سهروردی و مسئله معرفت (1)

نویسنده : فنائی اشکوری، محمد

مقدّمه

ابوالفتوح شهابالدین یحیی بن حبش امیرک سهروردی، معروف به «شیخ اشراق»، در قریه «سهرورد» زنجان به سال 549 هـ.ق چشم به جهان گشود. پس از تحصیلات ابتدایی، به مراغه رفت و در محضر درس مجدالدین جیلی حضور یافت. گویند: در این دوران، با فخر رازی همدرس بود. آن گاه در اصفهان نزد ظهیرالدین فارسی (قاری) به معرفتاندوزی پرداخت. سهروردی بخش مهمی از عمر کوتاهش را در سفرها گذراند و با صوفیان بسیاری ملاقات نمود و دانش و تجربه بسیاری اندوخت; از جمله، وی به «دیار بکر» و «آناتولی» رفت و چندی در «ماردین» به کسب دانش پرداخت. گویند: شیخ مدتی را در کنار پادشاهان سلاجقه روم گذراند. سرانجام، در حدود سال 579 به دمشق و حلب رفت و مورد استقبال و توجه ملک ظاهر غازی، حاکم حلب، قرار گرفت. تفکر فلسفی او پس از نقد مخرّب غزّالی نسبت به فلسفه، ابداعات و سخنان بیپروای او در کنار نبوغ و قدرت منطق و بیان شیخ، حسّاسیت و حسادت علمای حلب را برانگیخت، تا اینکه حکم تکفیر و قتل او، در ظاهر به دلیل فساد عقیده، اما شاید در واقع به خاطر اغراض سیاسی، صادر گردید. وساطت ملک ظاهر هم نتوانست کمکی به او کند و سرانجام، در سال 587 به دستور صلاحالدین در زندان حلب به نحو نامعلومی به قتل رسید.

چنین مینماید که شیخ از آغاز جوانی، هم اهل تفکر فلسفی بوده و هم قدمی راسخ در سیر و سلوک داشته است. در رساله در حال طفولیت، از سلوک معنوی خود و انوار و علومی که دریافته و از هدایت و انفاس قدسی مرشدش سخن میگوید. گویند: او اهل عبادت و اعتکاف و تأمّلات بسیار و ریاضات شاق بوده است.(2) قریب پنجاه عنوان اثر به سهروردی نسبت داده شده است. شاهکار فلسفی او کتاب عظیم حکمةالاشراق است. این کتاب دربردارنده آراء فلسفی و مواجید شهودی وی و متن مرجع در حکمت ذوقی اشراقی است. این کتاب، هم حاوی بعد عقلی و بحثی و هم حاوی جنبه ذوقی و شهودی سهروردی است و به گفته او، مشتمل بر اسراری است که به دنبال سیر و سلوک و ریاضت و تجرّد و خلوت یافته است. وی میگوید: این کتاب را روحالقدس ناگهان به او القا کرده و فهم آن نیز منوط به القای نوری از روحالقدس است و بدون مراجعه به خلیفة الله، که دارای علم کتاب است، نمیتوان این کتاب را فهمید. پیش از شروع به این کتاب، باید چهل روز ریاضت کشید و ترک حیوانی نمود و از طعام کاست و در خلوت به تأمّل پرداخت.(3) کتاب مشتمل بر منطق و نقد آراء مشّائیان، نورشناسی، فرشتهشناسی، طبیعتشناسی، علم النفس و فرجامشناسی اشراقی است. ابعاد فلسفه سهروردی بیش از آن است که در یک مقاله کوتاه بگنجد. این مقاله نگاهی است اجمالی بر معرفتشناسی سهروردی. اما پیش از آن، ناگزیریم اندکی در باب چیستی «حکمت اشراقی» و منشأ آن سخن بگوییم:

حکمت اشراقی

پیش از ظهور حکمت اشراقی، فلسفه رایج و حاکم در جهان اسلام، فلسفه مشّائی بود و نمایندگان بارز آن فارابی، ابنسینا و ابن رشد بودند. در این نگره، اساس اندیشه فلسفی «عقل نظری» و روش آن «منطق قیاسی ارسطوئی» است. سیر و سلوک و ذوق و شهود، یا در آن مطرح نیست و یا در حاشیه قرار دارد. عرفا و صوفیان نیز بر سلوک و شهود تکیه داشتند و یا به عقل و منطق بیاعتنا بودند و یا آن را تحقیر و رد میکردند. نمونه بارز مبارزه صوفیان و متکلّمان با تفکر فلسفی، نقد عنیف غزّالی از فلسفه بود که تا حد زیادی در تضعیف و هدم آن در میان اهل تسنّن موفق بود. سهروردی با الهام از تعالیم اسلامی و استفاده از هر دو سنّت فلسفی و عرفانی در جهان اسلام و ردیابی این سنّتها در حکمت ایران باستان و یونان قدیم، به احیا و بازسازی حکمتی پرداخت که به زعم او، همان حکمت خالد و جاوید انبیا و حکمای الهی پیشین است. او احیاگر سنّتی معنوی است که انبیا و حکمای پیشین مانند ابوالحکما هرمس (ادریس) آغاثاذیمون، فیثاغورث، انباذقلس، سقراط و افلاطون از آن برخوردار بودند.(4)

از نظر او، این حکمت در میان ملل کهن باستانی همچون هندیان، ایرانیان، بابلیان، مصریان و یونانیان تا زمان افلاطون وجود داشته و در بین صوفیان اسلام، تداوم یافته است. خمیره این حکمت از این طریق به ذوالنون مصری و از او به سهل تستری میرسد. سرچشمه حکمت اشراقی در شرق، زرتشت است. این همان حکمتی است که خردمندان خسروانی ایران همچون کیومرث و فریدون و کیخسرو و جاماسب و بزرگمهر تعلیم میدادند و از آنها به صوفیانی همچون بایزید بسطامی و منصور حلّاج و ابوالحسن خرقانی رسید. سهروردی این میراث حکمی را احیا و با حکمت مشّائی و عرفان اسلامی و تعالیم قرآن و سنّت به هم پیوند داد و حکمت اشراقی را بنا نهاد.

سهروردی تفکر عقلی صرف و غلبه فلسفه ارسطویی را نمیپذیرد. از اینرو، بخشی از فلسفه او به نقد فلسفه مشّائی اختصاص دارد، اما او به هیچ وجه، منکر همه دستاوردهای فلسفه مشّائی نیست، بلکه بسیاری از اصول آن را میپذیرد. او خود استاد حکمت مشّائی است و برخی از آثار او به بیان فلسفه مشّائی اختصاص دارد. او در بسیاری از مسائل، مدیون ابنسینا بوده، حتی تا حدّی در روی آوردن به حکمت مشرقی و زبان رمزی، متأثر از وی است. اما بیشک، مؤسس حکمت اشراقی در دنیای اسلام، کسی جز سهروردی نیست و حکمت مشرقی ابنسینا تفاوت بنیادی با فلسفه مشّائی ندارد.

حکمت اشراقی یا مشرقی حکمتی است که از مشرق انوار عقلی بر نفوس مستعد میتابد، خواه در شرق جغرافیایی و خواه در غرب. از اینرو، برخی از حکمای یونانی نیز اشراقی هستند، هرچند ریشه این حکمت را باید در شرق جستوجو نمود. فلسفه راستین همان «حکمت یا تألّه» است، نه عقلگرایی محض مشّائی. ضمن اینکه عقل و تفکر منطقی اهمیت دارد، اما کلید معرفت حقیقی تهذیب نفس است. به عبارت دیگر، میتوان گفت: حکمت اشراقی جامع الهیّات طبیعی ـ عقلی، تاریخی ـ وحیانی، و شهودی ـ عرفانی در سنّت اسلامی است که از راه تهذیب، تفکر و افاضه الهی حاصل میشود. این حکمت وقف فرد خاص یا قوم معیّنی نیست، بلکه باب آن به روی همه سالکان این راه گشوده است.

در این دیدگاه، حکمت «تشبّه به باری تعالی» است به قدر طاقت بشری که از راه ترک قیود و تعلّقات و تحصیل دانش حاصل میشود. همان گونه که آهن سرد در اثر مجاورت با آتش آتشین میشود، آدمی نیز میتواند در اثر زهد و تصفیه دل و انس با خدا، از نور او روشنایی گیرد و از حکمت حکیم مطلق بهره برد; چنان که رسولخدا(صلی الله علیه وآله) فرمود: «مَن اَخلَص لِللّهِ اَربعینَ صباح فجّراللّه ینابیعَ الحکمةِ مِن قَلبهِ علی لِسانِه.»(5)

محور حکمت اشراقی سهروردی «نور» است و ظلمت را در حاشیه عالم قرار میدهد. او نور و ظلمت مشرکان و دوگانه پرستان مجوسی و مانوی را نفی میکند.(6) نور و ظلمتی که او از آن سخن میگوید برگرفته از تعالیم انبیا، به ویژه آیات نوری قرآن و روایات سید البشر(صلی الله علیه وآله) است. در بسیاری از آیات قرآن از نور سخن به میان آمده است. معروفترین آیه همان است که خداوند را به عنوان نور آسمانها و زمین معرفی میکند: (اللّه نُورُ السمواتِ و الارضِ) (نور: 34). آیه دیگر از نورانی شدن زمین بر اثر اشراق نور الهی خبر میدهد: (و اشرَقَتِ الارضُ بِنُورِ رَبِّها)(زمر: 69). در بسیاری از آیات قرآن، از حکمت و معرفت و هدایت و حیات و بصیرت و وحی و روشنایی به «نور» تعبیر شده و در مقابل نور، تاریکی، کوری، سایه، مرگ و گمراهی قرار داده شده است. سهروردی فراوان به آیات قرآنی در این باب استشهاد میکند.

اصول معرفتشناسی سهروردی

سهروردی بحث منسجم و منظّمی از معرفتشناسی ارائه نمیدهد، اما در جای جای آثار وی، مسائل و نکات بسیاری در باب معرفت به صورت پراکنده آمده است که با تنطیم و تحلیل آن، میتوان نظام معرفتشناختی وی را ارائه نمود. گام نخست در معرفتشناسی سهروردی این است که وی شکّاکیت مطلق را رد میکند.(7) بر پایه نظر او، شک دکارتی نامعقول است و در صورت عروض چنین شکی، راه برونرفت عقلانی برای آن وجود ندارد. او برای نفی شکّاکیت مطلق، این پرسش را طرح میکند که آیا شکّاک نظر خود را حق میداند یا باطل، و یا در حقیقت و بطلانش شک دارد؟ اگر نظر خود را حق میداند پس به حقی اعتراف کرده و در نتیجه، شکّاک مطلق نیست. اگر آن را باطل میشمارد مدعای خود را نفی کرده است. و در صورت سوم، باید از او پرسید: آیا در شکش شک دارد یا یقین؟ اگر یقین دارد به حقی اعتراف کرده است، و اگر در شکش نیز شک دارد بحث با او بیحاصل است و از راه عملی، باید حقیقت را برای او روشن نمود.(8)

لازمه نفی شکّاکیت این است که انسان در هیچ حالی بدون معرفتی یقینی نیست. از اینرو، گام دوم در معرفتشناسی سهروردی، اذعان به وجود معارف بدیهی است; معارفی که صدق آنها ضروری است و تصدیق آنها متوقف بر هیچ امری نیست.(9) اگر هر معرفتی مبتنی بر معرفتی دیگر باشد تسلسل لازم میآید. اگر چنین معارف بنیادین و آغازینی نباشد هیچ نوع معرفتی ممکن نخواهد بود. از اینرو، به نظر او، بدیهیات، یقینی و مبدأ علوم هستند.(10)

گام سوم در معرفتشناسی سهروردی این است که علم دو قسم است: حصولی و حضوری. در علم حصولی، بین عالم و معلوم فاصله و واسطه هست. عالم به خود معلوم دسترسی ندارد، بلکه آگاهی او به چیزی، از طریق صورتی از آن چیز در ذهن است. اما در علم حضوری بین عالم و معلوم فاصله و واسطهای نیست و معلوم، یا عین عالم است و یا در حیطه وجودی و نوری او. اساس معرفتشناسی اشراقی سهروردی بر نظریه «علم حضوری» او مبتنی است.

علم حضوری

سهروردی میگوید: پس از آنکه در حل مسئله «معرفت» احساس درماندگی کردم، در رؤیایی خلسهآمیز از ارسطو آموختم کلید حل مسئله «معرفت» توجه به علم بیواسطه و حضوری نفس است و حکیمان راستین کسانیاند که از چنین معرفتی برخوردارند.(11) نخستین مصداق علم حضوری آگاهی نفس از خود است. سهروردی بحث مبسوطی در اثبات حضوری بودن علم به نفس یا «خودآگاهی» طرح میکند. او استدلال میکند که علم به نفس به نحو حضوری و بیواسطه است و جز این نمیتواند باشد. ممکن نیست علم «من» به خود از راه صورت و مثالی از من باشد; زیرا در این صورت، من از صورت و مثال خود، آگاه خواهم بود، نه از خود. به عبارت دیگر، آنچه از این طریق خواهم دانست «او» خواهد بود، نه «من»; صورت من «او» و غیر من است، نه «من».(12)

وانگهی، اگر شناخت من از خود از طریق مثالی باشد، چگونه خواهم دانست که آن مثال متعلّق به من است؟ چگونه میتوان خود را از طریق غیر شناخت، بدون اینکه از قبل شناختی از خود داشته باشیم؟ به عبارت دیگر، برای اینکه بدانم این مثال از آن من است باید از قبل خود را بشناسم و آن گاه اگر این مثال را مطابق با خود و منطبق بر خود یافتم آن را مثال خود بدانم. اما اگر هیچ شناختی از خود جز از طریق این مثال نداشته باشم چگونه میتوانم مطابقت این مثال را با خود دریابم؟ علاوه بر این، اگر شناخت ذات از خود از طریق صورت باشد، لازم میآید که ذات از طریق صفتش خود را بشناسد و این باطل است. ذات پیش از هر صفتی خود را میشناسد.(13)همچنین اگر علم نفس به خود از طریق صورت باشد به دلیل آنکه صورت قابل صدق بر کثیرین است، این علم کلی خواهد بود و از این علم کلی علم به ذات و خودآگاهی شخصی حاصل نخواهد شد.(14) پس شناخت نفس از خود بیواسطه و عین وجود نفس است. نفس برای خود حاضر و عین حضور است. پس نفس به وجود خود علم حضوری غیر قابل تزلزل دارد. ذات از خود غایب نیست، بلکه در همه احوال، این آگاهی حضور دارد; چرا که این آگاهی عین ذات نفس است. اما این منافاتی ندارد با آنکه کنه حقیقت و ماهیت آن برای ما مبهم باشد. همچنین این آگاهی مستلزم علم به اعضای بیرونی یا درونی بدن نیست.(15) انسان دایم و پیوسته از خود آگاه است و آنی از خود غافل نیست واین امر حتی وابسته به بدن نیست. وی در پرتونامه مینویسد: «بدان که هر جزوی از اجزای بدن خود را فراموش کنی ... و هر جسمی و عرضی که هست از او غافل توانی بود، و از خود غافل نباشی و خود را دانی بینظر با این همه. پس توی تو، نه با این همه است و نه به هیچ یکی از این.»(16) چنان که میبینیم از نظر سهروردی، این خود دلیلی بر تجرّد نفس است. وی در ادامه مینویسد: «خود را میگویی که "من" و هر چه در تن توست همه را اشارت توانی کرد به "او"، و هر چه او را "او" توانی گفت، نه گوینده من است از تو، که آنچه تو را اوست، من تو نباشد ... پس تو ورای این همهای».(17) دلیل دیگر بر تجرّد نفس این است که انسان قادر است معانی مجرّد را درک کند، در حالی که اگر نفس مادی بود نمیتوانست مجرّد را دریابد.

از نظر سهروردی علم نفس به خود و قوایش و حقایق مجرّد به نحو حضوری است. دیگر مجرّدات نیز به خاطر برخورداری از حیات تجرّدی به نحو حضوری، به خود عالم هستند و به اشیای دیگر از طریق اشراق علم دارند. علم باری تعالی نیز از همین سنخ است. علم او به ذات خود عین ذات اوست و علمش به اشیا، علم حضوری اشراقی است(18) و معلوم در علم اشراقی، عین اشیاست، نه صورت آنها.

میتوان گفت: اصل اساسی در معرفتشناسی سهروردی، و از آن پس در فلسفه اسلامی، «علم حضوری به خود» است. بدیهیات و ادراکات حسی نیز وابسته به این معرفت هستند. بدون خودآگاهی، هیچ علمی نمیتوان داشت. خودآگاهی معرفتی بیواسطه است و قائم به هیچ علم یا وابسته به اتخاذ هیچ روشی نیست. این علم ذاتی است، نه اکتسابی. بدون علم حضوری، علم حصولی نیز ممکن نیست; زیرا علم حصولی از طریق صور و مفاهیم ذهنی است و علم به آن صور و مفاهیم به طور بیواسطه و حضوری است. اگر علم به صور و مفاهیم نیز توسط صور و مفاهیم دیگر باشد تسلسل لازم میآید و علم داشتن محال خواهد بود. از اینرو، هر علم حصولی مبتنی بر علم حضوری و از طریق آن است.

از احکام علم حضوری آن است که خطا در آن راه ندارد; خطا هنگامی روی میدهد که صورت ذهنی با متعلّق خارجی آن مطابق نباشد. چون در علم حضوری، بین عالم و معلوم جدایی نیست، و صورتی در میان نیست تا از مطابقت یا عدم مطابقت آن سخن گفته شود، به همین دلیل، در علم حضوری خطا نیست.

ادراک حسی

گام چهارم در معرفتشناسی سهروردی این است که ادراک حسی یکی دیگر از سرچشمههای شناخت است. «حس» ابزار شناخت عالم مادی است. موجودات مادی را با به کارگیری حواس میتوان شناخت. سهروردی در جایی میگوید: محسوسات جزو فطریاتند و منشأ دانش ما (البته درباره امور مادی) هستند.(19) شناخت ما از امور مادی حسی منحصراً از راه حس است. نفس آدمی دارای پنج حس ظاهری (لمس، سمع، بصر، ذوق و شم) و پنج حس باطنی (حس مشترک، خیال، وهم، متخیله و حافظه) است.(20) وی میگوید: هرچند این مطلب مشهور است، ام برهانی وجود ندارد که حواس آدمی منحصر به اینها باشد.

یکی از ادراکات حسی «ادراک بصری» (إبصار / رؤیت) است. از نظر سهروردی، رؤیت حسی در حال رؤیت، از قسم ادراک حضوری است. در حین ادراک، نفس با شیء مرئی اتصال پیدا میکند و آن را به نحو حضوری مییابد و بدینسان، نفس از واقع خارجی آگاه میشود. البته درکی که پس از غیبت مرئی در ذهن داریم از طریق صورت برجای مانده شیء در ذهن است و درکی حصولی است.

در باب کیفیت ابصار، سهروردی آراء پیشینیان را رد میکند. پیش از سهروردی، در این زمینه دو نظریه وجود داشته است: نظریه «انطباع» و نظریه «خروج شعاع». طبق نظریه «انطباع» هنگام ابصار، پرتو نوری از جسم به مردمک چشم میتابد و صورت شیء در آن منطبع میگردد و از آنجا به حس مشترک میرود و مورد مشاهده نفس واقع میشود. اما طبق نظریه «خروج شعاع» هنگام ابصار، شعاع نوری از چشم به صورت مخروطی خارج و به جسم مرئی میتابد و بدینسان، رؤیت رخ میدهد. اما از نظر سهروردی، ابصار نه به خروج شعاع است و نه به انطباع; نه چیزی از چشم خارج میشود و نه چیزی در آن وارد میشود، بلکه ابصار با اشراق نفس بر شیء مبصر حاصل میگردد به شرط مقابله. هنگامی که شیء مستنیر در مقابل چشم قرار گیرد و حجاب و حایلی بین چشم و جسم نباشد از احاطه نفس و اشراق حضوری آن نسبت به شیء مشاهده صورت میگیرد.(21)

ادراک عقلی

گام پنجم شناخت عقلی است. ادراک حسی و خیالی جزئی است و به حس و حافظه تعلّق دارد، اما کار عقل درک کلیات است و مفاهیم کلی محصول عقل هستند. سهروردی با اینکه به «مُثُل افلاطونی» قایل است، اما مفاهیم کلی را همانند ارسطوییان ذهنی میداند.(22) استدلال او این است که کلی نمیتواند در خارج موجود باشد; اگر کلی در خارج موجود باشد ناچار موجودی خاص و متمایز است، نه عام و کلی، و این خلاف فرض است.(23) از نظر او، کلّیتی را که به ارباب انواع نسبت میدهیم کلّیت مفهومی و منطقی نیست،(24) بلکه کلّیت شمولی، ذاتی و روحانی است.

سهروردی «مفاهیم کلی» را به دو دسته «مفاهیم ماهوی» و «مفاهیم انتزاعی و اعتباری» تقسیم میکند. به نظر او، مفاهیم ماهوی مانند مفهوم انسان و اسب مصداق عینی دارند، اما مفاهیم فلسفی، اعتباری و عقلی محضند. وی تأکید دارد که مفاهیم انتزاعی فلسفی یا معقولات ثانیه اموری اعتباری هستند و وجود عینی ندارند.(25) از اینرو، مفهوم «وجود» یک مفهوم اعتباری است که نمیتواند مصداق عینی داشته باشد; زیرا اگر فرض کنیم وجود در خارج موجود است معنای آن این است که وجود دارای وجود است. همین سخن درباره وجودِ وجود نیز صادق است. اگر وجودِ وجود موجود باشد آن نیز باید وجودی داشته باشد و این سر از تسلسل در میآورد. پس باید گفت: وجود نمیتواند موجود باشد. بلکه مفهومی است که به صرف اعتبار عقل وابسته است.(26) از اینجاست که بنا به تفسیر مشهور، وی قایل به «اصالت ماهیت» میشود، هرچند معلوم نیست مسئله «اصالت وجود» یا «اصالت ماهیت» برای وی به صراحت مطرح شده باشد و سخنان او در این باره، هماهنگ نیست.

سهروردی دو قاعده برای تفکیک اعتباریات از حقایق ارائه میدهد: قاعده نخست این است که هر چیزی که از فرض وقوعش تکرّر نوعش لازم آید و به عبارت دیگر، از وقوعش تسلسل لازم آید، اعتباری است. قاعده دیگر این است که هر صفتی که تأخّرش از موصوفش ممتنع باشد، یعنی قابل انفکاک از موضوعش نباشد، آن صفت اعتباری است.

دیگر فیلسوف بزرگ ایرانی ملّاصدرا شیرازی، پنج قرن پس از سهروردی این نظریه را مورد نقد قرار داد و نظریه «اصالت وجود» را به اثبات رساند. طبق تحلیل او، بین «مفهوم وجود» و «حقیقت وجود» باید تفکیک نمود. «حقیقت وجود» عین تحقق خارجی است و در موجودیتش نیازی به عروض وجود دیگر ندارد تا تسلسل لازم آید.

از نظر سهروردی، برای اینکه امور اعتباری را حقیقی نپنداریم باید بین صفات عینی و صفات ذهنی تفکیک نماییم. برخی از صفات وجود عینی دارند; مانند سفیدی و سیاهی، اما برخی از صفات فقط در ذهن هستند; مانند امکان و جوهریت. این گونه صفات مصداق خارجی ندارند. به نظر میرسد سهروردی همه صفات غیر ماهوی را یکسان دیده و بین مفاهیم منطقی، که فقط در ذهن هستند، و مفاهیم انتزاعی، که امور عینی را توصیف میکنند تفکیک قایل نمیشود.(27)

منطق

چون حکمت اشراقی تفکر عقلی را معتبر میشمارد، برای منطق اهمیت قایل است و آن را به عنوان روش تفکر عقلی میشناسد; از اینرو، سهروردی در چند اثر برجستهاش، مباحث منطقی را طرح و تنقیح میکند. به نظر او، همانند نظر دیگر حکمای اسلامی، همه معارف ما بدیهی نیست. بسیاری از معارف را نمیدانیم و سپس کسب مینماییم. همه معارف ما کسبی هم نیست. برای کسب، سرمایه و نقطه آغازی لازم است. بدون بدیهی نمیتوان کسبی داشت. پس برخی از معارف بدیهی و برخی کسبیاند. «منطق» علمی است که با استفاده از آن، بر اساس قواعدی، از معارف بدیهی معارف کسبی را استخراج میکنیم و از مغالطه و خطا مصون میمانیم. سهروردی، هم در باب تعریف «تصورات» و هم در زمینه «قضایا» و «تصدیقات» از مشّائیان انتقاد میکند و نوآوریهایی دارد.

از نظر معرفتشناسی مشّائی، راه شناخت مفاهیم کلی نظری تعریف است. در «تعریف»، به کمک مفاهیم شناخته شده مفهوم ناشناختهای را میشناسیم. بهترین تعریف از دیدگاه منطق ارسطویی، تعریفی است که مرکّب از جنس و فصل باشد. جنس ذاتی عام و فصل ذاتی خاص یک ماهیت است. این نوع تعریف را «حد تام» گویند. سهروردی نظریه «تعریف» منطق ارسطویی را مورد مناقشه قرار میدهد.(28) به نظر او، کسی که از حقیقت چیزی بیاطلاع است، از فصل مقوّم و ممیّز او نیز ناآگاه است. بدین روی، تعریف از راه فصل برای او ممکن نیست. چگونه میتوان یقین کرد که به تمام ذاتیات یک شیء دست یافتهایم؟ از اینرو، بسیاری از تعاریف مشّائیان نارساست; مثلا، آنها «جوهر» را به امر سلبی تعریف میکنند. اموری مانند «نفس» و مفارقات، فصول شناخته شدهای ندارند. تعریف رسمی یا شناخت از طریق لوازم نیز بدون دشواری نیست. اصلا خود لوازم را چگونه میشناسیم؟ اگر آنها را نیز باید از طریق لوازمشان شناخت تسلسل لازم میآید. آنچه در تعریف، ممکن و مفید است ذکر صفات و ویژگیهای شیء است; صفاتی که به تنهایی مختص معرَّف نیست، ولی ترکیب آنها مختصّ معرَّف است; مانند «پرنده زاینده» در تعریف خفّاش. این صفات از راه حس و شهود شناخته میشوند. پس در تعریف، نه تنها ذکر ذاتیات ماهوی، بلکه اوصاف عرضی شیء نیز مفید است. هویّت و حقیقت شیء تنها جنس و فصل آن نیست، بلکه شیء ممکن است متشکّل از عناصر گوناگونی باشد. حقایق بسیط مانند اعراض، مرکّب از جنس و فصل نیستند; مثلا رنگ حقیقت بسیطی است که نمیتوان آن را به جنس و فصل تحلیل نمود و با حد تام آن را تعریف کرد. از اینرو، نظریه «تعریف»، در اینگونه حقایق، کاربرد ندارد. بدینسان، قواعد مشّائیان اقتضا میکند که چیزی شناخته نشود.(29) اما از نظر سهروردی، بسایط با حس یا ادراک بیواسطه شناخته میشوند و مرکّبات نیز با شناخت اجزای آنها شناخته میشوند. راه شناخت برخی از حقایق صرفاً «علم حضوری نوری» است.

معرفت شهودی اشراقی

گام ششم در معرفتشناسی سهروردی نیل به «معرفت شهودی اشراقی» است. چنان که گفتیم، از نظر سهروردی، راه شناخت عالم محسوس به کارگیری «حواس» است. راه شناخت امور ذهنی و انتزاعی «عقل» است بر پایه بدیهیات و به کمک مفاهیم کلی و قواعد منطقی. راه شناخت حقایق روحانی و مجرّد چیست؟ از نظر وی، شناخت امور روحانی منحصراً از راه مشاهده باطنی است. چنان که در شناخت حصولی بر اساس بدیهیات و به کمک منطقْ شناخت حاصل میشود، در شناخت حقایق الهی و نوری بر اساس علم حضوری و با تهذیب و تطهیر دل، شناخت شهودی به دست میآید. علم حضوری در معرفت شهودی، حکم بدیهیات در علم حصولی را دارد; چنان که تهذیب نفس و سلوک باطنی حکم قواعد منطق را دارد. به اعتبار دیگر، میتوان گفت: علم شهودی به حقایق روحانی در حقیقت، توسعه و تعمیق علم حضوری است.

از دیدگاه حکمت اشراقی، حقیقت علم و ادراک «نور» است; چنان که در حدیث آمده است: «العلمُ نورٌ یقذفهُ اللّه فی قلبِ مَن یشاء.» نور ظاهرِ بالذات و مظهرِ غیر است.(30) هیچ چیز در هستی آشکارتر از نور نیست، از اینرو، نور نیازی به تعریف ندارد.(31) همانگونه که نور دارای مراتب شدید و ضعیف است، علم نیز مراتب دارد. «ادراک حسی» مرتبهای از نور است و علم عقلی و شهود باطنی مراتب دیگر آن هستند. نفس انسانی نور مجرّد است; زیرا از خودآگاهی برخوردار است و چیزی که ذات خود را درک کند نور مجرّد است.(32) از اینرو، حقیقت نفس مانند هر مجرّدی نور و روشنایی است; بدین روست که از مشاهده نور انبساط مییابد و از ظلمت نفرت دارد.

حکیم اشراقی روش شهودی و کشفی را اصل و اساس معرفت میشمارد، هر چند برای روش بحثی و فلسفی نیز اعتبار قایل است. در رؤیای خلسهآمیز سهروردی، ارسطاطالیس حکمای اهل کشف همچون افلاطون و عرفایی همچون بایزید بسطامی و سهل تستری را حکیمان راستین معرفی میکند و آنان را بر فلاسفه ترجیح میدهد.(33) همانگونه که محسوسات مبنای نظریات علمی واقع میشود ـ مثلا، در علم نجوم، منجّمان بر پایه محسوسات به رصد ستارگان میپردازند ـ شهود عرفا و حکما نیز حجت است و مبنای حکمت نوری و رصد حقایق فوق طبیعی است.

شهرزوری، یکی از شارحان فلسفه اشراق، در مقدّمه شرح حکمةالاشراق مینویسد: علوم دو قسمند: «ذوقی کشفی» و «بحثی نظری». مراد از علم «ذوقی»، شهود مستقیم معانی و حقایق مجرّد است، نه از طریق فکر و استدلال و تعریف، بلکه از طریق انوار اشراقی و عنایت الهی به دنبال تهذیب نفس; واین مشرب حکمای الهی پیش از ارسطاطالیس است. اما در میان حکمای پس از ارسطاطالیس، حکمت ذوقی ضعف و زوال یافت; زیرا وی آنان را سرگرم بحث و جدل و سؤال و جواب نمود. علاوه بر این، عوامل دیگری، بخصوص حبّ ریاست، مانع توجه به حکمت ذوقی گردید.(34)

حکمت راستین با شهود حقایق ملکوتی حاصل می شود. حکمت حقیقی وصول به واقعیات است که از راه عروج و اتصال با ربّ النوع انسانی یا روحالقدس (جبرئیل) حاصل میشود. حکمت راستین یکی است و آن خمیره مقدّسی است که از عالم قدس به کسانی که اهلّیت دارند و به عوالم علوی راه یافتهاند القا میشود. در آن مقام، اشراق انوار قدسی، سالک حکیم را مستغرق در نور نموده، او را از خود فانی میکند. این همان حکمت واحد ازلی قدسی است که در سنّتهای گوناگون وجود داشته. سهروردی میگوید: در مکاشفهای خلسهآمیز، عالم انوار و ذوات نوری و ملکوتی را شهود کرده است، همان عالمی که هرمس و زرتشت و افلاطون و کیخسرو آن را مشاهده کرده بودند.

از نظر سهروردی، راه دست یافتن به عالم قدس و دریافت حکمت نوری، ریاضت و اعراض از تعلّقات دنیوی و سیر و سلوک باطنی و اعتقاد و پایبندی به تعالیم وحیانی است. این انقطاع باید چنان باشد که حکیم نه تنها از بند خواهشها رهیده باشد، بلکه باید به آسانی بتواند خود را از قید بدن رها سازد و همچون افلاطون، خلع بدن نماید. کسی که از ملکه «خلع بدن» برخوردار نیست، شایسته عنوان «حکیم» نیست.(35) «حکیم» کسی است که بدن را همچون جامهای، هرگاه اراده کند بپوشد و هرگاه اراده کند بدر آورد.(36) او باید مسانخ با مفارقات و روحانیات شود تا انوار آنها را دریابد. عالم مادی عالم ظلمت و تاریکی است و معرفت حقیقی، که نور است، در آن یافت نمیشود. از اینرو، در طلب حکمت و معرفت، از غربت غرب عالم ظلمت باید دل کند و به سوی شرق عالم، که مشرق انوار است، هجرت نمود. او با ریاضات بدنی و روحانی و تقلیل شواغل حسی، باید نوری شود تا قابل درک انوار الهی گردد. از نظر سهروردی، حقایق نوری با حواس درونی دانسته میشود. این حواس هنگامی عمل میکند که انسان از دنیا اعراض کند. نخستین شرط برای بهرهمندی از حکمت اشراق، انسلاخ از دنیاست. پس از آن مشاهده انوار الهی است و این را پایانی نیست.

نزد سهروردی، برای ریاضت و تهذیب نفس، پنج امر اساسی است:

1. گرسنگی و روزهداری; زیرا هر آفتی از سیری و پرخوری است;

2. کمخوابی و بیداری شب و خواب را به حداقل رساندن;

3. ذکر نام های خدا که از ذکر زبانی آغاز میشود تا بدان جا که جان به ذکر آید;

4. پیروی از پیری که طی طریقت نموده باشد و راهنمایی و تلقین ورد کند و بر اعمال سالک، بخصوص چلهنشینی او، مراقبت کند;

5. اتصاف به فضایل و خصال نیکوی اخلاقی همچون صدق و تواضع و شفقت و اخلاص.(37)

با رعایت این امور، درهای ملکوت گشوده میشود و حقایق مشاهده میگردد.

چنان که گفتیم، از نظر سهروردی، نفس نور است و با عبودیت و تهذیب نفس، به منبع نور، که نورالانوار است، نزدیک میشود و نورانیت نفس بیشتر میگردد; هم وجود او کاملتر میشود و هم معرفت او افزون میگردد; چرا که معرفت و وجود یک حقیقتند و آن نور است. خدا چون عین نور و منبع نور و شدیدترین نور و نور آسمان و زمین است، علم و احاطه و حضور او فراگیر و نامتناهی است.

سعادت و رستگاری انسان در گرو سیر و سلوک معنوی و ستایش و پرستش خدا و تطهیر دل از ادناس و آلودگیهاست. از این راه است که بارقههای نور ازلی بر او میتابد، به کرّوبیان و عالم انوار مجرّد میپیوندد و در جوار رحمت بیکران و نعمت جاودان حق قرار میگیرد. اگر نفس آدمی در معرض تابش اشراقات حق واقع شود، بهجت و انبساط برای او حاصل میگردد، قدرت تصرف در اشیاء را می یابد و دعایش مستجاب میگردد و سرانجام، قدرت تصرف در نفوس آدمیان برایش حاصل میگردد. شدت و دوام مشاهده انوار همراه با آرامش درونی بیمانندی است که در قرآن، «سکینه» نام دارد. در این مرتبه، از بهشت عالی نداها و خطابهایی به غایت لطیف شنود و اطمینان قلب حاصل مینماید. عالیترین مراتب آن از آنِ کاملان از اولیا و حکما و در رأس همه انبیاء است که از عالم مثالی عبور کرده، به مفارقات و انوار مجرّد نایل شدهاند. مراحل این دریافتها را شیخ در رساله صفیر سیمرغ، به تفصیل بیان کرده است.(38)

حکمای الهی و صوفیان و اهل تجرید طریق حکمت و معرفت راستین را دریافته و به سرچشمه نور رسیدهاند. اینان همواره به یاد خدایند و از ماده و تعلّقات آن بریدهاند و از خواطر دنیوی که پریشانی میآورد، دورند; در تاریکیهای شب نماز بپا میدارند و با تلاوت قرآن به وجد میآیند و از اندیشههای لطیف قدسی برخوردارند; بر ریاضت مداومت میکنند، تا بارقههای پی در پی الهی بر آنها فرود آید و نور در آنها ثبات یابد و به «سکینه» برسند و نیروی پرواز در آسمانها بیابند و از خود بیخود گردند و به مقام فنا برسند. آنها از آن مرتبه نیز در میگذرند به «نور طامس» میرسند که مرحله فنای در فنا بست.(39) اصحاب سلوک، در دنیا انوار را در وجود خود تجربه میکنند و به لذتی فوق وصف نایل میآیند. برای مبتدیان، نور و لذت گذرا; برای متوسطان، نور و لذت ثابت و کشف صوری و علم به مغیبات; و برای فاضلان و واصلان، «نور طامس» و محو کننده و شهود عوالم نوری حاصل میشود.(40)

سهروردی بر اساس دیدگاه اشراقی خود، اصناف حکما را طبقهبندی میکند. حکیم راستین و صاحب برترین مقام اشراقی کسی است که هم در حکمت بحثی و هم در حکمت ذوقی، در کمال باشد. حکیم جامع کمالات فیلسوف و صوفی است. چنین کسی قطب و امام و دارای ریاست تامّه ظاهری و باطنی است. او انسان کامل و خلیفه و حجت خداست. پس از او، کسی است که در حکمت ذوقی به کمال رسیده و در حکمت بحثی متوسط است. پس از وی، کسی است که در حکمت الهی متوغّل است، هرچند اهل حکمت بحثی نباشد و زمین از چنین کسی خالی نیست. او فاضل النفس و مؤیّد به تأییدات الهی است. اگر حکیم الهی علاوه بر ریاست باطنی، ریاست ظاهری هم داشته باشد روزگار او بهترین و نورانیترین روزگار است. نازلترین مرتبه حکمت از آنِ کسی است که در حکمت بحثی متوغّل است; مانند فارابی و ابنسینا; اما متبحّر در فلسفه بحثی صرف هیچ گاه شایسته ریاست تامّه نیست. تاریکترین دورهها آن است که خالی از تدبیر مدبّر الهی باشد.(41)

حکمت بحثی به عنوان مقدّمه برای حکمت ذوقی و گمراه نشدن در تزکیه نفس، لازم است و برای فهم حکمةالاشراق ضروری است. همانگونه که سالکِ فاقد قوّه بحثی ناقص است، همچنین باحث ناتوان از مشاهده آیات ملکوت ناقص است.(42) از اینرو، حکمت اشراق با منطق آغاز میشود، اما آن غایت نیست. فهم اسرار این کتاب بدون تفکر و تهذیب نفس ممکن نیست. اما اصلْ روش کشفی است و مشاهده قویتر از استدلال است.(43) او خود میگوید: حقایق ذوقی را نخست از راه کشف و شهود به دست آورده و سپس برای تعلیم به دیگران از برهان استفاد میکند، اما خود نیازی به استدلال ندارد. در جایی تصریح میکند: این معارف را از طریق تفکر و استدلال به دست نیاورده، بلکه از راهی دیگر آن حقایق را شهود نموده است، به گونهای که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد و سپس برای آن برهان اقامه نموده است.(44)

او هستی را به «نور» و «ظلمت» تقسیم میکند; قلمرو علم و جهل یا حضور و غیبت. هر موجود مجرّدی نور است و خداوند نورالانوار و نور سماوات و ارض است. بدن انسان از سنخ عالم ظلمت و روح انسان از سنخ حقایق نوری است. پس روح در تن غریب است و گرفتار و مشغول تن. سعادت او در دل کندن از تعلّقات جسمانی و رجعت به عالم انوار است که وطن اصلی اوست. نفس از عالم ملکوت است، اما به سبب اشتغال به بدن از آن باز مانده. راه بازگشت به وطن مألوف، عبادت و تجرید از بدن با کم خوردن و کم خفتن است.(45) پس از تجرید از تن و دنیای مادی است که اهل سلوک در معرض تابش اشراقات علوی قرار میگیرند.(46) حکیم متألّه کوشش میکند پیش از مرگ طبیعی، تجرّد یابد و از مواهب عالم انوار برخوردار شود و به ذوات نوری مبدّل گردد و از سعادت و بهجت ابدی بهرمند شود. برای این سفر روحانی، وجود پیر و راهنمای راه رفته لازم است. وی در جایی مینویسد: عمرم به سی سال رسیده است و بیشتر آن را به دنبال یافتن مشارک مطّلعی که از علوم شریفه آگاه باشد، گذراندهام و نیافتهام.(47)

از ویژگیهای حکمت اشراقی، استفاده از زبان تمثیلی است. نمادگرایی و استفاده از زبان رمزی و تمثیلی برای بیان حقایق شهودی در آثار سهروردی، بخصوص در رسایل فارسی او، چشمگیر است. وی تجارب باطنی و اسفار انفسی خود را به صورت حکایاتی که در اغلب آنها از زبان رمزی استفاده شده است، بیان میکند. در رساله طیر و در صفیر سیمرغ، سخن از پرواز و سلوک میگوید: در رساله غربت غربیه، هادی بن خیر یمانی مسافر از وطن دور مانده و سالک ره گم کرده را راه مینماید. در عقل سرخ نیز سخن از پرواز مرغان است; حکایت بازی که در آسمانها پرواز میکند و شگفتیها را میبیند و از اسرار کوه قاف آگاه میگردد. در روزی بجماعت صوفیان نیز اصول سیر و سلوک را طرح میکند. در رساله در حقیقت عشق، از اسرار عشق و عشقِ ساری در همه موجودات سخن میگوید.

عالم اشباح یا اقلیم هشتم

حکمای اسلامی پیش از سهروردی عوالم را در سه مرتبه طبقهبندی میکردند: الف. عالم جبروت یا عالم عقول; ب. عالم ملکوت که عالم نفوس فلکی و انسانی است; ج. عالم ملک یا برزخ که شامل افلاک و عناصر تحت قمر یا عالم مادی است.

سهروردی وجود این عوالم را میپذیرد، اما با رویکرد اشراقی خود، تفسیر و تفصیل جدیدی از آنها ارائه میدهد و آنها را تحت عناوین و مقولاتی متناسب با حکمت نوری خود قرار میدهد. سهروردی میگوید: این عوالم را در تجارب صحیح یافته است. اما آنچه در بحث معرفتشناسی سهروردی اهمیت دارد و ابتکار وی محسوب میشود، اثبات عالم دیگری است موسوم به «عالم مثال» که واسطه میان عوالم معقول و عالم محسوس است. این عالم اقلیم هشتم یا «ناکجا آباد»، اقلیم عجایب است و شهرهای اسرارآمیز «جابلقا» و «جابلسا» (جابرصا) و «هورقلیا» در آن واقع است.(48) در رأس همه این عوالم، البته نور الانوار قرار دارد.

نظریه «عالم مثال» یکی از عناصر مهم فلسفه سهروردی است و بسیاری از آراء معرفتشناختی و هستیشناختی او مبتنی بر وجود این عالم است. «عالم مثال» عالمی است ورای ماده، زمان و مکان و موطن صور، و مُثُل مجرّده جوهری است. موجودات این عالم صورت و مقدار دارند، اما عاری از ماده هستند. این عالم اصل و منشأ صور و اشکال عالم ماده است و موجودات آن مثال و نمونه موجودات مادی است. صور مرآتی و تخیّلی و صوری که در رؤیا دیده میشود، متعلّق به این عالم است، همچنین اجنّه و شیاطین. فقط نفوسی که با تحمّل رنج سلوکْ از کوه قاف گذشته و نورانی شدهاند، قادر به مشاهده آن هستند. «عالم مثال» دنیایی است واقعی و موجود، نه توهّمی و قائم به ذهن انسان. همین عالم منشأ و علت عالم برزخی مادی است. ما از طریق خیال فعّال، میتوانیم به درک این عالم برسیم. باید توجه داشت که عالم مثالی یا مُثُل معلّق سهروردی غیر از مُثُل افلاطونی است. «مُثُل افلاطونی» وجودهای نوری ثابت هستند، اما مُثُل سهروردی معلّقاند و حالّ در جواهر نیستند و در این عالم، مظهری دارند. بسیاری از حقایق از جمله عالم رستاخیر، علم به مغیبات، شهودات صوری و کرامات اولیا، بر پایه اعتقاد به این عالم توجیه می پذیرد.(49)

حاصل سخن

چنان که دیدیم، سهروردی از یکسو، مانند دیگر حکما، بدیهیات نخستین، حسّیات و اصول منطقی را به عنوان مبادی نخستین تفکر نظری میپذیرد و بدینسان، برای فلسفه نظری اعتبار قایل میشود. اما از سوی دیگر، وی علم حضوری را به عنوان کلید حل معمّای معرفت معرفی میکند و از بدیهیات، ادراک حسی و تفکر منطقی تفسیری جدید ارائه میدهد و تفکر نظری صرف را ناکافی میبیند و همسو با عرفا، تهذیب نفس و توجه به حق و پارسایی را به عنوان تنها راه سعادت نهایی و وصول به معرفت شهودی اشراقی مطرح میکند. بدینسان، وی معرفتشناسی جامعی ارائه میدهد که در آن، آدمی به کمک فطرت، حس، عقل و تهذیب و اشراق، به شناخت خود، جهان و خداوند نایل میگردد و از این طریق، به اکمال وجود خود میپردازد. بر مبنای این معرفتشناسی، سهروردی به تصویری از هستی میرسد که متشکّل از مراتب و عوالم گوناگون است. در رأس عالم هستی، خداوند است که عین نور و نور الانوار است و در نازلترین مرتبه آن، عالم مادی و جسمانی است که دورترین عالم از منبع نور است و در میان این دو، عوالمی قرار دارد که به میزان قرب آنها به منبع نور، از نور برخوردارند. انسان میتواند از راه حکمت و عبودیت، از عالم ظلمانی مادی خارج شود، به عوالم نوری عروج کند و به اصل خود بازگردد: (إِنَّ إِلَی رَبِّکَ الرُّجْعَی) (العلق: 8); (وَ أَنَّ إِلَی رَبِّکَالْمُنْتَهَی)(النجم: 42).

پرسشهایی برای تأمل

الف. سهروردی میگوید: معارف حکمت اشراقی را نه از راه برهان عقلی، بلکه ناگهان از روحالقدس دریافته و سپس برای تعلیم دیگران آن را برهانی کرده است و خود نیازی به برهان ندارد، به گونهای که اگر آن براهین از او گرفته شود چیزی از دانش او کم نمیشود. اگر چنین است، چرا وی حکیم اشراقی غیر راسخ در علوم عقلی را ناقص میشمارد و فهم حکمت اشراقی را منوط به رسوخ در حکمت بحثی میداند. اگر کسی به همان کشف سهروردی نایل شود، خود چه نیازی به حکمت بحثی دارد و چرا با اینکه فاقد معرفتی نیست ناقص باشد؟ آیا صرفاً به این جهت است که او نمیتواند معارفش را به اهل بحث تعلیم دهد؟

ب. آیا این دریافت اشراقی ناگهانی از روحالقدس شامل تمام مطالب حکمةالاشراق میشود، یا فقط آنچه جنبه عرفانی دارد و مربوط به حقایق باطنی است؟ آیا ـ مثلا، نقد آراء منطقی و طبیعی مشّائیان و مباحث صرفاً ذهنی را هم روحالقدس به او القا نموده است؟ آیا برای روحالقدس و موجودات علوی هم این بحثها و نقدها مطرح است؟ ظاهر کلام سهروردی عام است و موافقت با او در این زمینه دشوار است. شاید بعضی از مسائل فقط در مقام تفکر منطقی و بحثی قابل طرح است و از سنخ حقایق شهودی نیست، و بعضی از حقایق نیز در عالم هست که فقط از راه شهود میتوان به حقیقت آنها نایل شد.

ج. چگونه سهروردی در مکاشفه منامیه و توجه به علم حضوری و اشراقی، ارسطو را، که مشّائی و بحثی محض است و بهرهای از اشراق ندارد، میبیند و از او راه حل معضل معرفت را میآموزد، در حالی که افلاطون یا افلوطین برای این کار مناسبتر بودند. او افلاطون را آخرین حکیم یونانی اشراقی میداند و ارسطو را کسی که حکمت را از راه اصلی آن دور نمود. علاوه بر این، اوصاف و القابی که او برای ارسطو در رؤیا ذکر میکند، با دیدگاه سهروردی درباره وی تناسبی ندارد. آیا ارسطو پس از مرگ اشراقی شده است؟ رؤیا اختیاری نیست، اما این ناهماهنگی چگونه تفسیر میشود؟

د. سهروردی از یکسو، مانند ارسطوییان به بدیهیات اولیه قایل میشود و از سوی دیگر، براساس مکاشفه منامیه، علم حضوری به نفس را کلید حل مشکل معرفت میبیند، بدون اینکه نسبت بین بدیهیات و علم حضوری را تبیین کند. آیا از نظر او یکی از آنه مبتنی بر دیگری است، یا دو منبع و سرآغاز مستقل باید به شمار روند؟

هـ. یک اشکال اساسی در معرفتشناسی سهروردی، که مشکلاتی در هستیشناسی او به بار میآورد و او را به قول به «اصالت ماهیت» وامیدارد، این است که او مفاهیم فلسفی و منطقی را به طور صریح از هم تفکیک نمیکند و همه مفاهیم انتزاعی (مثلا، مفهوم «وجود») را از یک سنخ و صرفاً دهنی میشمارد، در حالی که فقط مفاهیم منطقی محل عروض و اتصافشان ذهن است، اما موضوع و موصوف مفاهیم ایجابی فلسفی حقایق عینی است.

و. اگر مبدأ همه موجودات یکی است و آن مبدأ «نور محض» است و از نور محض ظلمت نمیتراود، پس ظلمت یا غسق، که عالم مادی است، از کجا آمده؟ چگونه از نور ظلمت حاصل میشود؟ اگر مراد از ظلمت نور ضعیف و ضعیفترین مراتب نور باشد، اشکالی نیست، اما او چنین نمی گوید و ظلمت را در برابر نور قرار می دهد و نه از مراتب ضعیف آن.

ز. اگر مراد از «نور» همان «وجود» باشد، و به عبارت دیگر، سهروردی نوریت وجود را کشف نموده و حقیقت واقعیت را، که همان وجود است، نور میداند، چگونه وجود را فقط امری ذهنی و اعتباری میشمارد و آشکارا بین مفهوم «وجود» و حقیقت آن تفکیک قایل نمیشود؟

ح. او با طرح مراتب تشکیکی نور، به وحدت واقعیت، هستی یا نور ـ دستکم در موجودات مجرّد ـ قایل میشود. این امر با طبیعت کثرتطلب و تمایزخواه ماهیت چگونه سازگار است؟ علاوه بر این، او انقطاع و انفصال ماهوی عالم مادی با مراتب فوق مادی واقعیت را چگونه توجیه میکند؟ و صدور ماهیات از وجود محض واجبی را چگونه تفسیر میکند؟

به نظر نگارنده، برخی از این پرسشها جنبه انتقادی دارند و نشانگر رخنههایی در نظام سهروردی است، و بعضی دیگر نیز ناشی از ابهام در بیان اوست که نیازمند توضیح و تبیین است و علیالاصول قابل پاسخگویی.(50)

پی‌نوشتها

(1). این مقاله به استثنای بخش «پرسشهایی برای تأمّل» برگردان سخنرانی نگارنده است که با عنوان «Sohravardi and the Question of Knowledge» در کنفرانس افلاطون و سهروردی در تاریخ 29 بهمن 1384 در آتن یونان ایراد گردید.

(2). برای شرح احوال سهروردی بنگرید به: شمسالدین محمد بن محمود شهرزوری، نزهة الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکماء)، ترجمه مقصودعلی تبریزی، (تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1365)، ص 454ـ475.

(3). شهابالدین سهروردی، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدّمه هنری کربن و سیدحسین نصر، (تهران، انجمن فلسفه ایران، 1396ـ1397 هـ.ق)، ج 2، ص 259.

(4). همان، ج 2، ص 10.

(5). محمّدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج 70، ص 249، روایت 25، باب 54.

(6). شهابالدین سهروردی، پیشین، ج 2، ص 11.

(7). در اینجا، «معرفتشناسی سهروردی را در شش گام معرفی کردهایم. آنچه شایان توجه است اینکه بر ترتیب این گامها به صورتی که در اینجا آمده اصراری نیست. ممکن است به صورتهای دیگری نیز این ترتیب را انجام داد: مثلا، ممکن است «علم حضوری» را قدم نخست و مبنا برای سایر معارف ذکر نمود.

(8). شهابالدین سهروردی، پیشین، ج 1، ص 212.

(9). همان، ج 1، ص 211.

(10). همان، ج 1، ص 487.

(11). همان، ج 1، ص 72ـ74.

(12). همان، ج 1، ص 487.

(13). همان، ج 2، ص 111.

(14). همان، ج 1، ص 484.

(15). همان، ج 2، ص 112.

(16). همان، ج 3، ص 23.

(17). همان.

(18). همان، ج 1، ص 487.

(19). همان، ج 2، ص 104.

(20). همان، ج 3، ص 27ـ31 / ج 2، ص 203 و 208.

(21). همان، ج 2، ص 99 و 34 / ج 1، ص 486.

(22). همان، ج 2، ص 15 و 160.

(23). همان، ج 2، ص 17.

(24). همان، ج 2، ص 160.

(25). همان، ج 2، ص 64ـ73.

(26). همان، ج 1، ص 348.

(27). برای دریافت تحلیل و تفصیل این بحث ر.ک. نگارنده، معقول ثانی، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1361)، فصل دوم.

(28). شهابالدین سهروردی، پیشین، ج 2، ص 18ـ21.

(29). همان، ج 2، ص 73.

(30). شهابالدین سهروردی، ج 2، ص 106.

(31). همان، ج 2، ص 106.

(32). همان، ج 2، ص 110.

(33). همان، ج 1، ص 70ـ74.

(34). همان، ج 2، ص 5.

(35). همان، ج 1، ص 113.

(36). همان، ج 1، ص 503.

(37). همان، ج 3، ص 396ـ401

(38). همان، ج 3، ص 314ـ322.

(39). همان، ج 1، ص 111ـ114.

(40). همان، ج 1، ص 501 / ج 2، ص 252ـ254.

(41). همان، ج 2، ص 11ـ12.

(42). همان، ج 1، ص 361.

(43). همان، ج 3، ص 317

(44). همان، ج 2، ص 10.

(45). همان، ج 3، ص 107.

(46). همان، ج 2، ص 252.

(47). همان، ج 1، ص 505.

(48). همان، ج 2، ص 242ـ254.

(49). همان، ج 2، ص 229ـ235.

(50). معرفتشناسی سهروردی، همانند کل فلسفه سهروردی، عمیق، بدیع و پرجاذبه است. گویا درباره «معرفتشناسی سهروردی» تحقیق جامع و مستقلی انجام نگرفته است. آنچه در این مقاله کوتاه آمده چیزی بیش از یک طرح اجمالی نیست. جای آن است که این موضوع در یک طرح تحقیقی ـ مثلا یک پایاننامه دکتری ـ مورد بررسی ژرف و تفصیلی قرار گیرد.

منابع اصلی

ـ سهروردی، شهابالدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، با تصحیح و مقدمه هنری کربن و سیدحسین نصر، (تهران، انجمن فلسفه ایران، 1396ـ1397 هـ. ق)، ج 1ـ3;

ـ شهرزوری، شمسالدین، محمد بن محمود، نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکماء)، ترجمه مقصودعلی تبریزی، (تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1365).

منابع ثانوی

ـ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، (تهران، حکمت، 1366);

ـ امین رضوی، مهدی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، (تهران، نشر مکز، 1377);

ـ سجادی، سیدجعفر، سیری در فلسفه اشراق، (تهران، فلسفه، 1363);

ـ فنائیاشکوری، محمّد، معقول ثانی، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1375);

ـ نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، (تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، 1361);

ـ یزدان پناه، سیدیداللّه، سهروردی و حکمت اشراق، (قم، مخطوط، 1384);