

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



## بازخوانی گزاره های معرفت شناختی حکمت اشراق، جایگاه عقل و شهود

میر جمال الدین تقوی مقدم

دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز Jamaltaghavi68@yahoo.com

### چکیده

یکی از مباحث مهمی که در حوزه ی نظام های فلسفی توجه خاصی به آن صورت گرفته است، مبانی معرفت شناسی یا شناخت شناسی است، در واقع در این فرآیند است که فیلسوفان نحوه ی نگرش خود به مباحثی از قبیل، صدق و کذب، امکان یا عدم امکان شناخت یقینی و همچنین توجه به ابزارها و منابع معرفت را به صورتی نظام مند و بر پایه ساختارهای هستی شناسی معرفی می کنند. از این رو با تکیه بر مبانی معرفت شناختی هر دستگاه فلسفی می توان آن را در بوطه آزمایش گذاشت و به مرحله ی اعتبار سنجی در آن شاکله ی فلسفی رسید. نظام فلسفی اشراق نیز از این قاعده مستثنی نمی باشد. پر واضح است که بنیان گذار این مکتب فلسفی نیز، برای برپایی حکمت اشراق خود و نظامند کردن آن از ابزار هایی برای رسیدن به معرفت یقینی و شناخت حقیقی بهره گرفته است. با واکاوی نظام فلسفی سهروردی با این مسئله رو به رو می شویم که در این نظام فکری مبنای دریافت معرفت یقینی چیزی غیر از مبانی معرفت شناسی دیگر نظام های فلسفی می باشد. در واقع سهروردی با طرح ریزی علم حضوری بنیان معرفت شناسی جدیدی را در سپهر فلسفه ی اسلامی پایه گذاری می کند و فلسفه ی اشراق خود را بر آن استوار می سازد. از این رو در تلاشم در این مقاله به بررسی نظام معرفتی شهاب الدین سهروردی در چارچوب حکمت الاشراق بپردازیم و بر اساس آن جایگاه عقل و شهود را در شاکله ی این نظام معرفتی تبیین کنیم. نتیجه پژوهش حاضر حکایت از این دارد که در نظام معرفتی اشراقی سهروردی، شهود مبنای دریافت معرفت یقینی است و عقل در مرحله بعد، جایگاه و نقشی تبیین کننده دارد.

### واژه های کلیدی

عقل، شهود، معرفت شناسی، فلسفه اشراق، سهروردی

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



## ۱. متن مقاله

سهروردی با بنیان گذاشتن حکمت اشراق، تحولی عظیم در ساحت فکری دنیای اسلام به وجود آورد، و به عنوان مدعی قدرتمندی برای فلسفه ی رایج آن عصر یعنی فلسفه ی مشاء، مطرح شد. در واقع نظام فکری- فلسفی سهروردی در ساحت های هستی شناسی و معرفت شناسی در نقطه ی مقابل فلسفه ی شایع و رایج مشاء قرار داشت. در حوزه ی هستی شناسی وی موضوع اصلی فلسفه ی خود را مسئله ی نور و مراتب آن قرار داده است و در وادی معرفت شناسی روشی غیر از روش عقلی مشائون برگزیده است. بنابراین ساختار اندیشه ی فلسفی سهروردی بر مبنایی غیر از مباحث عقلی مد نظر مشائون استوار گردیده است. این امر اهمیت نظام معرفت شناسی دستگاه فلسفی اشراق را به خوبی نشان می دهد. بر اساس آنچه از اندیشه های سهروردی می توان استخراج کرد، نظام فکری وی متشکل است از دو رویکرد ذوقی و بحثی است که به صورت منسجم و هماهنگ در کنار یکدیگر به این نظام فکری، هویتی فلسفی- اشراقی می دهد، که هسته ی مرکزی دستگاه فکری سهروردی به حساب می آید. فرآیند این امر به دو شکل خود را نشان می دهد، ابتدا سهروردی برای اعتبار و استحکام بخشیدن به مبانی معرفت شناسی خود، در تلاش است با رویکردی عقلی و منطقی، اقدام به تبیین و اثبات این منابع نماید، به همین خاطر است که وی برای ورود به حوزه ی معرفت شناسی، نظریه های مختلف علم، مخصوصاً علم به واسطه ی تعریف که بیش تر مد نظر مشائون بوده است، را به باد انتقاد می گیرد، در واقع وی معتقد است که نظریه های موجود علم<sup>۱</sup> هیچ کدام، انسان را به معرفت یقینی نمی رساند، هرچند ممکن است این نظریه ها انسان را به جنبه هایی از حقیقت رهنمون سازد، ولی هیچ یک از آن ها، توضیح نمی دهند که معرفت و علم یقینی واقعاً چگونه حاصل می شود. بدون تردید سهروردی با طرح این انتقاد بسترها را برای عرضه ی نظریه ی معرفت شناختی خود فراهم آورده است. دومین شکل از انسجام در فرآیند معرفت شناسی سهروردی مبتنی است بر مفهوم پردازی و انسجام بخشی به نظام معرفتی حکمت اشراق که محصول شهودات باطنی حکیم اشراقی می باشد. چرا که طبق نظر سهروردی حکمت حقیقی حاصل دریافت انوار ملکوت است. اما برای عرضه ی آن دریافت های شهود و علم حضوری مد نظر سهروردی لازم است که با رویکرد عقلی این یافته ها مفهوم سازی شوند تا نظام معرفت شناسی حکمت اشراق ترسیم گردد. در واقع چنین به نظر می رسد که سهروردی با طرح گزاره های معرفتی نوینی در نظام فلسفی خود، در صدد است تا راه رسیدن به علم یقینی را هموار سازد. هر چند در این مسیر از کاربرد ابزار پُر فایده ای همچون عقل غافل نمی ماند. بدین ترتیب اهمیت مسائل شناخت شناسی در دستگاه فلسفی سهروردی از سویی و نحوه ی به کارگیری و فرآیند استعمال گزاره های معرفت شناختی از دیگر سو ما را بر آن داشت تا ضمن بررسی ساختارمند نظام معرفت شناسی حکمت اشراق، به این سوال اصلی پاسخ دهیم که جایگاه عقل و شهود به عنوان دو گزاره ی اصلی و مهم، در دستگاه معرفت شناسی حکمت اشراق کدام است؟ فرضیه ی اصلی پژوهش نیز مؤید این نکته است که در نظام فلسفی اشراق، این شهود است که وظیفه ی کسب معرفت و شناخت یقینی را بر عهده دارد و عقل در مرحله ی بعد از دریافت معرفت، نقشی نظام ساز و تبیین کننده را بازی می کند.

-۱

### منطق اشراقی، نخستین گام ساختار معرفتی حکمت اشراق

برای ورود به مبحث معرفت شناسی حکمت اشراق باید به منطق اشراقی نیز نظری افکنیم، چرا که نقد سهروردی به نظریه ی تعریف، برای رسیدن به علم یقینی، نخستین گامی است که در فرآیند ساختار معرفت شناسی حکمت اشراق ظهور پیدا کرده است. بنابراین پرداختن به آن جهت تبیین هرچه بهتر نظریه معرفت شناسی اشراقی، مهم و حیاتی به نظر می رسد. چنان که می دانیم، «تعریف» از ابزارهایی بود که فلاسفه به کمک آن، توانستند علم به جهان خارج پیدا کنند، این روش که اساساً توسط افلاطون قوام و کمال یافت و غالباً از آن به عنوان روش سقراطی<sup>۲</sup> یاد می شود، مبتنی بر گفت و گویی است که ضمن آن «چیزی» به چند صورت تعریف می شود تا

<sup>۱</sup> - مراد سهروردی نظریه های مورد استفاده مشائون می باشد که به صورت کلی می توان آن ها را با عنوان «علم حصولی» مطرح ساخت.

<sup>۲</sup> - مقصود از روش سقراطی که نمونه های آن در سراسر آثار افلاطون به ویژه در symposium و meno آمده، این است که «چیزی» به صورت های مختلف تعریف می شود تا شخص به تعریفی بدیهی که وسیله ی شناخت مثل نیز هست، دست یابد. در واقع روش سقراطی مرتبط است با معرفت شناسی افلاطون. (امین رضوی، ۱۳۹۱، ۱۸۸)

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



اینکه ما بتوانیم بفهمیم آن «چیز» حقیقتاً چیست. ارسطو این نظریه علم به واسطه ی تعریف [یا علم حصولی] را شرح و بسط داده است، او چنین استدلال می کند که تعریف با پرده برداشتن از طبیعت اصلی یک چیز، باید هویت حقیقی آن را آشکار کند. همانطور که او می گوید: عقیده بر این است که تعریف به سرشت اصلی [چیزها] مربوط است و در هر موردی عمومیت دارد. (امین رضوی، ۱۳۹۱، ۱۵۰)

واقعیت این است که این نظریه و این نوع برداشت برای رسیدن به حقیقت و علم یقینی، آن چیزی است که سهروردی مدام و در سراسر کتاب حکمت الاشراق خود و دیگر آثار به نقد آن پرداخته است. وی در کتاب حکمت الاشراق فصلی را تحت عنوان «قواعد اشراقی در ویران کردن اساس قاعده مشائیان در باب تعاریف» مطرح کرده است و از این طریق به این موضوع پرداخته است که مشائیان در تعریف هر چیزی دو امر را مسلم دانسته اند: یکی اینکه باید ذاتی عام در تعریف آن ذکر شود، و دیگری ذاتی خاص<sup>۳</sup>. بنابراین سهروردی نقد خود را بر این پایه استوار می کند که مشائون در تمایز بین جنس و فصل دچار اشتباه عظیمی شده اند. چرا که به اعتقاد وی تعریف یک چیز موجود کافی نیست که فقط آشکار کننده ی ماهیت اصلی آن باشد، زیرا صفات آن چیز باید به عنوان بخشی از هویت آن مورد توجه قرار گیرد. از این رو سهروردی چنین باور دارد که یک تعریف نباید تنها ماهیت بلکه دیگر اجزاء آن را نیز باید شامل گردد. بدین ترتیب بر اساس نقدهای بنیادی سهروردی بر نظریه ی تعریف به حد مشائیان، در هنگام برخورد با تصویری ناشناخته، ذاتی خاص یا فصل آن چیز، از چند حالت بیرون نیست:

الف: اگر پیش از شناسایی حقیقی ناشناخته، ذاتی ویژه و فصل آن را ناشناخته باشیم، آن حقیقت و ذاتی ویژه اش، همچنان ناشناخته می ماند.

ب: ذاتی ویژه چیزی را در حقیقتی دیگر بشناسیم، پس این ذاتی ویژه این حقیقت نیست، بلکه ذاتی ویژه ی چیز دیگری است.

پ: ذاتی ویژه را با یکی از حس ها بشناسیم ولی می دانیم که جنس و فصل، برداشت هایی عقلی اند نه چیزهای بیرونی، پس با حس شناخته نمی شوند.

ت: ذاتی ویژه هر چه را با تعریف بشناسیم، اکنون اگر آن را با ذاتی عام تعریف کنیم، به راستی آن را تعریف نکرده ایم، زیرا شناساننده ی راستین، ذاتی ویژه و فصل است نه ذاتی عام، اگر آن را با ذاتی ویژه تعریف کنیم، دشواری های پیشین باز پیش خواهند آمد.

ث: اگر با شناسایی ذاتی های چیزی، آن چیز شناخته شود، نمی توان گفت که همه ی ذاتی های آن را بی گفت و گو برشمرده ایم، پس این سخن که اگر ذاتی های چیزی را نمی شناختیم، خود آن چیز شناخته نمی شد، سخن درستی نیست. (فلسفی، ۱۳۹۱، ۴۷-۴۶) بدین سان از خوانش منطقی سهروردی چنین بر می آید که هویت یک چیز نه تنها شامل ماهیت آن بلکه در برگیرنده ی دیگر صفاتی است که آن ها نیز مهم اند. اهمیت دیگری نیز می توان برای خوانش سهروردی قائل بود و آن این است که همانطور که بیان شد، اگر صفت ممیزه (یا فصل) معلوم نباشد، پس تعریف آن چیز ناقص خواهد بود. بنابراین با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد چکیده ی چنین نظری می تواند چنین مطرح ساخت:

الف: چون هرگز نمی توان تمام «عناصر متشکله ی» چیزی را دانست، هیچ وقت نمی توان آن را به وجهی شایسته و به حد کافی تعریف کرد لذا نمی توان آن را توسط نظریه ی تعریف شناخت.

ب: اگر تعریفی باشد باید نه تنها شامل جنس یک چیز بلکه شامل تمام صفات ممیز (فصل) و دیگر مؤلفه های آن نیز باشد، پس لازم می آید که از این صفات ممیز پیشاپیش اطلاع داشته باشیم زیرا صفات ممیز یا مفارق، خاصیت منحصر به فرد یک موجود است. (امین رضوی، ۱۳۹۱، ۱۵۲) بر اساس گفته های سهروردی و آنچه تاکنون بیان شده است بدون تردید نباید از این نکته غافل شد که سهروردی با انتقاد از مشائون و برداشت آن ها از موضوع تعریف، به دنبال آن نیست که این موضوع را تماماً نا مقبول و غیر قابل پذیرش تلقی کند و اساس چنین روشی را برای حصول علم، نامعتبر بشمارد، بلکه وی با توجه دادن به این موضوع و برشمردن نقدهایی بر آن به دنبال آن است تا ضمن تبیین محدودیت ها، نواقص و نارسائی های این مسئله نزد فلاسفه ی مشائی در حصول یقین، بسترهای لازم را برای ارائه ی طرح منطقی-عقلانی خود پیرامون حوزه ی معرفت شناسی اشراقی، فراهم آورد. البته سهروردی با طرح چنین انتقادهایی به دنبال بهره ای دیگر نیز بوده است و آن اینکه وی به دنبال آن است تا از این طریق پایه های منطقی و عقلانی فلسفه ی نوری خود را مستحکم سازد. وی چنین عقیده دارد که اصلی بدیهی باید وجود داشته باشد که هر چیز دیگری با توجه به آن تعریف شود. از این رو وی در حکمت

<sup>۳</sup> - مراد از ذاتی عام و ذاتی خاص، جنس و فصل است.

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



اشراق خود بر این باور است که علم به واسطه ی تعریف تنها در صورتی ممکن است که اصل اولیه ای وجود داشته باشد که هر چیز دیگری با آن سنجیده شود ولی خود آن به سبب ماهیت بدیهی اش، تابع هیچ تعریفی نباشد. این پدیده ی بدیهی به عقیده سهروردی نور و حضور مقتبس از آن است که دقیقاً بنیادهای هستی شناسی و معرفت شناسی نظام فلسفی وی را تشکیل می دهد. (امین رضوی، ۱۳۹۱، ۱۵۴) بنابراین همانگونه که اشاره شد، سهروردی بر این نظر است که تعریف به حد ناشدنی است و از طریق این مسیر نمی توان به سر منزل علم یقینی رسید. حال سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که اکنون که نمی توان یا نمی شود از این مسیر پُر نقص و ایراد به حقیقت چیزها دست یافت پس مسیر درست و راه شناخت رسیدن به علم یقینی کدام است؟ اگر بخواهیم از نظر سهروردی به این سؤال پاسخ داده شود باید گفت وی برای شناخت چیزها، متکی بر دو راه می شود. در واقع پاسخ وی برای شناخت چیزها یکی شناخت و علم به واسطه ادراک حسی است و دیگر راه، مسیری است که برآیند بینش و شهود می باشد.

شناخت به واسطه ی ادراک حسی

-۲

یکی از مهم ترین ابزارهای معرفت در نزد فلاسفه ی اسلامی مقوله ی حِس و قوای حسی است، چرا که حِس آغازین نقطه ی فرآیند شکل گیری معرفت طبیعی انسان به عالم خارج محسوب می گردد. از این رو سهروردی با تأکید بر این مسئله به آن پرداخته است، لیکن با این تفاوت که تأکید در این فرآیند بیشتر به حواس باطنی اختصاص پیدا کرده است، تا حواس ظاهری. به گونه ای که عمده پیشگامی ها و نوآوری های وی به حواس باطنی که در مرتبه ی پسین نسبت به حواس ظاهری قرار دارد را در بر می گیرد، سهروردی ابتداء با رویکردی مشائی به حواس ظاهری پرداخته است، چرا که به نظر می رسد وی در مبحث حواس ظاهری اختلاف و تفاوت چندان مهمی با مشائون ندارد. بنابراین حواس پنجگانه عبارت اند از حس بساوابی (لامسه)، حس چشایی (ذائقه)، حس بویایی (شامه)، حس شنوایی (سامعه) و در پایان حس بینایی (بصره)، چنان که فلاسفه گفته اند با تفاوت هایی در کم و کیف این حواس در میان انسان مشترک هستند.

به این ترتیب می توان چنین بیان کرد که در تبیین حواس ظاهری آن گونه که آورده شد، تفاوتی میان رویکرد اشراقی سهروردی و رویکرد مشائی وجود ندارد، به غیر از اینکه ادراک حسی که حاصل مشارکت حواس ظاهری و باطنی و فعل ادراکی نفس است در رویکرد اشراقی به صورت حضوری و شهودی تجلی پیدا می کند. چنان که ادراک حسی در رویکرد مشائی به نحو حصولی ظهور پیدا می کند. طبق آنچه در حکمت اشراق سهروردی آمده است، وی به مبحث روح بخاری در انسان می پردازد که عقیده دارد جایگاه آن در قلب می باشد. در واقع سهروردی قبل از آن که به حواس باطنی مد نظر خود بپردازد، چنین موضوعی را بیان می کند. چرا که مطرح کردن این موضوع می تواند در درک هر چه بهتر رابطه ی حواس ظاهری با بدن و حرکت به ما کمک کند. سهروردی بر این عقیده است که حواس به خودی خود نمی توانند داده های محسوس (که آمیخته با شئون مادی هستند) را به نفس (که مجرد است) و ادراک کننده ی اصلی است، برساند، بلکه برای این کار نیاز به واسطه ای به نام روح بخاری [روح حیوانی] است. بدین سان او همانند مشائیان، ارتباط بدن [و حواس آن] با نفس (و بالعکس، رابطه ی نفس با بدن) را به روح حیوانی نسبت می دهد، اگر چه گاه این بحث را با رگه هایی از رویکرد اشراقی خاص خویش مطرح می کند. روح حیوانی، جسم لطیفی است که دارای تناسباتی هم با ماده تاریک (بدن یا کالبد) و هم با نور محض مجرد (نفس) هست و لذا واسطه ی تأثیر (تصرف و تدبیر) نفس در بدن می باشد، چه این دو متباین بالذات هستند و نمی توانند بی واسطه با یکدیگر در ارتباط باشند. (عباس زاده، ۱۳۹۶، ۲۰۹) از این رو چنین بر می آید که سهروردی برای ایضاح دیدگاه خود پیرامون این حلقه ی میان حِس و بدن چهار ویژگی که می توان آنان را در قالب کارکرد معرفتی نیز بازشناخت، بیان می کند. بدین سان سهروردی بر این باور است که روح حیوانی به عنوان لطیف ترین جوهر مادی و جسمانی:

- همانند برزخ ها یا اجرام آسمانی است چرا که دارای اعتدال و به دور از تضاد است.
- این استعداد را دارد که صورت های محسوسات نزد آن آشکار شوند، چرا که دارای شفافیت است و همانند هر امر شفاف صاف و صیقلی است.

- حاضر است و لذا باعث می شود که پذیرنده و نگه دارنده ی نور و شکل ها و صورت ها باشد.
- دارای لطافت، حرارت و حرکتی متناسب با نور عارض (نور سانج) است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۰۶)
- با بر شمردن این ویژگی ها توسط سهروردی، جایگاه این روح حیوانی تبیین بهتری پیدا می کند، بنابراین کارکرد آن نیز بهتر شناخته خواهد شد. البته سهروردی در ادامه ی بحث این کارکرد را با ظرافتی خاص چنین معرفی می کند:

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



در این روح مناسباتی بسیار [هم با نفس هم با بدن] وجود دارد و آن در همه ی بدن پراکنده است و حمل کننده ی قوای نوری است. نور اسپهبد [نفس انسانی] به واسطه ی این روح در بدن تصرف پیدا می کند و به آن نور می بخشد و آنچه [که نفس] از نور سانج نورهای چیره دریافت می دارد، بر این روح باز می تابد و آنچه حِس و حرکت به واسطه ی آن [در بدن] پدید می آید، همان است که [از این روح] به سوی دماغ [مغز] فرا می رود و اعتدال می باید و تسلط نور را می پذیرد و [دوباره] به سوی همه ی اعضای [بدن] باز می گردد. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۰۷)

بنابراین چنان که مشاهده می شود سهروردی درصدد است با طرح این مطالب به جایگاه و نقش روح حیوانی، توجه دهد چرا که بدون وجود این روح و کارکردی که برای آن مطرح شده است، عملاً رابطه ی حس های ادراکی با بدن بلا تکلیف می ماند، از این رو وجود چنین حلقه ی میانی زمینه را برای بروز چنین بلا تکلیفی مسدود می نماید. سهروردی بعد از پرداختن به این مبحث [روح حیوانی و کارکرد آن] زمینه را مساعد برای پرداختن و مطرح کردن حواس باطنی می یابد. بدین ترتیب چنین به نظر می رسد در این مقوله نیز رویکرد اشراقی سهروردی تفاوت چندانی با رویکرد مشائون نیز ندارد. البته ذکر این نکته به آن معنا نمی باشد که وی هر آنچه که مشائون گفته اند و بر آن نظر دارند را بدون کم و کاست می پذیرد، خیر، در واقع باید نقطه اختلاف و گسست رویکرد اشراق سهروردی با مشائیان را در نوع برداشت و خوانشی که وی از این مسائل مطرح می سازد جست و جو کرد. در واقع چنان که بعداً مشاهده خواهیم کرد سهروردی در کارکرد برخی از حواس باطنی با مشائون اختلاف نظر پیدا خواهد کرد و همین نوع برداشت وی است که رویکرد اشراقی را متمایز از رویکرد مشائی می کند. چنان که اشاره شد سهروردی همانند مشائیان حواس باطنی را متشکل از پنج حس می داند که عبارت اند از: حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله یا متفکره<sup>۴</sup>. از سوی دیگر سهروردی دماغ یا مغز را به عنوان جایگاه جسمانی حواس باطنی، دارای پنج بخش می داند. سه بخش پیشین، میانی و پسین که بخش های پیشین و میانی هر یک به دو قسمت تقسیم می شوند، اما بخش پسین یک قسمت بیش نیست. حس مشترک در قسمت اول بخش پیشین دماغ قرار دارد و به کمک این حس است که انسان می تواند حکم کند، چرا که صورت های همه ی محسوسات نزد آن گرد می آیند و حس مشترک آن ها را ادراک می کند در قسمت دوم بخش پیشین دماغ، قوه ی خیال یا مصوره قرار گرفته است. کارکرد این قوه آن است که مثال یا صورت های همه ی محسوسات در آن گرد می آیند. در واقع می توان چنین نیز گفت که خیال، خزانه ی حس مشترک است. قوه وهمیه (واهمه) نیز در قسمت اول بخش میانی دماغ جا گرفته است و معانی غیر محسوس، اما موجود در محسوسات را ادراک و حکم های جزئی را صادر می کند. مانند ادراک معنای مهر مادری نزد کودک. اما در قسمت پسین دماغ قوه ی حافظه نهاده شده است و نگه دارنده ی حکم های جزئی و همه ی اموری است که وهم به آن ها حکم کرده است، بنابراین حافظه خزانه ی واهمه است و لذا نسبت حافظه به واهمه همانند نسبت خیال به حس مشترک است، با این تفاوت که خیال تصورات یا مفاهیم جزء ی را نگه می دارد و حافظه تصدیقات یا حکم های جزئی را. در آخر قوه ی پنجم در قسمت دوم بخش میانی دماغ قرار گرفته است. در واقع این قوه یکی بیش نیست اما هنگام استفاده از قوه ی واهمه متخیله نامیده می شود و زمانی که از عقل استفاده می شود، به آن قوه ی متفکره گفته می شود. (سهروردی، ۱۳۸۸، ۱۵۴-۱۵۳) در میان حواس باطنی، قوه واهمه میان انسان و حیوان مشترک است. اما بقیه ی حواس [حس مشترک، خیال، حافظه و متخیله و یا متفکره] مختص انسان هستند، البته برخی بر این باور هستند که از این چهار قوه، حافظه و متخیله مختص انسان هستند، اما حس مشترک و خیال میان انسان و حیوان مشترک اند، لیکن در انسان بروز و ظهور بیشتری دارند. (غفاری، ۱۳۸۰، ۲۹۰) همانگونه که پیش تر نیز گفته شد هنر و ظرافت سهروردی در این است که همان مباحثی که مشائیان نیز به آن ها باور داشتند را، با تبیین های نوآورانه مطرح می کرده است چنان که متوجه تفاوت آن ها با آراء مشائون نیز می شویم، یکی از این مسائل تبیین و تفسیر نوآورانه و خلاقانه ی سهروردی پیرامون مباحث حواس باطنی می باشد. برای نمونه سهروردی در رویکرد اشراقی خود به این مسئله، همانند مشائون بر این باور است که هم قوه ی خیال و هم قوه حافظه دارای آلت و محل جسمانی هستند، وی در مورد قوه خیال چنین استدلال می کند:

خیال صرفاً به واسطه ی عالم جسمانی است. چه تو [انسان] بلند و [انسان] کوتاه از نوع انسان را تخیل می کنی، در حالی که نوع انسان، چنین تفاوتی وجود ندارد، زیرا نوع انسان واحد است، و نیز [چنین تفاوتی] از این نوع اخذ نشده است، و تو گاه آنچه را که وجود ندارد تخیل می کنی، پس خیال برای محلی مُقدر است و اگر این محل جسمانی نباشد، می خواهیم توانست سفیدی و سیاهی را با هم در یک

<sup>۴</sup> - این دو، یک قوه اند با دو عبارت مختلف.



# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



محل واحد از خیال خودمان تخیل کنیم، در حالی که این دو در دو محل از خیال ما هستند [چه سفیدی و سیاهی ضد یکدیگر هستند و لذا نمی توان در یک محل واحد جمع شوند] پس این محل جسمانی است. (سهروردی، ۱۳۸۸، ۱۶۷)

از این عبارت سهروردی چنین بر می آید که صورت های خیالی متفاوت از قوه ی خیال هستند و همچنین به نظر می رسد جایگاه متفاوتی نیز داشته باشد. واقعیت آن است که به عقیده ی سهروردی صورت های خیالی در قوه ی خیال که در اندام های بدنی و جسمانی انسان است جای ندارند، بنابراین چنان که استنباط می شود تخیل (صورت های خیالی) نیز از ناحیه ی قوای بدنی و جسمانی انسان نیست بلکه از ناحیه ی عالم دیگری است که سهروردی نام او را «عالم مثل معلق» یا عالم خیالی گذاشته است. در حقیقت پیدا کردن چنین عالمی در نظام فلسفی حکمت اشراق پاسخی به بسیاری از مجهولات بشری بوده است که سهروردی با کشف و مطرح کردن آن به نظام فلسفی خود استحکام بخشیده است. وی در کتاب حکمت الاشراق خود به این عالم توجه می دهد و بر این عقیده است که تخیل با صورت های خیالی به این عالم باز می گردند.

درباره ... صورت های خیالی حقیقت این است که آن ها منطبق [در قوه خیال] نیستند، بلکه کالبدهای معلقی هستند که فاقد محل [و لذا تا اندازه ای مجرد] می باشند. گاه این صورت ها دارای مظاهری [مانند قوه خیال] هستند، اما در آن ها نیستند... این صورت ها، معلق اند، نه در مکانی و نه در محلی. تخیل مظهر صورت های خیالی است، اما خود این صورت ها معلق اند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۱۱-۲۱۲)

نکته ی مهم و قابل تأمل این است که از دیدگاه سهروردی این عالم معلق مجرد است و گاه معلول نفوس آسمانی دانسته می شود. حال آن که برخی از شارحان حکمت الاشراق بر این عقیده اند که عالم معلق متعلق به ناحیه ی عقول و انوار عرضی می باشد. (شیرازی، ۱۳۸۳، ۳۴۰)

بدین سان چنان که بیان شده است این عالم مثل معلق حد واسطی است میان عالم ماده (عالم امور محسوس) و عالم عقول (عالم امور مجرد تام) پیش تر به این مسئله اشاره شد که نورآوری های سهروردی در تبیین و تشریح های متفاوت وی بوده است، چرا که در آراء مشائون تا قبل از سهروردی همین مباحث (حواس ظاهری و باطنی) نیز مطرح می شده است اما سهروردی با نگاهی خلاقانه و مبتکرانه توانست تفسیرهای متفاوت از گذشته ارائه دهد. تردیدی نیست که سهروردی در تلاش است تا با آوردن براهین و استدلال های مد نظر خود تفاوت های بنیادین اندیشه اشراق و مشاء را به نمایش بگذارد به طوری که وی در جمع بندی نهایی خود پیرامون حواس باطنی و تعداد آن ها به نتیجه ای متفاوت از مشائون می رسد:

حق این است که این سه [قوه واهمه، متخیله و خیال] یک چیز واحد و یک قوه واحد هستند که به اعتبارات [مختلف] با عبارات [مختلف] به تعبیر در می آیند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۱۰)

بنابراین چنین می توان نتیجه گرفت که سهروردی عقیده دارد که تعداد حواس باطنی سه مورد است. حس مشترک، قوه حافظه و قوه سوم که متشکل از قوه واهمه، متخیله و خیال می باشد. البته مهم ترین قوه نیز به شمار می رود. ملاصدرا نیز در شرحی که بر حکمت اشراق سهروردی نوشته است به این مسئله می پردازد و به طور کلی در تبیین اصل تعداد حواس باطنی چنین مطرح می کند:

دو واقعیت است که انسان را به سوی تعدد حواس باطنی رهنمون می سازد: افعال و آثار متعدد و مختلف این قوا و باقی ماندن برخی از این قوا در هنگام زایل شده برخی دیگر، و این مطلب دوم بیشتر مورد تأکید سهروردی است، وی انفکاک برخی از قوا از برخی دیگر به لحاظ وجودی یا نقصان برخی از قوا هنگام کمال برخی دیگر را دلیل عمده ی تعداد قوا می داند. این بدان جهت است که نکته ی نخست، یعنی اختلاف افعال و آثار قوا را به تنهایی نمی توان دلیل بر تعدد قوا گرفت و هیچ یک از فلاسفه قبلی نیز چنین نکرده اند، چه ممکن است یک فاعل واحد، افعال و آثار متعدد داشته باشد. مانند هر یک از عناصر بسیط و نیز باری تعالی. (ملاصدرا شیرازی، ۱۳۹۲، ۲۶۸-۲۵۰)

البته نکته قابل تأمل در مورد شناخت از طریق ادراک حسی این است که چنین به نظر می رسد ما در مورد شناخت بعضی چیزها دانش قبلی داریم که ماهیتاً برای مان بدیهی جلوه می کند. سهروردی به این نکته نیز توجه می کند و آن را در قالب مفاهیم فطری تبیین می کند. در واقع با کمک این مفاهیم فطری است که به ما امکان می دهد وقتی چیزی را می بینیم باز شناسیم، مثلاً باز شناخت این که خطی کوتاه تر از دیگری است بدون اینکه آن را اندازه بگیریم. بر این اساس به عقیده ی سهروردی کسب دانش، لااقل به طور ناقص، مستلزم داشتن علمی قبلی از آنچه در پی دانستن آن است می باشد، و این علم فقط می تواند فطری باشد. در این مورد سهروردی چنین می گوید:

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبائی

hcwconf.ir



دانش انسانی یا فطری است یا غیر فطری، هرگاه در باز شناختن امری مجهول تمرکز توجه [یعنی، ادراک حسی] و رجوع به دل بسنده نباشد و اگر آن مجهول امری نباشد که بتوان از طریق مشاهده که خاص حکمای بزرگ است آن را شناخت، ناچار در شناخت آن نیاز به دانش های قبلی است... و این امر اگر به ترتیب خاصی پیش برود، نتیجه اش مفاهیم فطری خواهد بود. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱۸)

به طور خلاصه معنای این سخن سهروردی شاید چنین باشد که اگر بخواهیم در شناخت از راه حواس و ادراک حسی دچار یک توالی نامحدود بیهوده نشویم، نیاز به آن است که مفاهیمی فطری وجود داشته باشد تا بتوان ادراک از طریق حواس هر چند ناقص امکان پذیر باشد. بنابراین بر اساس دیدگاه سهروردی چنین می توان نتیجه گرفت که اگر باید علمی از طریق تعریف یا ادراک حسی بدست آید، ناچاریم که به مفاهیم فطری قائل باشیم به عبارتی دیگر مفاهیم فطری شرط لازم علم از طریق ادراک حسی می باشد. از این رو می توان در یک جمع بندی اجمالی دیدگاه سهروردی درباره علم به واسطه ی ادراک حسی را چنین مطرح کرد، موجودات به عقیده ی سهروردی یا بسیط اند یا مرکب اگر بسیط باشند بدون خصیصه ی متمیز هستند و بنابراین نمی توان آن ها را به واسطه ی «لوازم» آن ها بشناسیم. ادراک حسی می تواند در باز نمودن بسیط از مرکب و نیز تشخیص مرکب و تبدیل آن به عناصر اصلی که بسیط اند، سودمند افتد. علم به حقایق بسیط را نمی توان تعریف کرد و نه از طریق حواس بدون کمک مفاهیم یا تصورات فکری ادراک نمود. (امین رضوی، ۱۳۹۱، ۱۵۹)

آنچه قابل توجه به نظر می رسد این نکته است که درست است که در ساختار معرفت شناسی سهروردی نظریه مطلوب و آنچه به دیدگاه اشراقی وی نزدیک تر است و سهروردی اساس معرفتی حکمت اشراق را بر پایه آن استوار می سازد، حصول معرفت از طریق شهود و اشراق می باشد، اما وی امکان حصول علم از طریق دیگر شیوه های شناخت را رد نمی کند، هرچند که به عقیده ی سهروردی و چنانکه در آثار خود آورده است، نارسایی هایی در این شیوه های شناخت وجود دارد ولی نمی توان به سادگی از کنار آن ها گذشت و آن ها را نادیده گرفت چرا که به عقیده ی سهروردی در پاره ای از حوزه های معرفت شناسی سودمند به نظر می رسد. همانگونه که قبلاً اشاره شد به باور سهروردی علم یقینی نهایتاً و تنها از راه اشراق قابل حصول می باشد و چنین معرفتی بدون واسطه و میانجی قابل دریافت است در ادامه به این مبحث پرداخته خواهد شد.

### ۳- شهود و اشراق نفس

در مقدمه کتاب بزرگ حکمت الاشراق، سهروردی سخن از روشی به میان می آورد که می توان آن را زیر بنای اساسی نظام معرفت شناسی اشراقی وی به شمار آورد، در واقع کاربرد این روش در ساختار نظام فلسفی - اشراقی، نقطه ی انفصال و گسست وی از نظام فلسفی مشائی به حساب می آید. چرا که مبنای نظام فلسفه ی مشاء عقل می باشد و مبنای فلسفه ی سهروردی چیزی غیر از عقل استدلال گر می باشد. سهروردی در این باره چنین می گوید:

و من پیش از نگارش این کتاب و هم در اثنای این یعنی در هنگامی که موانعی مرا از ادامه این کار منقطع می کرد. کتاب هایی برای شما به روش مشائیان برنگاشتم و قواعد فلسفه ی آن ها را در آن کتاب خلاصه کردم. و پاره ای دیگر کتاب هایی است که در روزگار صباوت نگاشته ام و کلاً این کتاب را روشی دیگر بود و طریقی نزدیک تر از آن طریقت و منظم و منضبط تر بود و در مقام تحصیل کم رنج تر بود و حقایق و مطالب آن نخست برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده است و بلکه حصول آن ها به امری دیگر بود، نهایت پس از یافت آن ها جوای برهان بر آن ها شدم بدان سان که هرگاه مثلاً از براهین حاصل قطع نظر نمایم هیچ مشکلی نتواند مرا در مسائل آن به شک اندازد. (سهروردی، ۱۳۹۴، ۱۷-۱۶)

بنابراین چنان که مشاهده می کنیم سهروردی به روشنی توضیح می دهد که حصول علم از طریقی غیر از طریق مشائیان قابل تحصیل است و علاوه بر آن، دارای کارکرد ها و ویژگی های برتری نیز می باشد. احمد ابن الهروی یکی شارحان حکمت اشراق در قرن یازدهم این سخن سهروردی را چنین شرح می دهد:

یعنی آن کتب که تصنیف کرده ام بر طریقه ی مشائیان است و این کتاب جمیع به طریقه ی اشراقیان نوشته شده است و چون طریقه ی اشراقیان و مأخذ ایشان بر ذوق و کشف و مشاهده است، نه بحث و نظر، بنابراین مسائل این کتاب مأخوذ از الهام و مشاهده است، نه فکر و نظر، چنانچه معلوم خواهد شد. (الهروی، ۱۳۶۳، ۶)

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



پس بر این اساس می توان از گفته های سهروردی این گونه استنتاج کرد که قوه ی کشف و شهود در حوزه ی معرفت شناسی اشراقی، بنیادی ترین و معتبرترین قوه ی ادراکی نفس ناطقه به حساب می آید و همچنین از حواس ظاهری و باطنی و حتی عقل نیز جایگاه برتری نزد سهروردی دارد. چرا که از این طریق نفس قادر است حقیقت چیزها را مستقیماً و بدون واسطه و میانجی و توسط حضور اشراقی بشناسد و نهایتاً بدست آورد. از همین روست که این نگاه و خوانش سهروردی در حوزه ی معرفت شناسی به نظریه ی علم حضوری نیز معروف شده است. در واقع مدعای این نظریه چنین است که برای شناخت یک چیز باید تمام وجود آن چیز شناخته شود تا بتوان به طور قطع گفت که شناختی یقینی حاصل گردید و این مهم تنها از مسیر آگاهی اشراقی بدست می آید. بنابراین آگاهی اشراقی ذاتاً یک آگاهی بی واسطه است و تردیدی نیست که بی واسطه بودن فرآیند ادراک خود به خود، مانع از کارآمدی روش های منطقی رسمی و استدلال می شود، چرا که معرفت بی واسطه مستلزم این است که هیچ چیز از جمله مفهوم یا مقولات ذهن یا اصول استدلالی، در فرآیند آگاهی واسطه نباشند. بنابراین در فرآیند آگاهی اشراقی تمام وجود شئی باید به تمامه تجربه شود، در نتیجه ضامن یقین در این نوع آگاهی باید چیز دیگری باشد. اگر به ماهیت آگاهی توجه کنیم، باید گفت آگاهی اشراقی، ملازم با یقین است، به عبارت دیگر، صحت آگاهی اشراقی در ذات این نوع آگاهی نهفته است. آگاهی اشراقی ملازم با یقین است، زیرا هنگامی که آگاهی به یک شئی، یکی شدن با شئی باشد، چیزی در این میان واسطه نیست که بتواند آگاهی را مخدوش سازد، پس آگاهی عین یقین است. (مبلغ، ۱۳۹۸، ۲۸۳)

سهروردی برای اثبات این دیده گاه که نفس این توانایی را دارد که بدون واسطه و میانجی و به صورت مستقیم به حقایق و شناخت دست پیدا کند، به ساده ترین مثال در دسترس خود توجه می دهد وی می گوید انسان می تواند خود را فقط از طریق خود بشناسد و آنچه را که به غیر از خود اوست نمی تواند برای دستیابی به معرفت النفس به کاربرد. بر این اساس سهروردی علم حضوری را با خود شروع می کند. سؤالی که سهروردی مطرح می کند این است که چگونه این خود، خود را می شناسد و دقیقاً پاسخ به این پرسش است که هسته ی معرفت شناسی اشراقی وی را تشکیل می دهد. (امین رضوی، ۱۳۹۰، ۱۶۴) اگر بخواهیم همین مسئله را در قالب دیگری مطرح کنیم باید چنین گفت که برای فهم معرفت شناسی اشراقی سهروردی، مسئله خود آگاهی به عنوان اصلی کیهانی و معرفتی، اساس این دیدگاه را تشکیل می دهد. در واقع علم اشراقی که مبتنی بر فعل نفس است از طریق خود شناسی فهمیده و به سبک ویژه ای از ادراک مربوط می شود که «بصار» یا «مشاهده» نام دارد. (ضیائی، ۱۳۹۱، ۱۴۵) نظر به اهمیت همین موضوع است که سهروردی شهود را مهمترین قوای نفس ناطقه به حساب می آورد. وی در چارچوب مسئله ی شهود دو مؤلفه و ابزار بدست آوردن معرفت شهودی را نیز مطرح می سازد. یکی حواس مثالی و دیگری قلب یا شهود قلبی است. نظر به اینکه نمی توان از اهمیت این دو ابزار معرفتی- اشراقی چشم پوشی کرد، بهتر آن است که به کارکرد این ابزارهای معرفت اشراقی به صورت مختصر و گذرا نگاهی اندازیم.

## ۴-۱ حواس مثالی

سهروردی در کنار حواس ظاهری و باطنی، حس مثالی را به عنوان یکی از ابزارهای کسب معرفت مطرح می سازد و شرایط فعالیت آن را متفاوت از شرایط فعالیت حواس ظاهری و باطنی می داند. حس مثالی فقط به شرط نبود شواغل و حجاب های مادی و جسمانی در انسان فعال می شود. وجود حس مثالی در انسان از طریق قاعده ی «امکان اشراق» اثبات می شود، بدین معنا که اگر مرتبه ی فروتر و پست تر حواس ظاهری و باطنی در انسان وجود دارد، پس مرتبه ی برتر و شریف تر مثالی نیز باید وجود داشته باشد. به باور سهروردی، انسان به وسیله ی حس مثالی می تواند صداها، دیدنی ها و بوییدنی های عالم مثال افلاکی را که به وسیله ی حواس ظاهری و باطنی قابل درک نیستند، شهود کند. وی در کتاب حکمت الاشراق نیز به این مسئله اشاره ای می نماید:

افلاک دارای صداهایی هستند که نمی توان آن ها را به وسیله ی چیزهایی که نزد ما هستند [مانند حواس و ادراکات ظاهری] تعلیل کرد. ما پیش از این بیان کردیم که صدای غیر از تموج هواست، نهایتاً در این باره می توان گفت که صدا در اینجا [عالم مادی] مشروط به تموج هواست، و اینکه چیزی برای امری در یک موضع شرط باشد، لازم نمی آید که برای مثال آن امر نیز شرط باشد... همانگونه که رنگ های ستارگان مشروط به شرایط رنگ های [موجود در] نزد ما نیستند، صدای آن ها نیز همین گونه هستند... افلاک دارای شنیدنی ای هستند که مشروط به گوش نیست و دیدنی ای که مشروط به چشم نیست و بوییدنی که مشروط به بینی نیست و این مطلب به وسیله ی [قاعده] امکان اشراق ثبات می شود و واجب است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۴۲-۲۴۱)

از این رو از نظر سهروردی، آن گاه که حس مثالی در نفس فعال شود به شرط کنار رفتن حجاب ها و موانع مادی و جسمانی، انسان می تواند به عالم مثال معلق اتصال یابد و صورت های مثالی را از آنجا نیز شهود کند، نکته ی مهم و قابل تأمل این است که انسان نمی تواند



# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



شهود این عالم را مستقیماً به نفس و حس مثالی خویش نسبت دهد، بلکه چنین شهودی در واقع نتیجه ی فیض نورهای چیره ی برتر به نفس انسانی است، انسان علاوه بر حواس ظاهری و باطنی پنج گانه دارای حواس مثالی پنج گانه (بینایی مثالی، شنوایی مثالی، بویایی مثالی، چشایی مثالی و بساویایی مثالی) نیز می باشد، چه صورت های مثالی در عالم مُثُل معلق، از طریق ابزار حواس ظاهری و باطنی ادراک پذیر نیستند، بلکه نیازمند ابزاری از جنس خودِ عالم مُثُل معلق می باشند که همان حواس مثالی هستند. شرط ادراک مثالی نیز متفاوت از شرایط ادراک حسی است، برای نمونه، رویارویی چشم با شئی خارجی که در بینایی ظاهری شرط است، در بینایی مثالی شرط نیست، یعنی انسان برای دیدن مُثُل نیازی به رویارویی مادی و فیزیکی با آن ها ندارد. (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ۲۱۲-۲۱۱) بنابراین چنان که مشاهده می کنیم یکی از کارکردهای حواس مثالی در نظام فلسفی سهروردی همین مسئله ادراک عالم مُثُل معلق می باشد. سهروردی این مسئله را چنین مطرح می سازد.

از آنجا که این مُثُل [مُثُل معلق] مشاهده می شوند و [چنین مشاهده ای] به حس مشترک نسبت داده نمی شود، این امر دلالت می کند بر اینکه رویارویی شرط مشاهده ی علی الاطلاق نیست بلکه صرفاً ابصار [مشاهده ظاهری] متوقف بر آن است چه رویارویی گونه ای از رفع حجاب است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲۳۴)

سهروردی در آثار عرفانی و رمزی خود نیز بحث از حواس مثالی را مطرح می سازد و در داستان های تمثیلی خود از مفاهیمی استفاده می کند که مبین عالم مُثُل معلق و حواس مثالی می باشد. گاه در این آثار مشاهده می کنیم که وی از چشم و گوش باطنی که مراد از آن ها در این آثار همان چشم و گوش مثالی است سخن به میان می آورد.

شیخ را گفتم چون دیده گشاده شود بیننده چه بیند؟ شیخ گفت: چون دیده ی اندرونی گشاده شود، دیده ی ظاهر بر هم باید نهادن و لب بر هم باید بستن و این پنج حس ظاهری را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار، چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر بیند به چشم باطن بیند و اگر شنود به گوش باطن شنود و اگر بوید به شم باطن بوید و ذوق وی از خلق جان باشد چون این معنی حاصل آمد پیوسته مطالعه ی سیر آسمان ها کند و از عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود. (سهروردی، ۱۳۸۸، ب، ۱۸-۱۷)

سهروردی در رساله ی تمثیلی دیگری نیز به تقسیم بندی حواس ظاهری و حواس مثالی به زبان رمز اشاره می کند.

در روزگاری که من از حجره ی زنان نفوذ برون کردم و از بعضی قید و حجر اطفال خلاص یافتم، یک شبی که غسق شبه در قعر فلک مینا رنگ مستدیر گشته بود و ظلمتی که دست برادر عدم است در اطراف عالم صغلی متبذد شده بود، بعد ما که از هجوم خواب قیوظی حاصل شد، از سر ضجرت شمعی در دست داشتم، قصد مردان سرای ما کردم و آن شب تا مطلع فجر در آنجا طواف می کردم. (سهروردی، ۱۳۹۴، الف، ۹)

از این عبارت چنین بر می آید که تعبیر رمزی «حجره ی زنان» اشاره و کنایه است به حواس ظاهری که سهروردی در حال گذار از آن ها به مرتبه ای بالاتر است که در این قصه ی تمثیلی و رمزی همان رسیدن به حواس مثالی است، سهروردی برای این حواس مثالی از تعبیر «مردان سرای» استفاده می کند. سهروردی در رساله ی دیگر به این مسئله اشاره می کند که شنیدنی است که نه در توان گوش حسی بلکه در توان جان (گوش مثالی) است. از این قبیله تعبیر رمزی و تمثیلی در آثار سهروردی فراوان یافت می شود.

بنابراین بر اساس اندیشه سهروردی می توان چنین برداشت کرد که انسان حسی و قوای او سایه ی انسان مثالی و قوای اوست، زیرا انسان در شرایطی خاص با رکود قوای حسی خویش می تواند چیزهایی را ببیند، بشنود و ببوید. وجود حواس مثالی، هم در تجربه ی شهودی برخی اشخاص اثبات شده و هم از اولیای الهی و به ویژه پیامبران نقل شده است. بدین ترتیب حسی و مثال، مراتبی از مراتب مختلف وجودی انسان است و رابطه ی میان این دو رابطه ی میان امر فروتر با امر برتر است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ۵۷۴) بنابراین حواس مثالی قسمتی از استحاله حواس ظاهری و فعال شدن حواس درونی و معنوی است. به بیانی دیگر عالم مثال را جانشین عالم پندار کردن است. (شایگان، ۱۳۹۴، ۲۱۹)

۴-۲ شهود قلبی

یکی دیگر از ابزارهای معرفت انسانی در نظام فکری سهروردی قلب می باشد که از جایگاهی منحصر به فرد و متمایز نیز برخوردار می باشد. اگر حواس ظاهری عامل ادراک محسوسات عالم مادی است و حواس مثالی عامل شهود صورت های مثالی عالم مُثُل معلق که در واقع حد واسط عالم ماده و عالم عقل می باشد، و عقل عامل ادراک، معقولات است، قلب نیز عامل شهود اشراقات نورالانوار و عقول کلی یا

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر با محوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



نورهای چیره ی برتر و نهایتاً عقل فعال است. به عقیده ی سهروردی دست یافتن به شهود قلبی مستلزم داشتن حداقل دو شرط می باشد. یکی، رفع حجاب های مادی، جسمانی و حسی نفس از طریق ریاضت و مجاهدت و نهایتاً تجریر (توان جدا سازی نفس از بدن)، و اما شرط دوم تابش یا اشراق انوار الهی و نورهای چیره ی برتر بر نفس انسان است. بنابراین در نظام فکری و شهودی سهروردی، شهود قلبی نسبتی و وثیق با عامل نور و به ویژه فرآیند «مشاهده و اشراق» که یک رابطه ی هستی شناسی - معرفت شناسی، در میان همه ی نورهای محض مجرد و از جمله نفس انسان است، دارد. آنچه در دستگاه شهودی سهروردی از اهمیت فراوان برخوردار است. فرآیند مشاهده - اشراق میان نورالانوار و نورهای دیگر است. از یک سو، نور اقرب نورالانوار را مشاهده می کند. (به نحوه بی واسطه می بیند)، زیرا هیچ حجاب و بازدارنده ای میان آن دو [و به طور کلی در عالم انوار] نیست، چه حجاب صرفاً بر غاسق ها یا برزخ ها (امور مادی) که دارای بُعد و جهت هستند، عارض می شود، بنابراین مشاهده در همه ی نورهای طولی جریان دارد یعنی هر نور فروتر، نورهای برتر را مشاهده می کند. از سوی دیگر، نورالانوار نیز بر نور اقرب و اساساً همه ی نورهای برتر بر نورهای فروتر اشراق می کنند (نور می تاباند) پس نور فروتر از آنجا که میان او و نورهای برتر حجابی وجود ندارد، نور برتر را مشاهده می کند و نور برتر نیز بر آن نور فروتر اشراق می کند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱۳۳) به بیانی دیگر در نظام هستی شناسی مطرح شده در نظام فکری سهروردی، هر نور مجرد، انواری را که در فوق آن است شهود می کند در حالی که انوار عالی تر در لحظه ی مشاهده، بر انوار سافل، اشراق می کنند. اشراق نور الانوار، جامع است و خورشید الهی که همان «خورشید کبیر» است این مشاهده را میسر می کند، لذا علم از طریق فعل دوگانه مشاهده و اشراق حاصل می شود و خود آگاهی محرک واقعی این اصل است. بنابراین هر موجود، قادر به شناخت رتبه ی کمال خویش بوده و خود شناسی موجب شوق به مشاهده ی موجود کامل تر از خود است. این مشاهده موجب فرآیند اشراق می گردد. به موجب این اشراق نور از عالی ترین مبدأ تا سافل ترین عنصر تکثیر می شود. اشراق نیز با حرکت قدسی قوام می یابد. سرانجام از طریق اشراق امکان شهود منشأ حقیقت، یعنی نور الانوار میسر می گردد. (ضیائی، ۱۳۹۱، ۱۵۱) بدین ترتیب باید به این نکته توجه کرد که از دیدگاه سهروردی، مشاهده گذشته از اینکه به لحاظ مفهومی غیر از اشراق است، به لحاظ واقعی نیز چنین است. این بدان جهت است که اشراق نور برتر بر نور فروتر در محل نور فروتر رخ می دهد اما مشاهده ی نور برتر توسط نور فروتر در محل نور برتر. سهروردی در کتاب حکمت الاشراق خود به این مسئله اشاره می کند.

چشم تو دارای یک مشاهده و یک تابش پرتو است. تابش پرتو [خورشید] بر چشم غیر از مشاهده است، زیرا پرتو [خورشید] بر چشم آنجا که چشم هست واقع می شود، در حالی که مشاهده ی خورشید جز در [محل] مابین با چشم و در مسافتی دور، [یعنی] آنجا که خورشید هست، واقع نمی شود. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱۳۵)

بنابراین چنان که مشاهده می کنیم در دستگاه معرفت شناسی سهروردی این فرآیند (مشاهده-اشراق) جنبه ای کاملاً معرفت شناختی دارد. چرا که سهروردی در مرحله ی تفکر اشراقی، مشاهده را هم عرض با ادراک، و اشراق را به مثابه شرط اصلی امکان مشاهده در نظر می گیرد. از این رو چنین به نظر می رسد که مشاهده میان نورها، امری انفعالی است، یعنی نورهای مجرد از آنجا که حجابی میان آن ها وجود ندارد، لزوماً یکدیگر را مشاهده می کنند. بنابراین پُر واضح است که نفس انسان نیز اگر حجابی از قبیل شواغل مادی، جسمانی و حسی میان آن و نورهای چیره و برتر نباشد، حتماً از طریق شهود قلبی آن ها را مشاهده خواهد کرد. بنابراین از منظر سهروردی شهود قلبی دارای سه ویژگی مهم و منحصر به فرد می باشد:

**الف:** اول آن که به باور سهروردی شهود قلبی برترین مرتبه ی معرفت انسانی به شمار می رود، چرا که این نوع شهود می تواند فکر(عقل) انسان را هماهنگ و سازگار با قلب سازد. وی در رساله مختصر فی اعتقاد الحکماء به این مسئله اشاره می کند:

و بدان که ارباب ریاضت، به راستی که هرگاه علوم بدیشان حاصل آید و بیندیشد در دانسته هایشان، از مستبب الاسباب و فراتر از او از مبدعاتش، اندیشه شان لطیف باشد و قوای ایشان به کمی غذا ضعیف شود، پس اندیشه شان با قلب و ذکرشان با زبان موافق افتد، و گاه شود که از نغمه ای دلنواز و به رایحه ای خوش و به دیدن اموری دلپذیر باری گیرند. پس بر ایشان انواری روحانی حاصل آید تا آنجا که آن [حال] مر ایشان را ملکه شود و سکینه بر آن ها دست دهد. پس بر ایشان اموری از غیب آشکار می شود و نفس شان به آن ها پیوندی روحانی می یابد. (سهروردی، ۱۳۸۳، ۵۶-۵۴)

**ب:** دیگر ویژگی که سهروردی برای شهود قلبی بر می شمارد، این است که این یافته ها در عین حالی که دریافتی شخصی به حساب می آیند، استدلال پذیر و طبیعتاً انتقال پذیر نیز هستند. به این معنی که انسان می تواند بر یافته های شهودی شخصی خویش، استدلال

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



عقلی هم اقامه کند و آن ها را به افرادی که شایسته دریافت چنین حقایقی هستند، عرضه کند. هر چند که به نظر سهروردی شهود مقدم بر استدلال عقلی می باشد: در این باره سهروردی چنین می فرماید:

نورهای چیره را اهل تجریر به واسطه ی جدا شدنشان از جسم هایشان به دفعات بسیار مشاهده کرده اند، پس برای فهم دیگران بر آن ها حجت آورده اند. نورهای چیره و اینکه ابداع کننده ی همه چیز نور است، را مجردین به واسطه ی جدانشدشان از هیکل ها [بدن های] خویش، بارهای بسیار مشاهده کرده اند، پس برای انتقال مشاهدات خویش، یعنی اثبات عقلی و توجیه آن ها برای غیر، برهان آورده اند، و هیچ [فرد] دارای مشاهده و اهل تجریدی نیست که به این امر اعتراف نکرده باشد. (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱۵۶-۱۵۵)

ج: ویژگی سومی که مطرح است، این مسئله است که معرفت حاصل از شهود قلبی، معرفتی یقینی و شک ناپذیر است. به این معنی که شاید بتوان درباره ی استدلال عقلی شک کرد، اما به هیچ وجه نمی توان درباره ی یافته های شهودی، شک کرد چرا که یافته هایی از این طریق از جنس علم حضوری و شهودات مستقیم (بدون وساطت صورت ذهنی و طبعاً بدون نیاز به احراز مطابقت آن با واقعیت) است. بنابراین از آنجا که حجابی میان فاعل شناسا با حقیقت وجود ندارد، دریافتی کاملاً حقیقی و یقینی به حساب می آید. چنان که قبلاً آورده ایم که سهروردی در مقدمه کتاب حکمت الاشراف به این موضوع به صورت صریح و بی پرده اشاره کرده است که یافته های این کتاب ابتداً به واسطه ی فکر [عقل] بدست نیامده است بلکه از طریق کشف و شهود به آن ها نائل شده است و بعداً برای عرضه به دیگران بر آن ها برهان و حجت اقامه کرده است. سهروردی به این نکته نیز اشاره می کند که هیچ شک کننده ای نتواند مرا در آن به شک اندازد. از این رو با توجه آنچه تا کنون آورده ایم می توان شهود قلبی از منظر سهروردی را چنین تبیین کرد: واقعیت آن است که مراد از این قسم شهود، مشاهده ی مستقیم حقایق مجرد، یعنی عقول یا نورهای چیره و برتر و انوار سانح آن ها به نحو حضوری و قلبی صرفاً از طریق رفع حجاب های مادی، جسمانی و حسی انسان سالک و عارف می باشد البته این نوع از شهود نیازی به برقراری اضافه اشراقی میان نفس و این نورها ندارد، چه این نورها به خودی خود نورانی، بلکه بسیار نورانی تر از نفس انسان هستند و لذا نیازی نیست که نفس از طریق برقراری اضافه ی اشراقی بر آن ها نور بتاباند، آن ها را نورانی کند، به حضور بطلبد و ادراک کند. (عباس زاده، ۱۳۹۶، ۳۶۴)

۴-

نتیجه گیری

در یک جمع بندی مختصر و اجمالی در مورد نظام معرفت شناسی سهروردی باید گفت که وی برای ورود نظام مند به این مبحث ابتداء نواقص و کاستی های نظام معرفتی حکمت مشاء را تبیین کرد و سپس اقدام به طرح ریزی نظام معرفت شناسی خود نمود، بنا بر آنچه در آثار سهروردی مشاهده می شود، اساس نظام معرفت شناسی وی بر شهود بنا شده است، وی در آثار خود با استفاده از دستگاه هستی شناسی مبتنی بر نور به تبیین و تشریح ادراک شهودی پرداخته است و آن را در چارچوب مفاهیم نوری، نظام مند ساخته است که در این نظام فلسفی، شهود مقدم بر عقل استدلال گر می باشد. چرا که ادراکات عقلی محدود به ساحت های مادی می باشد و ادراک شهودی به ساحت های برتر نیز راه دارد. بنابراین در نظام معرفت شناسی سهروردی این شهود است که دریافت کننده ی علم یقینی به حساب می آید و جایگاهی بالاتر از دیگر روش های ادراکی دارد، و نهایتاً جایگاه عقل در این نظام فلسفی، جایگاهی تبیین کننده است به عبارت دیگر سهروردی برای دریافت حقایق از چارچوب معرفتی اشراقی شهودی استفاده می برده است و در مرحله ی بعد برای نظام مند کردن، توجیه و استدلال پذیر کردن یافته های شهودی خود از عقل بهره گرفته است یعنی عقل، نقشی تبیین کننده در نظام فلسفی سهروردی بازی می کند. با توجه آنچه آورده ایم شهود نیز جایگاه خود در نظام معرفت شناسی مبتنی بر هستی شناسی نوری سهروردی را به خوبی نشان داده است و از این طریق است که راه به شناخت هستی و حکمت ازلی و ابدی آن خواهیم برد.

## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت.
۲. امین رضوی، مهدی (۱۳۹۱). سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.
۳. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). حکمت الاشراف، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲، به کوشش هانری کُرتن. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

# اولین همایش ملی علوم انسانی در حکمت معاصر بامحوریت علامه طباطبایی

hcwconf.ir



۴. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۴ ب). حکمت اشراق. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران. دانشگاه تهران.
  ۵. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۳). رساله فی اعتقاد الحكماء، مقدمه و ترجمه محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، اساطیر.
  ۶. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۸ الف). التلویحات اللوحیه و العرشیه، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
  ۷. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۸ ب). روزی با جماعت صوفیان، تهران، مولی.
  ۸. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۴ الف). آواز پر جبرئیل، به کوشش حسین مفید، تهران، مولی.
  ۹. شایگان، داریوش (۱۳۹۴). هانری گربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی. ترجمه باقر پرهام. تهران. فرزانه.
  ۱۰. شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳). شرح حکمت الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی، مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
  ۱۱. ضیائی، حسین (۱۳۹۱). معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما سادات نوریخس، تهران، فرزانه.
  ۱۲. عباس زاده، مهدی (۱۳۹۶). نظام معرفت شناسی اشراقی سهروردی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
  ۱۳. غفاری، سید محمد خالق (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
  ۱۴. فلسفی، حسین (۱۳۹۱). منطق اشراق، پژوهشی در منطق اشراق سهروردی، قم، بوستان کتاب.
  ۱۵. مبلغ، سیده زهرا (۱۳۹۸). ساختارهای منطقی فلسفه های اشراقی، تهران، هرمس.
  ۱۶. ملاصدرا شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۹۲). التعليقات علی شرح حکمت الاشراق ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، زیر نظر آیت الله سید محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
  ۱۷. الهروی، محمد شریف نظام الدین احمد (۱۳۶۳). انواریه (ترجمه و شرح حکمت اشراق سهروردی)، تهران، امیرکبیر.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۹). حکمت الاشراق (شرح و سنجش دستگاه فلسفی شهاب الدین سهروردی) ج ۲، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.