وجودشناختی در بخش پیشین مطرح شد. بنابراین در این بخش، دیدگاه سهروردی درباره چستی معرفت از منظر معرفت‌شناختی ارائه می‌شود.

سهروردی در رویکرد مشائی، معرفت- اعم از حضوری و حصولی- را به «حضور» چیزی برای ذات مجرد از ماده یا «عدم غیبت» چیزی از ذات مجرد از ماده تعریف می‌کند. به باور او این تعریف کامل‌تر از تعاریف دیگر است؛ چه هم شامل علم نفس به ذاتش می‌شود و هم شامل علم نفس به غیر. توضیح اینکه نفس می‌تواند ذات خود و بدن و قوای ادراکی و تحریکی بدن را عیناً نزد خود حاضر کند، لکن آن‌گاه که نتواند عین یک چیز را نزد خود حاضر کند، صورت آن را نزد خود حاضر می‌کند؛ مانند چیزهای خارجی و عینی (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۰-۲۴۱). بنابراین سهروردی معرفت حصولی را نیز به معرفت حضوری باز می‌گرداند.

سهروردی در رویکرد مشائی، تعریف دیگری نیز از معرفت ارائه می‌دهد: معرفت عبارت است از «التفات» نفس به چیزها، اعم از ذات خودش و غیرذاتش. التفات به‌ویژه درباره ادراک چیزهای خارجی و عینی قابل توجه است:

صورت [چیزها] گاه در ابزار چشم حاصل می‌شوند، اما انسان- آن‌گاه که در فکر فرورفته یا احساس دیگری بر وی وارد شده است- نسبت به آن آگاهی ندارد. پس گزیری نیست مگر التفات نفس به آن صورت. پس ادراک نیست

مگر التفات نفس آن‌گاه که چیزی را با مشاهده می‌بیند (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ص ۴۸۵).

سهروردی در گام بعد می‌کوشد دیدگاهش دربارهٔ معرفت را به رویکرد اشراقی نزدیک سازد. او تصریح می‌کند که اگر انسان همان‌گونه که بر بدنش چیرگی دارد، بر غیربدنش - یعنی بر چیزهای خارجی و عینی هم - چیرگی می‌داشت، آن چیزها را همانند ذاتش و بدنش و قوایش و صورت‌های حاصل در قوایش (صورت‌های ذهنی و خیالی) بدون نیاز به صورت ذهنی و یکسره به نحو حضوری ادراک می‌کرد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۱).

معرفت اعم از ادراک ذات و ادراک غیرذات در رویکرد اشراقی سهروردی یکسره حاصل اشراق و لذا از سنخ حضور است؛ معرفت حصولی در تفکر اشراقی او هیچ جایگاهی ندارد. معرفت صرفاً عبارت است از آشکارگی و نور، و نه تجرد از ماده: «ادراک چیزی همانا عبارت است از آشکاربودن آن برای خودش، نه تجرد آن از ماده آن‌گونه که مذهب مشائیان است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴). او در برابر مشائیان استدلال می‌کند که اولاً اگر مثلاً مزه را مجرد از ماده یا برزخ فرض کنیم، صرفاً مزهٔ لئفسه خواهد بود، نه چیزی دیگر؛ اما نور دارای یک ویژگی منحصر به فرد است و آن اینکه هرگاه مجرد از ماده یا برزخ فرض شود، اگرچه نور لئفسه خواهد بود، لکن لازم می‌آید که آشکار لئفسه نیز باشد و این - یعنی خودآشکارگی - همانا ادراک است (همان، ص ۱۱۴-۱۱۵) و ثانیاً اگر برای آگاه‌بودن چیزی نسبت به خودش، تجردش از ماده و هیولی بسنده بود، خود هیولایی که مشائیان آن را اثبات کرده‌اند، از خودش آگاهی می‌داشت؛ زیرا خود هیولا عرض یا هیئتی برای غیرخودش نیست، بلکه ماهیتش برای خودش است، یعنی جوهر است. همچنین می‌دانیم که خود هیولا مجرد از هیولایی دیگر است و لذا باید به خودش آگاهی داشته باشد، اما در واقع چنین نیست؛ یعنی هیولی از خودش آگاه نیست (همان، ص ۱۱۵).

۲-۲. امکان معرفت، حل مسئله شکاکیت و نسبیت: مجموعهٔ مباحث معرفتی

سهروردی - به شرحی که گذشت و خواهد آمد - نشان‌دهندهٔ این واقعیت است که وی معرفت و حتی یقین را قطعاً ممکن می‌داند و شکاکیت و نسبیت را رد می‌کند؛ لکن در

خلال آثار وی می‌تواند ادله و شواهدی نیز برای این مدعا یافت؛ چنان‌که گاه می‌کوشد امکان معرفت را از طریق طرح و نقد برخی از ادله معارض - به شرح زیر - اثبات کند:

الف) آن‌گاه که مطلوب به دست آمد، از کجا می‌دانیم که آن، همان مطلوبی است که به دنبال آن بوده‌ایم و لذا یا مطلوب را از پیش دانسته‌ایم یا هنوز هم نسبت به آن نادانی باقی مانده‌ایم. پاسخ سهروردی چنین است: مجهول اگر یکسره مجهول باشد یا یکسره معلوم باشد، هیچ‌گاه مطلوب واقع نمی‌شود. پس مجهول از جهتی معلوم است و از جهتی مجهول و لذا آنچه را نمی‌دانیم، بالجمله می‌دانیم که به آنچه پیش‌تر دانسته‌ایم، تخصیص دارد؛ پس هرگاه این مجهول به دست آید، به واسطه آن تخصیص می‌توانیم آن را بدانیم یا شناسایی کنیم که همان است که در پی آن بوده‌ایم (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۴). بنابراین، این مطلب تنها در گزاره‌ها و تصدیقات پدید می‌آید؛ چه اگر ما در این گفته که «آیا عالم ممکن است؟» خواهان تصدیق باشیم، چیزی جز حکمی فقط خاص این تصورات - یعنی عالم، ممکن و امکان عالم - را طلب نمی‌کنیم (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۵۴).

ب) اساساً هیچ حقی وجود ندارد، یعنی حق به کلی قابل انکار است. پاسخ سهروردی این است که آیا خود این انکار شما حق است یا باطل؟ یا اینکه شک دارید که حق است یا باطل؟ اگر پاسخ آنها این باشد که انکار ما حق است، پس به حق بودن چیزی معترف‌اند و اگر انکارشان را باطل دانستند، باز هم به حق بودن چیزی قائل‌اند؛ یعنی به حق بودن علمشان به بطلان انکارشان؛ ضمن اینکه دست‌کم حق بودن برخی چیزها را پذیرفته‌اند، یعنی حق بودن چیزهایی که حق نیستند. اما اگر شک داشتند که انکارشان حق است یا باطل، می‌توان از آنها پرسید که آیا می‌دانید که شک دارید، یا آیا می‌دانید که انکار می‌کنید، یا آیا اساساً از این گفته‌ها چیزی می‌فهمید و یا آیا خودتان موجودید یا نه؟ اگر پاسخ آنها مثبت باشد، به حق بودن چیزی قائل‌اند؛ اما اگر پاسخ آنها منفی باشد، استدلال و احتجاج با آنها ساقط می‌شود و امیدی به ارشاد آنها نیست. چاره کار این است که آنها را در آتش بیفکنی؛ زیرا آتش و ناآتش برای آنها یکی است یا آنها را بزنی؛ زیرا درد و نادردها برای آنها یکی است (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ص ۲۱۲).

۲-۳. معیار معرفت: سه‌روردی در رویکرد مشائی به گونه‌ای نوآورانه، کلیت، ایجاب و

ضرورت را سه معیار معرفت گزاره‌ای* معرفی می‌کند:

الف) گزاره‌ها یا باید کلیه باشند و یا- در صورت جزئی بودن- به کلیه بازگردند. گزاره جزئی- اعم از اینکه حملی باشد یا شرطی- هیچ کاربردی در علم حقیقی یا برهانی ندارد؛ چه ما در علم، مطلوب یا مجهولی نداریم که به دنبال احکام بعضی از افراد آن باشیم و ندانیم این «بعضی» دقیقاً چه کسانی یا چه چیزهایی اند. گزاره شخصیه نیز که موضوع آن، یک شخص خاص است، طبعاً در علوم محل توجه نیستند. بنابراین تنها گزاره‌های کلیه باقی می‌ماند (سه‌روردی، ۱۳۷۵، ص ۲۴-۲۵).

ب) گزاره‌ها باید موجه باشند و یا- در صورت سلبی بودن- به موجه بازگردند. معرفت باید امری ایجابی باشد، یا اگر سلبی است، به ایجابی بازگردد و گرنه معرفت نخواهد بود. می‌توان سلب را در گزاره کلیه- و دیگر گزاره‌های محصوره یا جزئی جزء محمول یا جزء موضوع قرار داد تا فقط گزاره موجه باقی بماند و سالبه به موجه بازگردد (همان، صص ۳۰ و ۳۴-۳۵).

ج) گزاره‌ها باید ضروری باشند و یا- در صورت ممکن و ممتنع بودن- به ضروریه بازگردند: از آنجا که امکان گزاره‌های ممکن، امتناع گزاره‌های ممتنع و وجوب گزاره‌های واجب، ضروری است، می‌توان و شایسته است که وجوب و امکان و امتناع، جزو محمول قرار گیرند تا همه گزاره‌ها به گزاره‌های ضروری بازگردند، این «ضرورت بتاته» است. ما هرگاه در علوم، امکان چیزی یا امتناع چیزی را طلب می‌کنیم، این، جزء مطلوب ماست، نه همه مطلوب ما. امکان ندارد حکمی جزمی و بتئی (قطعی) درباره چیزی صادر کنیم مگر به

* در معرفت‌شناسی معاصر غربی، معرفت گزاره‌ای (propositional knowledge) یا دانستن «اینکه» (knowing that)، با جمله «من می‌دانم که ...» آغاز می‌شود و متعلق آن یک یا چند گزاره است. دانستن به این اطلاق، به معنای اطلاع از امر محقق است و صرفاً آن‌گاه پدید می‌آید که گزاره‌ای قابل صدق یا کذب- برای خود فرد و برای دیگران- در میان باشد. معرفت به مثابه موضوع معرفت‌شناسی، به باور معرفت‌شناسان غربی، صرفاً بر معرفت گزاره‌ای اطلاق می‌شود.

واسطهٔ اینکه می‌دانیم آن چیز ضرورتاً چنین است (همان، ص ۲۹-۳۰).

شاید بتوان برای این سه معیار، جهات یا دست‌کم تمایلاتی اشراقی نیز در نظر گرفت: گزاره‌ها باید کلی باشند؛ چون گذشته از اینکه برهان گزاره‌های کلی را طلب می‌کند، کلی، اصل است و جزئی، فرع و معرفت اشراقی نیز باید کلی باشد. گزاره‌ها باید موجه باشند؛ چون ایجاب، اصل است و سلب، فرع و ایجاب، قطعیت است و سلب ظن و معرفت اشراقی نیز اصل معرفت است و در پی قطعیت است. گزاره‌ها باید ضروری باشند؛ چون گزاره‌های ضروری‌اند که در علوم به کار گرفته می‌شوند؛ اما امکان، سلب ضرورت است و معرفت اشراقی نیز باید ضروری باشد و نه ممکن (محمدعلی محمد، ۱۹۹۹، ص ۱۵-۱۶).

اما معیار معرفت در تفکر اشراقی سهروردی صرفاً عبارت است: «حضور و شهود مستقیم به واسطهٔ اشراق». چیزی معرفت تلقی می‌شود که با مشاهدهٔ مستقیم و بدون صورت ذهنی، یا به نحو حضور مطلق - مانند نفس انسان - دانسته شود، یا به نحو رفع حجاب و اضافهٔ اشراقی که حضوری است - مانند محسوسات و صور مثالی یا خیالی - و یا از طریق رفع حجاب‌های مادی و حسی نفس و به نحو حضوری - مانند مجردات برین. علم یا معرفت از سنخ نور است و مراد از چنین علمی، علم حصولی که با وساطت صورت عقلی است، نمی‌باشد، بلکه صرفاً علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۸۱ و ۱۳۷۵، صص ۱۱۳، ۱۱۵-۱۱۶، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۵۶، ۲۱۱-۲۱۲ و ۲۱۵).

۲-۴. منابع و ابزارهای معرفت: سهروردی در رویکرد مشائی - همانند مشائیان - حس ظاهری و حس باطنی - همراه با خیال و وهم - و قوهٔ عاقله را به مثابهٔ منابع و ابزارهای ادراک انسانی معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، صص ۱۵۱-۱۵۲، ۱۵۳-۱۵۴ و ۱۵۹-۱۶۰).

در رویکرد اشراقی، اما، سهروردی منابع و ابزارهای معرفت را با تفاوت‌هایی نسبت به رویکرد مشائی مطرح می‌کند. این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

الف) اتحاد واهمه، متخیله و خیال: سهروردی بر آن است که تعداد حواس باطنی پنج نیست؛ چه واهمه و متخیله یک قوه است، نه دو قوه و همین یک قوه است که هم وظیفهٔ

ادراک و هم وظیفه تفصیل و ترکیب را عهده‌دار است (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۹). به همین صورت، قوه متخیله و قوه خیال نیز یک قوه است؛ زیرا کارکرد صحیح متخیله بدون صورت ذهنی محال است و لذا نمی‌توان گفت که خیال یا محل آن اختلال می‌یابد، اما متخیله سالم باقی می‌ماند و به کار خود ادامه می‌دهد (همان، ص ۲۱۰). بدین سان این سه قوه در واقع یکی بیش نیست.

ب) جایگاه یادآوری در عالم ذکر: حافظه یا قوه نگه‌دارنده صورت‌ها و معانی ذهنی (خیالی و وهمی) در اندام‌های بدنی انسان قرار ندارد؛ زیرا هنگامی که انسان چیزی را فراموش می‌کند، گاه یادآوری آن دشوار است و نیازمند کوشش بسیار؛ اما با این حال باز هم آن را به یاد نمی‌آورد. گاه هم به صورت اتفاقی و ناگهان آن را به همان صورت که بوده است، به یاد می‌آورد. بنابراین آن قوه یادآورنده نمی‌تواند در برخی از اجزا و قوای بدنی انسان قرار داشته باشد؛ چه به سبب اشرافی که نفس بر همه بدن و اجزا آن دارد، هیچ چیزی در بدن از آن غایب نمی‌شود تا اینکه نیازی به یادآوری آن باشد. جایگاه یادآوری در عالم ذکر در نفوس فلکی است: «یادآوری صرفاً از عالم ذکر است و آن از جمله مواضع تسلط نورهای اسپهبد [یا نفوس] فلکی است؛ چه آنها هیچ چیزی را فراموش نمی‌کنند» (همان، ص ۲۰۸).

ج) حواس مثالی و قلب: گذشته از حواس ظاهری و حس باطنی و قوه عاقله، حواس مثالی و قلب نیز منابع و ابزارهای معرفت‌اند.

به باور سهروردی در کنار حواس ظاهری و باطنی، حواس مثالی نیز وجود دارند که به شرط نبود شواعل و حجاب‌های مادی و جسمانی در انسان فعال می‌شوند. افلاک نیز دارای صداها، دیدنی‌ها و بوییدنی‌هایی مثالی‌اند که با حواس ظاهری قابل توجیه و مشروط به آنها نیستند. وجود این حواس مثالی با قاعده امکان اشرف توجیه می‌شود؛ بدین معنا که اگر مرتبه فروتر و پست‌تر حواس ظاهری و باطنی در عالم مادی وجود دارند، پس مرتبه برتر و شریف‌تر آنها نیز باید نزد افلاک وجود داشته باشند (همان، ص ۲۴۱-۲۴۲).

همچنین به باور سهروردی قلب انسان سالک و عارف می‌تواند حقایق مجرد و نورهای

برین را به نحو حضوری با شهود مستقیم مشاهده کند. خلع بدن یا تجرید نفس در اثر مجاهدت و ریاضت و دوری از شواغل مادی و حسی، سبب فراهم آمدن زمینه مساعد برای دریافت نورهای الهی و برین می‌گردد: «نورهای چیره ... را اهل تجرید با جداشدن از جسم‌هایشان به دفعات بسیار مشاهده کرده‌اند، سپس برای [فهم] دیگران، بر آنها حجت آورده‌اند» (همان، ص ۱۵۶).

۲-۵. اقسام و مراتب معرفت: سهروردی در رویکرد مشائی، مراتب معرفت انسانی را مشتمل بر: ادراک ذات، ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی (در سطوح هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد) می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹-۱۶۰) و همانند مشائیان از عقل فعال، قوه قدسیه، حدس و... سخن می‌گوید (همان، صص ۱۶۱ و ۱۶۹).

برخی از محققان برای حدس در تفکر سهروردی، کارکردی اشراقی نیز در نظر گرفته‌اند: حدس به معنای شناخت معلومات نظری بدون نیاز به صرف زمان و آموختن، در ارتباط با مشاهده از یکسو و اشراق از سوی دیگر حاصل می‌شود. سهروردی حدس را استنتاج صرف نمی‌داند، بلکه آن را داخل در روش اشراقی خویش می‌کند (ضیائی، [بی‌تا]، ص ۸۳).

معرفت در تفکر اشراقی سهروردی، اما، منحصر است در معرفت شهودی که یکسره حضوری است. معرفت شهودی- یا به اختصار شهود- نزد سهروردی دارای مراتبی به شرح زیر است:

الف) شهود درونی: این قسم شهود، همان خودآگاهی یا علم انسان به نفس خود و قوا و شئون آن و بدنش، بدون وساطت صورت ذهنی و به نحو حضوری است. به باور سهروردی ادراک خود شیء توسط همان شیء همانا آشکاربودن آن شیء برای ذات خود است. مبنای وی در این بحث، هویت نوری نفس و برابری و هم‌ارزی نور با آشکارگی و لذا با ادراک است. نور دارای یک ویژگی منحصر به فرد است و آن اینکه هرگاه مجرد از برزخ یا ماده فرض شود، نور لئفسه خواهد بود؛ پس لازم می‌آید آشکار لئفسه باشد و این، همان ادراک ذات است؛ یعنی نور مجرد- و از جمله نفس- ادراک‌کننده ذات خود است و

لذا علم نور مجرد به ذات خود، صرف حضور و شهود است (سهروردی، ۱۳۷۵، صص ۱۱۳ و ۱۱۵).

ب) شهود حسی: منظور از این شهود، تجربه مستقیم انسان از اشیای خارجی (محسوسات) است، بدون واسطه صورت ذهنی و به نحو حضوری، از طریق اضافه اشراقی. سهروردی ابصار یا دیدن اشیای خارجی (مبصرات) توسط انسان را از سنخ «ادراک حضوری شهودی اتصالی» و بی واسطه صورت می‌داند. او با رد نظریه‌های رقیب در ابصار، فرایند ابصار را به نحو کاملاً اشراقی تبیین می‌کند. وی بر این باور است که ابصار، چیزی جز این نیست که شیء مستنیر یا نورانی در پیش روی چشم دارای نور قرار گیرد. این نحوه رویارویی به نبود حجاب و مانع میان بیننده و شیء مرئی باز می‌گردد. پس در ابصار باید دو نور وجود داشته باشد: نور بیننده و نور شیء مرئی. هم چشم به واسطه و تحت اشراق نفس، دارای نور است و هم شیء خارجی مرئی. این شیء مرئی یا باید خود نورانی باشد، مانند خورشید و یا باید نوری از سوی یک مولد نور بر آن بتابد و آن را نورانی کند (همان، صص ۱۳۴-۱۳۵). اگرچه سهروردی تصریحی به حضوری بودن دیگر ادراکات حسی انسان - یعنی ادراکات ناشی از بساویی، چشایی، بویایی و شنوایی - نکرده است، لکن می‌توان این ادراکات را نیز ملحق به ابصار و همان حکم را در مورد آنها صادر کرد و این، از لوازم دیدگاه اوست.

ج) شهود مثالی یا خیالی: این قسم شهود مشتمل است بر مشاهده حقیقت صورت‌هایی که در آینه دیده می‌شوند، حقیقت صورت‌های خیالی، حقیقت صورت‌هایی که در خواب و رویا دیده می‌شوند، در عالم مثل معلق - یا به اختصار عالم مثال - بدون واسطه صورت ذهنی و به نحو حضوری، از طریق رفع حجاب و گاه برقراری اضافه اشراقی. او بر خلاف دیدگاه‌های رقیب، جایگاه حقیقی صورت‌هایی را که در آینه و دیگر اشیای صیقلی دیده می‌شوند، در آینه نمی‌داند؛ همان‌طور که جایگاه حقیقی صورت‌های خیالی و صورت‌های خواب و رویا را در قوه خیال انسان نمی‌داند. به باور او جایگاه حقیقت، همه این صورت‌ها در عالم مثال است. این عالم، اقلیمی است بی‌مکان و بی‌محل که صورت‌های

مزبور، در آن معلق‌اند. این صورت‌های مثالی معلق، مجردند (در وضعیتی میانه عالم محسوس و عالم معقول)، اگرچه آینه و قوه خیال که مظاهر آنهایند، مادی‌اند. وی دیدگاه نوآورانه خود را چنین ترسیم می‌کند:

درباره صورت‌های آینه‌ها و صورت‌های خیالی، حق این است که آنها منطبع [در چیزی مانند آینه، تخیل انسان و جز آن] نیستند، بلکه کالبد‌های معلق‌اند که فاقد محل‌اند. گاه آن صورت‌ها دارای مظاهری [مانند آینه، تخیل و جز آن] می‌باشند، اما در آنها نیستند. بنابراین آینه، مظهر صورت‌های آینه است، در حالی که آن صورت‌ها معلق‌اند، نه در مکانی و نه در محلی. نیز تخیل، مظهر صورت‌های خیال است، در حالی که آن صورت‌ها معلق‌اند (همان، ص ۲۱۱-۲۱۲).

د) شهود قلبی: مراد از این قسم شهود، کشف و مشاهده مستقیم حقایق مجرد عالم یا نورهای برین، توسط انسان سالک و عارف، بدون واسطه صورت ذهنی و به نحو حضوری، صرفاً از طریق رفع حجاب‌های مادی و جسمانی و حسی نفس. نورهای برین یکسره نورانی‌اند و نیازی نیست که نفس انسان اضافه اشراقی با آنها برقرار سازد و بر آنها نور افکند، بلکه کافی است حجاب و شاغل از میان رود. سهروردی در آثارش به تبع عرفا و بر اساس تجارب شهودی شخصی خویش، این قسم شهود را به تفصیل تبیین کرده، آن را نتیجه دو عامل غیر معرفتی اما مؤثر بر معرفت دانسته است: «تجريد نفس از بدن یا خلع بدن از نفس در اثر مجاهدت و ریاضت» و «تابش یا اشراق انوار الهی و نورهای برین بر نفس انسان» (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۲-۳). به باور او، نورهای مجرد برین را اهل تجرید از طریق خلع جسم‌هایشان به دفعات شهود کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶).

۶-۲. رابطه ذهن و عین و حل دشواره وجود ذهنی: سهروردی در رویکرد مشائی، درباره علم حصولی و نظریه وجود ذهنی بحث می‌کند و لذا طبعاً متعرض بحث رابطه ذهن و عین نیز می‌شود. آن‌گاه که میان ذهن و عین، دوگانگی مطرح باشد، معرفت صرفاً در صورتی پدید خواهد آمد که میان این دو ساحت، نحوه‌ای از مماثلت یا به عبارت بهتر «مطابقت» برقرار باشد. در غیر این صورت، امکان معرفت یا دست‌کم امکان معرفت حقیقی

مخدوش می‌شود.

سهروردی دربارهٔ مطابقت صورت ذهنی و شیء خارجی چنین استدلال می‌کند که اگر انسان به شیء خارجی مانند ج ادراک پیدا کند، دو حالت قابل فرض است: یا اثری در انسان حاصل شده یا اثری حاصل نشده است. در حالت دوم، وضعیت انسان پیش از ادراک و هنگام ادراک تفاوتی نخواهد داشت و لذا ادراکی پدید نیامده است و این، خلاف فرض است؛ پس اثری حاصل شده است، یعنی حالت نخست درست است. اثر حاصله نیز دو حالت می‌تواند داشته باشد: یا مطابق ج است و یا مطابق آن نیست. در حالت دوم، هیچ نسبتی میان ج و صورت ذهنی آن وجود نخواهد داشت؛ چه ج آن‌گونه که هست، دانسته نشده است، پس در اینجا نیز حقیقتاً ادراکی از ج پدید نیامده و این نیز خلاف فرض است. بنابراین اثر حاصله، مطابق ج است و انسان ج را همان‌گونه که هست، ادراک کرده است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۱).

به باور سهروردی، وجود ذهنی یک هویت مثالی است؛ یعنی مثال- و نه مثل- شیء خارجی است. «مثال» یک چیز غیر از «مثل» آن چیز است و لذا نحوهٔ وجود ذهنی، غیر از نحوهٔ وجود عینی است. هویت مثالی وجود ذهنی اگرچه در عالم خارج (عین) فاقد اصالت است و لذا وجود خارجی ندارد، لکن بر شیء خارجی یا عین «انطباق» می‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۵ الف، ص ۳۳۲-۳۳۱).

سهروردی با اعتقاد به تفاوت مثال شیء و مثل (خود شیء) می‌کوشد تا ایراد معروف وجود ذهنی را که غالب فلاسفهٔ اسلامی در صدد پاسخ به آن بوده‌اند، پاسخ گوید. ایراد این است که آن‌گاه که انسان یک جوهر را ادراک می‌کند، از آنجا که علم باید با معلوم مطابقت داشته باشد، لازم است که علم انسان از مقولهٔ جوهر باشد؛ در حالی که علم یک کیف نفسانی است و لذا باید تحت مقولهٔ عرض جای گیرد؛ بدین‌سان، لازم می‌آید علم انسان هم جوهر باشد و هم عرض و لذا در تحت دو مقولهٔ متضاد قرار گیرد و نیز لازم می‌آید که انسان آن‌گاه که جوهر را ادراک می‌کند، جوهر را ادراک نکرده باشد، بلکه عرض را ادراک کرده باشد. سهروردی در پاسخ به مشکل فوق بیان می‌دارد که این ایراد آن‌گاه پدید می‌آید که حکم مثال شیء خارجی را همان حکم خود شیء خارجی از همه جهات تلقی کنیم.

اگر این مطلب درست باشد، لازم می‌آید از آنجا که مثلاً اسب خارجی در ذهن نیست، صورت ذهنی اسب نیز در ذهن نباشد و لذا صورت ذهنی اسب، صورت ذهنی اسب نباشد. مادامی که صورتی از اسب در ذهن انسان حاصل نشده است، حقیقتاً اسب خارجی ادراک و تصور نشده است. اکنون از آنجا که ذهن قائم به صورت ذهنی اسب نیست، اما صورت ذهنی اسب قائم به ذهن است؛ پس صورت ذهنی اسب جوهر نیست، بلکه عرض است، اگرچه خود اسب جوهر است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۶-۲۵۷).

اما ملاحظه شد که در رویکرد اشراقی سهروردی با طرح نظریه اشراقی معرفت، علم حصولی یکسره جایگاه خویش را از دست می‌دهد و طبعاً بحث از وجود ذهنی و رابطه ذهن و عین نیز منتفی می‌گردد.

۲-۷. مرزها و حدود معرفت: سهروردی در رویکرد مشائی، توجه و اهتمام به قوای شهوانی و غضبی و حواس ظاهری و باطنی را محدودکننده معرفت انسانی می‌داند و بیان می‌دارد که نفس ناطقه انسانی به هر اندازه که رو به سوی قوای شهوانی و غضبی آورد، طبعاً از رسیدن به مراتب بالاتر ادراک (عقلی و شهودی) باز می‌ماند؛ همچنان که فردی که در افکارش بسیار تعمق و توغل کند، حواسش پریشان و ادراک حسی‌اش تعطیل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۷۰).

سهروردی در رویکرد اشراقی نیز معرفت انسان را با محدودیت‌هایی روبه‌رو می‌داند؛ به‌ویژه مادام که در بند تاریکی بدن، ماده و جسم گرفتار باشد. وی پس از طراحی روابط پیچیده حاکم در میان نورها در عالم انوار بیان می‌دارد که طرح وی بازگوکننده همه حقیقت نورها نیست و امور دیگری نیز وجود دارند که فهم بشر چندان بدان‌ها دست نمی‌یابد:

من مدعی نیستم که همه نسبت‌ها [ی موجود در میان نورهای برین] محدود به آن مطالبی‌اند که من یاد کردم، بلکه در اینجا [عالم انوار] اموری شگفت وجود دارند که عقول بشر آن‌گاه که متصرف [و مشغول] در تاریکی [ماده و جسم] است، بدان احاطه نیابند. در اینجا لطیف‌تر و شگفت‌تر از همه شگفتی‌های مفروض نیز وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹).

به نظر سهروردی اگر شگفتی‌های بسیار در عالم انوار محدود به همین مقدار باشند که

ادراک انسان می‌تواند دریابد، چنان است که گویی انسان با وجود اینکه در بند تاریکی ماده و جسم قرار دارد، به واسطه قیاس‌ها و استنباط‌های خود می‌تواند بر تدبیر و فعل نورالانوار در عالم انوار احاطه کامل یابد، در حالی که این، محال است (همان، ص ۱۶۹-۱۷۰).

سهروردی همچنین بر آن است که نفس انسان قبل از مفارقت از بدن نمی‌تواند برخی چیزها را ببیند و ادراک کند؛ چه گاه اموری بر نفس عارض می‌شوند که او را از دیدن و ادراک آنها باز می‌دارند؛ یعنی شاغلی پدید می‌آید و شاغل در حکم حجاب است (همان، ص ۲۱۳). مراد از این چیزها امور عقلی و اخروی است و آنچه مانع نفس انسانی از دیدن و ادراک امور اخروی است، علاقه‌های بدنی و حسی و خیالی است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۱-۴۵۲).

۸-۲. امکان بدهت و ملاک آن: سهروردی در رویکرد مشائی، بدهت- یا به تعبیر خاص او، «فطری بودن»- را ممکن و ملاک آن را همانند مشائیان در تصورات، بی‌نیازی از تعریف (معرف) و در تصدیقات، بی‌نیازی از استدلال (حجت) می‌داند. مراد از بی‌نیازی از استدلال، بسندگی صرف تصور اجزای گزاره، یعنی موضوع و محمول برای تصدیق به نسبت این دو است، اگرچه او گاه «حسن» و «تنبیه» را نیز مددکار می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۳).

در رویکرد اشراقی نیز سهروردی بدهت را کاملاً ممکن می‌داند و ملاک بدهت در تصورات را ابتدا «بساطت» یا فقدان جزء- مانند مفهوم صدا- (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۴) و در نهایت «آشکارگی»- مانند مفهوم نور- معرفی می‌کند. آشکارگی نزد او برابر است با بی‌نیازی چیزی از تعریف و شرح. نور، آشکارترین و لذا بدیهی‌ترین چیزهاست: «اگر در [عالم] وجود، چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح ندارد، همانا آشکار است و هیچ چیزی آشکارتر از نور نیست، پس هیچ چیزی در مقایسه با آن [نور] بی‌نیازتر از تعریف نیست» (همان، ص ۱۰۶).

آشکارگی اولاً و بالذات ویژگی نور است و ناظر به دو جنبه می‌باشد: آشکاربودن خود و آشکارکردن غیرخود (همان، ص ۱۱۳)؛ بنابراین مراد از «آشکار» همانا چیزی است که هم

فی‌نفسه آشکار باشد و هم غیرخود را آشکار کند. آشکارگی را بدین‌سان باید ابتدا به جواهر مجرد نوری یا نورهای برین و سپس به اعراض یا هیئت‌های نوری، خواه روحانی باشند و خواه جسمانی، نسبت داد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵). نور، عین آشکارگی است؛ چه اگر آشکارگی، صفتی زاید بر ذات نور باشد، لازم می‌آید که نور در حد ذات خود آشکار نباشد، بلکه چیز دیگری که در حد ذات خود آشکار است، آن را آشکار کند و در این صورت، چیز دیگری آشکارتر از نور در عالم وجود خواهد داشت و چنین چیزی محال است (ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۲۰).

اما ملاک‌های بداهت در تصدیقات در رویکرد اشراقی سهروردی عبارت‌اند از: ابتدا بی‌نیازی از طلب و کسب، سپس «تنبیه» یا «خطور به دل و در نهایت «مشاهده حقه» یا توانایی شهود حقیقی. شهود از همه مهم‌تر و در واقع ملاک اصلی بداهت در تصدیقات است. توجه به عبارات زیر راه‌گشا است:

معارف انسان یا فطری [بدیهی] هستند و یا غیر فطری [نظری]. اگر برای [کشف] مجهول، تنبیه و خطور به دل کفایت نکند و مجهول از اموری نباشد که رسیدن به آن به واسطه مشاهده حقه انجام می‌گیرد، مشاهده‌ای که ویژه حکمای بزرگ است، [در این صورت] گریزی نیست از معلوماتی که به آن مجهول می‌رسند، معلوماتی که دارای چنان ترتیبی هستند که [لزوماً] رساننده به آن مجهول هستند و در [فرایند] تبیین [یا به تعبیر جدیدتر، «توجیه»] به فطریات می‌انجامند؛ در غیر این صورت، هر مطلوبی برای انسان متوقف بر حصول امور [معلومات] نامتناهی پیشین خواهد بود و هیچ‌گاه برای انسان نخستین علم حاصل نمی‌شود و این، محال است (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۸).

سهروردی مفاهیم و معارف فطری (بدیهی) را مجموعاً بر سه دسته می‌داند: «بدیهیات ماده برهان»، مفاهیم و معارف حاصل از «تنبیه و خطور به دل» و مفاهیم و معارف حاصل از «مشاهده حقه».

۹-۲. **یقین و حد نهایی آن:** یقین بر دو قسم است: یقین روان‌شناختی که از سنخ اقلی

است و از نظرگاه فلسفی یقین تلقی نمی‌شود و یقین معرفت‌شناختی که در فلسفه مطرح

است. سهروردی یقین معرفت‌شناختی را این‌گونه تعریف می‌کند: «یقین همانا باور به این است که شیء چنان است و اینکه تصور نمی‌شود که آن شیء، مطابق با امر فی‌نفسه، چنان نباشد» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۸۳). او در رویکرد مشائی، از بیشتر به یقین عقلی می‌پردازد و حد نهایی آن را برهان معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۵۴۷)، اگرچه مقدمات یا مواد یقینی برهان را از شش به سه فرومی‌کاهد: اولیات، مشاهدات و حدسیات (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۰-۴۲).

در تفکر اشراقی سهروردی، اما، حد نهایی یقین را نه در برهان، بلکه در مشاهده مستقیم و شهود مبتنی بر اشراق باید جست‌وجو کرد. حد نهایی یقین در توان مشاهده مجردات و نورهای برین نهفته است. این کار صرفاً از طریق تجرید نفس یا خلع بدن در اثر ریاضت و دوری از شواغل مادی و حسی و بالتیجه بسترسازی برای اشراق نورهای برین بر نفس ناطقه انسانی امکان‌پذیر است. به باور او همه افراد دارای توان مشاهده و جداسدن از کالبد یا بدن، نورهای برین را در عالم انوار بالعیان مشاهده و بر این امر تصریح کرده‌اند. وی سپس درباره اعتبار مشاهده مستقیم و شهود می‌نویسد: «هرگاه رصد یک شخص یا دو شخص در امور فلکی معتبر باشد، چگونه گفتار اساطین [استوانه‌های] حکمت و پیامبری درباره چیزی که در ارساد روحانی خود مشاهده کرده‌اند، معتبر نباشد؟» (همان، ص ۱۵۶).

به نظر سهروردی مشاهدات نفس انسان در هنگام تجرد نفس از بدن یا عروج نفس در حالت انسلاخ شدید از بدن و شواغل جسمانی که از سنخ معرفت حضوری و بی‌نیاز از صورت ذهنی است، حتی یقینی‌تر از ابصار چشم است:

گاه اصحاب عروج نفس در حالت انسلاخ شدید از بدن، مشاهده آشکاری را تجربه کرده‌اند که تمام‌تر از مشاهده چشم است و آنها در این هنگام یقین داشته‌اند که اموری که مشاهده کرده‌اند [از سنخ] نقش‌ها [ی موجود در] برخی از قوای بدنی [مانند صورت ذهنی آن امور] نیست، در حالی که مشاهده بدنی [ابصار] همچنان با نور تدبیرکننده [یا نفس] باقی مانده است (همان، ص ۲۱۳).

۱۰-۲. تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت: گذشته از آثار عرفانی، سهروردی در آثار فلسفی خویش نیز توجه ویژه‌ای به تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت دارد و این مطلب از لوازم معرفت‌شناسی اشراقی و شهودگرایی اوست؛ چه این عوامل در واقع معدهات دریافت اشراقی و رسیدن به مرتبه شهود قلبی‌اند. اگرچه سهروردی از ترک تعلق به دنیا و امور مادی و حسی و تهذیب نفس (همان، ص ۲۳۶)، ریاضت و مجاهدت و خدمت اهل مشاهده (همان، صص ۱۵۶-۱۵۷ و ۲۱۳) و در نهایت «قیّم‌الاشراق» (قطب) (همان، صص ۲۴۴، ۲۵۶ و ۲۵۸-۲۵۹) به عنوان اهمّ این عوامل نام می‌برد، لکن دو عامل غیر معرفتی را دارای تأثیر بنیادین بر معرفت شهودی می‌داند: «تجرید نفس یا خلع بدن در اثر مجاهدت و ریاضت و دوری از شواعل مادی و حسی» و «تابش یا اشراق انوار الهی و نورهای برین بر نفس» (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۲-۳). وی بر آن است که رؤیت نورها در عالم انوار فقط از طریق تجرید نفس امکان‌پذیر است:

نورهای چیره و اینکه مبدع همه چیز نور است... را مجردین [افرادی که توان جداسازی نفس از بدن دارند] به واسطه جداسدن از هیکل‌ها [بدن‌ها]ی خودشان بارهای بسیار مشاهده کرده‌اند، سپس برای [انتقال مشاهدات خودشان به] غیر، برهان آورده‌اند و هیچ [فرد] دارای مشاهده و توانایی تجریدی نیست که به این امر اعتراف نکرده باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۵-۱۵۶).

عامل نخست، اشاره به این مطلب دارد که هرچقدر سطح توان انسان در مجاهدت و ریاضت و بالتیجه در تجرید نفس یا خلع بدن بیشتر باشد، به همان اندازه بهره بیشتری از معرفت شهودی و طبعاً یقین می‌برد. نیز عامل دوم، معرفت شهودی را مستقیماً با اشراق و نور پیوند می‌زند و بر خصوصیت کاملاً اشراقی آن تأکید می‌کند. این دو عامل همچنین با یکدیگر در ارتباط مستقیم‌اند، چه تجرید و مجاهدت و ریاضت سبب فراهم آمدن زمینه مساعد برای دریافت انوار الهی و برین می‌گردد.

برخی دیگر از مسائل اصلی معرفت‌شناسی، مانند فرایند تکون معرفت نیز برای سهروردی مطرح بوده، در تبیین آنها با رویکرد اشراقی کوشیده است، که در خلال مباحث پیشین تلویحاً به آنها اشاره شد: اجمالاً معرفت در رویکرد مشائی سهروردی از طریق

فرایند انتزاع و با افاضه عقل فعال تکوّن می‌یابد؛ اما در رویکرد اشراقی از طریق حضور و شهود محض - در مورد نفس و شئون آن -، اضافه اشراقی و رفع حجاب - در مورد اشیای مادی و امور مثالی یا خیالی - و صرفاً رفع حجاب - در مورد مجردات یا نورهای برین.

۳. سه‌روردی و برخی از مسائل فرعی یا جدید یا مرتبط با معرفت‌شناسی

در این بخش تلاش شده است دیدگاه‌های معرفت‌شناختی سه‌روردی ناظر به برخی از مسائل فرعی یا جدید یا احیاناً مرتبط با معرفت‌شناسی در خلال آثار او جست‌وجو و ارائه شود؛ مسائلی مانند صدق و توجیه، تعریف و شرایط آن، امکان علم انسان به اذهان دیگر، امکان علم انسان به خدا، دلالت و... .

۱-۳. صدق و توجیه: معرفت‌شناسی اسلامی و از جمله معرفت‌شناسی سه‌روردی، مکتبی است واقع‌گرا. واقع‌گرایی (Realism) معرفتی بدین معناست که اشیا و امور خارجی اجمالاً واجد خصوصیات هستند که ما از آنها ادراک می‌کنیم. البته واقع‌گرایی معرفتی به نوبه خود دارای اقسامی است.

در این میان، صدق و توجیه، دارای جایگاهی ویژه در معرفت، به‌ویژه معرفت گزاره‌ای است؛ چه باور به‌تنهایی برای حصول معرفت کافی نیست، بلکه نیازمند است این دو مقوله نیز می‌باشد.

درباره صدق (Truth) دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است. یکی از نظریه‌های صدق در معرفت‌شناسی، مطابقت (Correspondence) است که طبق آن، معرفت انسان با حفظ شرایط صوری و محتوایی، با نفس‌الامر مطابقت دارد.

سه‌روردی در رویکرد مشائی، علم انسان به دیگر چیزها را حصولی می‌داند و صدق را حالت گفته یا باور از حیث مطابقت آن با امر فی‌نفسه تعریف می‌کند (سه‌روردی، ۱۳۷۵ب، ص ۱۲۸). امر فی‌نفسه یا نفس‌الامر، اعم از عین (عالم خارج) و ذهن (نفس یا مافی‌الضمیر) است (همان، ص ۲۱۱). او از مطابقت، دفاع عقلی می‌کند؛ استدلال او بر مطابقت پیش‌تر ملاحظه شد (ر.ک: مقاله حاضر، ص ۷۷).

سه‌روردی در تفکر اشراقی، اما، با طرح نظریه معرفت شهودی و حضوری مبتنی بر

اشراق- به شرحی که گذشت- اساساً متعرض علم حصولی ولذا بحث از صدق نمی‌شود و از کنار مشکله مطابقت نیز عبور می‌کند؛ چه در علم حضوری اساساً صورت ذهنی وجود ندارد و معلوم- که عین واقعیت خارجی است- خود نزد عالم حاضر است ولذا مطابقت نیز معنا نخواهد داشت.

توجیه (Justification) اجمالاً عبارت است از صحت یا اعتبار ادله یا شواهد باور. مبنای (Foundationalism) یکی از نظریه‌های توجیه در معرفت‌شناسی است که طبق آن، معرفت دارای ساختاری دوجانبه است: برخی از معارف انسان غیراستنتاجی یا مبنایی یا پایه‌اند و برخی دیگر استنتاجی یا غیرمبنایی یا غیرپایه. معارف دسته‌ اخیر از معارف دسته نخست استنتاج می‌شوند یا بر مبنای آنها قرار می‌گیرند و به وسیله آنها توجیه می‌شوند.

سهروردی در رویکرد مشائی، مبنای است. او معارف انسان را به دو دسته فطری (بدیهی) و غیرفطری (نظری) تقسیم می‌کند و بیان می‌دارد که برخی از بدیهیات چنان‌اند که فهم آنها نیازمند معلومی پیشین که از آن به آنها برسیم و یا ابزاری که این فرایند را انجام دهد، نیست. این بدیهیات مبنای علم انسان‌اند و معارف نظری بر آنها مبتنی می‌شوند. علم غیرفطری در فرایند استدلال در نهایت باید به علم فطری بینجامد و اگر چنین نشود، هیچ مجهولی معلوم نخواهد شد و تسلسل معرفتی تا بی‌نهایت پدید خواهد آمد و هیچ معرفتی نخستینی برای انسان حاصل نخواهد شد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۵-۶).

سهروردی در تفکر اشراقی نیز در عین لحاظ تفکیک میان علوم فطری و علوم غیرفطری (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۸)، مبنای را این‌بار در قالبی اشراقی در عبارت زیر مطرح می‌کند:

همان‌گونه که محسوسات را مشاهده و به برخی از احوال آنها یقین پیدا می‌کنیم و سپس علوم صحیح‌ای- مانند هیأت و جز آن- را بر آنها بنا می‌کنیم، پس به همین صورت، چیزهایی از روحانیت [امور روحانی] را مشاهده می‌کنیم، سپس [اموری را] بر آنها مبتنی می‌کنیم و هر آن که این، شیوه‌اش نیست، پس چیزی از حکمت را در اختیار ندارد و بازیچه شکوک

قرار خواهد گرفت (همان، ص ۱۳).

مراد از مشاهده امور روحانی همانا مشاهده مستقیم و حضوری ذوات نوری مجرد و اشراقات آنهاست که عاری از خطاست و لذا می‌توان علوم حکمی و الهی را بر آنها به مثابه اصولی متقن، مبتنی کرد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۲).

۲-۳. **تعریف و شرایط آن:** از جمله مسائلی که از زمان یونان باستان محل بحث بوده، در منطق و معرفت‌شناسی جدید و معاصر نیز مورد توجه است، مسئله تعریف و شرایط آن است. سهروردی بحث تعریف را با نقد نظریه مشائی تعریف آغاز می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، صص ۲۱-۱۹ و ۷۲)، سپس به دیدگاه خود می‌پردازد. او بر آن است که تعریف به حد، آن‌گونه که مشائیان بدان ملتزم شده‌اند، برای انسان ناممکن است؛ در نتیجه باید در تعریف به جای جنس و فصل، محسوسات و ظواهر خاص شیء را لحاظ کرد: «پس [تعریف] باز می‌گردد به امور محسوس یا [اموری که] به شیوه‌ای دیگر آشکار[ند]، اگر همه این امور مجموعاً خاص شیء [مجهول] باشند» (همان، ص ۲۱).

بر این اساس سهروردی چیزی مانند سیاهی را نمونه می‌آورد و دیدگاه نهایی خود درباره شرایط تعریف را بیان می‌کند:

حق این است که سیاهی، یک شیء واحد بسیط است و در حالی که هیچ جزء مجهول و ناشناخته دیگری ندارد، تعقل می‌شود و تعریف آن برای فردی که آن را همان‌گونه که هست، مشاهده نکرده است، ممکن نیست و آن فردی که آن را مشاهده کرده است، بی‌نیاز از تعریف است و صورت آن در عقل همانند صورت آن در حس است. اشیائی از این دست [که واحد و بسیط‌اند] فاقد تعریف‌اند. حقایق مرکب نیز گاه به واسطه حقایق بسیط شناخته و تعریف می‌شوند، مانند فردی که حقایق بسیط پراکنده را تصور می‌کند و مجموعه آنها را به واسطه تجمیع در موضعی می‌شناسد و تعریف می‌کند (همان، ص ۷۳-۷۴).

اهمیت دادن به شهود حسی، تحلیل محسوسات و مشاهدات حسی و کشف مجهولات از طریق ترکیب و در نهایت تبیین تعریف مفهومی و تحلیل مفاهیم که در فلسفه‌های

تحلیلی غرب محل توجه است، از جمله دستاوردهای دیدگاه سهروردی در تعریف است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹-۱۸۰).

۳-۳. امکان علم انسان به اذهان دیگر: بحث از امکان علم انسان به اذهان دیگر نیز از جمله مباحث مورد توجه در فلسفه و معرفت‌شناسی جدید و معاصر غرب است. این بحث دارای یک جنبه وجودشناختی و یک جنبه معرفت‌شناختی است: از حیث وجودشناختی، این پرسش مطرح است که آیا انسان به وجود اذهان دیگر علم دارد یا نه. از حیث معرفت‌شناختی مسئله این است که آیا انسان به علوم اذهان دیگر علم دارد یا نه. فلاسفه اسلامی و از جمله سهروردی صرفاً به این جنبه معرفت‌شناختی پرداخته‌اند و ظاهراً متعرض جنبه وجودشناختی آن نشده‌اند.

سهروردی ضمن نفی عام‌بودن یا کلیت نفس انسانی، امکان علم انسان به علوم اذهان دیگر را نفی می‌کند: «هر شخصی را نفسی هست جداگانه؛ زیرا که اگر همه مردم را یک نفس باشد، باید که هرچه یکی داند، همه دانستندی و دانایی در همه اشخاص متساوی بودی و نه چنین است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۸۹).

سهروردی همچنین ضمن رد وجود نفس پیش از بدن و طرح دلایل آن، امکان علم انسان به علوم اذهان دیگر را باطل می‌شمارد. او بیان می‌دارد که اگر نفوس انسانی پیش از ابدان موجود باشند یا باید یکی (واحد) باشند و یا بسیار (متکثر) و این هردو ناممکن است. از جمله دلایل نفی امکان یکی‌بودن نفوس این است که اگر نفس‌ها یکی می‌بودند، آنچه را که یک نفس دانسته است، نفس‌های دیگر هم باید دانسته باشند؛ در حالی که این‌گونه نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۱).

۳-۴. امکان علم انسان به خدا: این بحث نیز در ادوار مختلف تفکر، همواره مطرح بوده، در فلسفه معاصر نیز محل توجه است. سهروردی معرفت کامل و احاطه ادراکی تام انسان به خدا را انکار می‌کند، اگرچه علم اجمالی و ناقص انسان به خدا را ممکن می‌داند. مبنای وی در این بحث رویکرد اشراقی و بحث از مراتب نورهای برین و اصل تشکیک نور، یعنی تبیین تفاوت نورها از طریق کمال و نقص و شدت و ضعف است. بر این اساس

خدا یا نورالانوار کامل‌ترین و شدیدترین نور است و نفس - البته با وجود اختلاف در مراتب آن (انسانی، حیوانی و نباتی) - ناقص‌ترین و ضعیف‌ترین نور. همین امر به نظر وی مبنای عدم امکان علم کامل انسان به خداست:

تفاوت نوریت صرفاً به واسطه شدت و کمال است. شدت و کمال نوریت نورالانوار نامتناهی است ولذا هیچ شیئی بر آن تسلط، به واسطه احاطه، ندارد و احتجاب [پوشیدگی] او از ما تنها به علت کمال نور او و ضعف قوای [ادراکی] ماست، نه به علت پنهان‌بودن او. شدت [نوریت] او به هیچ حدی که ممکن باشد، ورای آن نوری به وهم آید و برای او حدی و تخصیصی باشد که تخصیص‌دهنده و [امر] چیره‌ای برای او بطلبد، تخصیص نمی‌یابد، بلکه او به واسطه نورش بر همه اشیا چیرگی دارد (همان، ص ۱۶۸).

سهروردی سپس تصریح می‌کند که نفوس اهل عروج یا مجرد نفس اگر در راه خدا مجاهدت کنند، در حالت انسلاخ شدید از بدن می‌توانند نورالانوار و نورهای برین را رؤیت کنند؛ همان‌گونه که خود نورهای برین می‌توانند یکدیگر را رویت کنند؛ چه همه نورهای محض مجرد برای یکدیگر قابل رؤیت‌اند. اساساً بینایی نورهای محض مجرد به علم آنها باز نمی‌گردد، بلکه علم آنها به بینایی آنها باز می‌گردد (همان، ص ۲۱۳-۲۱۴). سبب امکان رویت نورالانوار و نورهای محض مجرد برای نفس انسان کامل، تناسب آنها در نوریت، مجرد و عدم حجاب است. هر چیزی برای نورهای مجرد معلوم باشد، برای آنها در حجاب قرار ندارد. رؤیت نورهای مجرد به علم آنها باز نمی‌گردد؛ چه علم آنها از مقوله «علم بصری» و از سنخ مشاهده حضوری اشراقی است که همانا رؤیت حقیقی و عین‌الیقین است، نه از مقوله «علم حصولی» (یا علم‌الیقین). در نورهای مجرد، اصالت با بینایی است و علم آنها نیز تابع بینایی آنهاست (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۲).

گذشته از مجموع این مباحث، ردّ پای شماری از مسائل مطرح در معرفت‌شناسی جدید و معاصر، را می‌توان در آثار فلسفی سهروردی یافت که مجال بحث از آنها در این نوشتار نیست و تحقیقی مستقل را می‌طلبد. از آن جمله است، بحث دلالة الألفاظ یا موضوع

«دلالت لفظ بر معنی» که با معناشناسی (Semantics)* و به طور کلی‌تر، نشانه‌شناسی (Semiotics)** مرتبط است (برای ملاحظه نظر سهروردی درباره دلالت و تفاوت آن با دیدگاه‌های پیشینان، رک: سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۱۱-۱۰ و ۱۳۷۵، ص ۱۴).

نتیجه‌گیری

ملاحظه شد که معرفت‌شناسی سهروردی، به‌ویژه با تکیه بر عامل اشراق می‌تواند ساختاری منسجم از ارکان علم یا معرفت - یعنی فاعل عالم، علم و معلوم، و سنخیت آنها با یکدیگر - مسائل اصلی معرفت‌شناسی - مانند چیستی معرفت، امکان معرفت و حل مسئله شکاکیت و نسبت، معیار معرفت، منابع و ابزارهای معرفت، اقسام و مراتب معرفت، رابطه ذهن و عین و حل مسئله وجود ذهنی، مرزها و حدود معرفت، امکان بدهت و ملاک آن، یقین و حد نهایی آن، تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت، فرایند تکون معرفت و... - و در نهایت مسائل فرعی یا جدید یا احیاناً مرتبط با معرفت‌شناسی - مانند صدق و توجیه، تعریف و شرایط آن، امکان علم انسان به اذهان دیگر، امکان علم انسان به خدا، دلالت و... - ارائه دهد و این مباحث را به نحو عالمانه و دقیق تبیین کند.

به نظر می‌رسد طبق تعریفی که در این نوشتار از «نظام» ارائه شد، مجموعه آرای معرفتی سهروردی را می‌توان نظام‌مند تلقی یا دست‌کم تصویر یا تبیین نظام‌مندی از آن ارائه کرد. چنین نظامی از جهت روش‌مندی، غایت‌مندی، شمول، انسجام، کاربردمندی و... مجموعاً مطلوب ارزیابی می‌شود؛ اگرچه بسیاری از مباحث آن قابل نقد و لذا دارای نقاط قوت و ضعف است. ارزیابی دقیق و نقد مجموع دیدگاه‌های معرفت‌شناختی سهروردی

* معناشناسی اجمالاً عبارت است از دانش بررسی و فهم معانی و کاربرد واژه‌ها (الفاظ و عبارات) یا کشف روابط میان واژه و معنا در زبان‌های مختلف.

** نشانه‌شناسی، دانشی است که به بررسی انواع نشانه‌ها (نمادها)، کشف عوامل حاضر در فرایند شکل‌گیری و انتقال و تعبیر آنها و نیز تعیین اصول و قواعد حاکم بر آنها می‌پردازد. نشانه‌شناسی اعم از معناشناسی است. نشانه‌شناسی چنانچه منحصرأ معطوف به نشانه‌های زبانی (واژه‌ها یا الفاظ و عبارات) شود، ذیل دانش معناشناسی جای می‌گیرد یا صورت دیگری از معناشناسی به شمار می‌رود.

موضوع نوشتار حاضر نیست، بلکه در این نوشتار صرفاً تلاش شد با ارائه اجمالی مباحث معرفتی سهروردی، امکان نظام‌مندی آن نشان داده شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای فهم دقیق تعریف و هویت نوری نفس باید ابتدا نور و تاریکی و اقسام آنها را نزد سهروردی بررسی کرد. او مقوله‌بندی کاملاً نوآورانه‌ای از موجودات ارائه می‌دهد و بیان می‌دارد که هر شیئی در حقیقت خود یا نور است و یا نور نیست. مراد از نور، هم نور حقیقی است و هم نور مجازی. نور به نوبه خود دارای دو قسم است: نوری که هیئت (عرض) برای غیر خود نیست که همانا «نور محض مجرد» است و نوری که هیئت برای غیر خود است که «نور عارض» یا عرضی است. نیز آنچه در حقیقت خودش نور نیست، دارای دو قسم است: آنچه بی‌نیاز از محل است که «جوهر غاسق» نام دارد و آنچه هیئت برای غیر خود است که «هیئت تاریک» نام دارد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷). نور محض مجرد، ذوات جوهری نورانی قائم به خودند؛ مانند عقول و نفوس. ملاحظه می‌شود که نفس در تفکر سهروردی در ذیل نور محض مجرد جای دارد. نور عارضی، هیئت‌های نورانی قائم به غیرخودند، خواه روحانی باشند- مانند نوری که از سوی خدا یا نورالانوار به نورهای مجرد فروتر می‌تابد- و خواه جسمانی و محسوس- مانند نور خورشید که بر اشیا می‌تابد. جوهر غاسق، جسم از جهت جسمیت آن (و هیولای اولی) است. هیئت تاریک نیز مقولات عرضی است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷).

۲. اضافه اشراقی در تفکر سهروردی به این معناست که در فرایند اشراق، نور افاضه‌شده هیچ‌گاه از منبع نور جدا نمی‌شود و فقط بدان وابسته است و نه به آنچه نور به آن رسیده است. اشراق بدین‌سان پیوسته است و هیچ‌گاه قطع نمی‌شود، اگرچه دریافت آن نیازمند قابلیت است. در مقابل، «اضافه مقولی» قرار دارد؛ مانند پدربودن (أبوت) که آن‌گاه تحقق می‌یابد که فرزندی وجود داشته باشد و لذا همواره نیازمند دو طرف است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۱-۷۲). نفس به باور سهروردی بر اشیا و امور خارجی نور می‌تاباند و با آنها اضافه اشراقی برقرار می‌کند و بدین‌سان ادراک حضوری و شهودی پدید می‌آید.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌الهروری، محمدشریف نظام‌الدین احمد؛ انواریه: ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی؛ مقدمه حسین ضیائی؛ چ دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۳.
۲. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی‌بن حبش بن امیرک؛ التلویحات اللوحیه و العرشیه؛ تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۳. —؛ المشارع و المطارحات- العلم الاول؛ تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور؛ تهران: چ اول، نشر حق‌یاوران، ۱۳۸۵.

۴. —؛ **المشارع و المطارحات - العلم الثالث**: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ تهران: چ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «الف».
۵. —؛ **المقاومات - العلم الثالث**: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ تهران: چ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «ب».
۶. —؛ **پرتونامه**: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ تهران: چ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «ج».
۷. —؛ **حکمة الاشراق**: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ تهران: چ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «د».
۸. —؛ **صغیر سیمرخ**: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۳، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر؛ تهران: چ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «ه».
۹. —؛ **هیاکل النور**: مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ تهران: چ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵، «و».
۱۰. شهرزوری، شمس‌الدین؛ **شرح حکمة الاشراق**؛ مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی؛ تهران: چ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۱. شیرازی، قطب‌الدین؛ **شرح حکمة الاشراق**؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ تهران: چ اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۲. ضیائی، حسین؛ «مشاهده، روش اشراق و زبان شعر: بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی»؛ **مجله ایران‌نامه**، سال هشتم، [بی‌تا].
۱۳. محمدعلی محمد، محمود؛ **المنطق الاشراقی عند شهاب‌الدین السهروردی**؛ الطبعة الاولى، قاهره: مصر العربية للنشر و التوزيع، ۱۹۹۹م.
۱۴. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ **حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی**؛ ج ۱، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور؛ تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.