

Revisiting the Theory of “Illuminative Knowledge by Presence” in the Visual Process according to Suhrawardī

Maryam Tahmasebi*, Seyyed Abbas Zahabi**

Ahmad Beheshti***

Abstract

Introduction

A major epistemological concern of Muslim philosophers is how material objects are seen. This is crucial in this philosophical tradition in that the most primitive and earliest stage of perceiving and grasping the actual world is sense and its data. In fact, this counts as the foundation of sensory and inner perceptions. Having rejected the epistemic theories of the earlier philosophers and by establishing his Philosophy of Illumination, Suhrawardī introduces a new account. In his epistemic issues, Suhrawardī believes that none of the earlier views could solve the crucial problem of vision. In various works of his, he formulates his theory of how the process of vision takes place. His epistemology is founded upon the “illuminative relation” of the soul and illuminative knowledge. In delineating this issue, Suhrawardī uses the term “knowledge by presence” (al-‘ilm al-ḥuḍūrī). The present research focuses on the nature of knowledge by presence and its role in the problem of “vision.” It considers the following key question: Does

* PhD student of Islamic philosophy and Theology, Faculty of Law, Theology and political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran: m_tahmasebi8@yahoo.com, m_tahmasebi8@yahoo.com.

**Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology and political science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (corresponding author), falsafeh100@gmail.com

*** Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Knowledge, Tehran University, Tehran, Iran, sadegh.beheshti@yahoo.com

Date received: 2022/07/21, Date of acceptance: 2022/10/26



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Suhrawardī mean the same thing by “knowledge by presence” in all degrees of perception from the most primitive external levels—that is, vision—to the deeper levels? Then, given his epistemic model, can we treat him as a phenomenologist? This article is an answer to these questions by reference to Suhrawardī’s work. In the literature on Suhrawardī’s epistemology and his theory of “illuminative knowledge” articles have been written such as “Knowledge by presence in the views of Suhrawardī and Mullā Ṣadrā” by Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi and Zohreh Selahshoor (2014), “Knowledge by presence as effective in sense perception and its epistemological implications from the perspective of Transcendent Philosophy” by Mohammad Hossein Naghibi and Abdollah Nasri (2019), and “Illumination and its epistemic function in Suhrawardī’s thought” by Mahdi Abbaszadeh (2012), which either directly deal with the problem of knowledge by presence in Suhrawardī’s view and indirectly with his theory of vision or discuss Suhrawardī’s treatment of vision and knowledge by presence within a discussion of the views of other philosophers. In all of these works, “illuminative knowledge by presence” is taken to have the same meaning at all degrees of perception, including vision. The present article considers the nature of knowledge by presence in the process of vision according to Suhrawardī and presents a different approach to it. By reference to Suhrawardī’s discussion of issues of vision and a conceptual clarification of “presence,” we show that Suhrawardī could not have used the term “knowledge by presence” in the case of vision in its common sense as opposed to “knowledge by acquisition” (al-‘ilm al-ḥuṣūlī). Instead, this is a different notion, and thus the term is equivocally used in his work. Moreover, we argue that his epistemological model for vision is phenomenological.

Method of Research

The method of research in the present article is qualitative and analytic. To answer the above questions, we have studied the relevant works to extract and collect data and then described and analyzed them. We provided evidence to identify what he means by knowledge by presence in the case of vision.

Discussion and Results

In his account of the mechanism of vision, Suhrawardī rejects the earlier theories; that is, theories of “imprint” (inṭibā‘) and “emission of the beam” (khurūj al-shu‘ā‘), and maintains illuminative (ishrāqī) knowledge by presence in terms of his peculiar principles. The upshot of his view of how objects are seen according to Philosophy of

Illumination is the idea of the soul's "illuminative relation." That is, the soul can see an object and perceive its nature if an illuminated object contacts the eyes. Accordingly, vision is only possible if the illuminated object is before the eyes. Vision is a material process, which requires that the material object be before the observer's eyes under specific circumstances. Nevertheless, sensory errors are possible and inevitable sometimes. This, however, contradicts the prevalent definition of "knowledge by presence" in Islamic philosophy. It follows that Suhrawardī could not mean the same thing by "knowledge by presence" in all degrees of perception. Given the various notions of "presence," we might say that, in Suhrawardī's work, the term "knowledge by presence" in issues of vision means "a thing's actual existence in a particular place." In fact, in his epistemological discussions, Suhrawardī uses the term in two different meanings: first, in issues of vision and his account of how vision occurs, he uses the term to mean "a thing's actual existence in a place," and second, in other degrees of perception, he uses the term "knowledge by presence" in its standard meaning. He adopts this approach—that is, illuminative knowledge by presence—to reject the fundamental theories of Muslim Peripatetic philosophers, including theory of logical definition and essentialism.

Conclusion

In his account of the mechanism of vision, Suhrawardī offers illuminative knowledge by presence in terms of his peculiar principles but, in his epistemological discussions, he uses the term "presence" in two meanings. In his discussion of vision, he uses it to refer to "actual presence of an object in a particular place" when seeing, rather than its prevalent notion. In fact, by doing so, he means to say that proper awareness of something is conditional upon frequent reference to it, in which case, each time one might have an errorless observation and grasp of the object, provided that the conditions of vision are met. In the case of other degrees of perception, however, he uses the term "presence" to mean its standard notion; that is, unmediated perception of the form. Furthermore, a scrutiny of Suhrawardī's views shows that his epistemological model for vision is phenomenological.

Keywords: illuminative knowledge; knowledge by presence; illuminative relation; definition; vision; Suhrawardī.

Bibliography

- Abbas Zadeh, Mahdi. (1391), Ishraq and epistemological function in Sohrawardi's thought, Zehn, N 52. [In Persian]
- Fārābī, Abū Naṣr. 1984. Al-Jam' bayn ra'yay al-ḥakīmayn. Edited by al-Bayr Nasri Nadir. Tehran: al-Zahra. [In Arabic]
- Hafni, Abdul Mun'im. 1992. Al-Mu'jam al-falsafī. Cairo: Maktaba Madbuli. [In Arabic]
- Husayn Zadeh, Mohammad. (1396). An Inquiry in to Depths of Epistomology. Qom: Bostan Ketab. First Edition. [In Persian]
- Hoseini Shahrudi, seyyed Morteza. Salahshur Sefid Sangi, Zohreh. (1393), « Suhrawardi and Mulla sadra on presential knowledge, Hekmat-e sadraee, Y 2 , N 2. [In Persian]
- Ibn Kamūna, Sa'd b. al-Manṣūr. 2008. Sharḥ al-talwīḥāt al-lawḥiyya wa-l-'arshiyya. Edited by Najafgholi Habibi. Tehran: Miras Maktoob Research Center. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn b. 'Abd Allāh. 1983. Al-Ta'liqāt. Edited by Abdel Rahman Badawi. Beirut: Maktab al-'Ilam al-Islami. [In Arabic]
- Louchakova-Schwartz, Olga. 2015. "A Phenomenological Approach to Illuminationist Philosophy: Suhrawardī's Nūr Mujarrad and Husserl's Reduction." Philosophy East & West 65, no. 4: 1052-1081. [In English]
- Motahari, Morteza. Majmoe Athar. Vol. 5. Tehran: Sadra.[In Persian]
- Naghībī sayyed mohammad hosain. nasri, abdolah. (1398), «Influence of Transcendental Wisdom on Sensory Perception and its Epistemological Consciousness» Hekmat-e Moaser, Y 10, N 2.[In Persian]
- Qutb al-Dīn al-Shīrāzī. 2004. Sharḥ ḥikmat al-ishrāq. Edited by Abdollah Nourani and Mahdi Mohaghegh. Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [In Arabic]
- Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1981. Al-Ḥikmat al-muta'āliya fī l-asfār al-'aqliyyat al-arba'a. Beirut: Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic]
- Saliba, Jamil. 1993. Al-Mu'jam al-falsafī. Beirut: al-Shirkat al-'Alamiyya li-l-Kitab. [In Arabic]
- Shahrazūrī, Shams al-Dīn. 1993. Sharḥ ḥikmat al-ishrāq. Edited by Hossein Ziai. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]

بازخوانی نظریه «علم اشراقی حضوری» در فرایند... (مریم طهماسبی و دیگران) ۱۶۷

Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996. Al-Lamahāt. In Majmū'a muṣannafāt, edited by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, and Najafgholi Habibi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]

Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996. Al-Mashāri' wa-l-muṭārahāt. In Majmū'a muṣannafāt, edited by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, and Najafgholi Habibi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]

Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996. Al-Talwīhāt al-lawḥiyyat al-'arshiyya. In Majmū'a muṣannafāt, edited by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, and Najafgholi Habibi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]

Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 1996. Hikmat al-ishrāq. In Majmū'a muṣannafāt, edited by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, and Najafgholi Habibi. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]

Yazdan Panah, Seyyed Yadollah, (1389). Mahdi Ali Poor. Hekmat-e-Eshraqh. Vol.1. Qom: Research Institute of Hawzeh and University. First Edition. [In Persian]

Zahabi, Abbas. (1393), «Re-reading the originality of essence from Suhrawardi's point of view», A collection of articles introducing Sohrawardi's theories, conditions and works, A groups of writers, whit the efforts of Ali Ojabi, Tehran: House of book.[In persian]

Ziai, Hossein. 1990. Knowledge And Illumination. Providence: Brown University Press. [In English]

بازخوانی نظریه «علم اشراقی حضوری» در فرایند ابصار از نظر سهروردی^۱

مریم طهماسبی*

سید عباس ذهبی**، احمد بهشتی***

چکیده

شهاب الدین سهروردی (۵۸۷-۵۴۹) فیلسوف اشراقی در تبیین آراء معرفتی خود دیدگاه جدیدی مشهور به «اضافه اشراقیه» را طرح کرده است و از این رهگذر حصول بسیاری از ادراکات از جمله ابصار را به علم اشراقی حضوری می‌داند. پژوهش حاضر از منظر متفاوت به بازخوانی علم حضوری اشراقی وی در مرتبه ابصار می‌پردازد و مسئله: ماهیت علم حضوری در فرایند ابصار از نظر سهروردی است. پرسش این است که آیا وی در مرحله ابصار و نیز دیگر مراتب ادراک معنای واحدی از علم حضوری در نظر داشته است یا خیر؟ در مرحله بعد با توجه به الگوی معرفتی سهروردی، می‌توان او را در دسته فیلسوفان پدیدارشناس قلمداد کرد؟ در نگارش مقاله حاضر روش: مطالعات کتابخانه‌ای، گردآوری اطلاعات و تحلیل و توصیف داده‌ها است. بنابر مطالعات انجام شده یافته‌های پژوهش: این است که اولاً مقصود سهروردی از علم اشراقی حضوری در بحث ابصار معنای رایج و مصطلح آن که قسیم علم

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران m_tahmasebi8@yaoo.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) falsafeh100@gmail.com

*** استاد تمام گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف، دانشگاه تهران، تهران، ایران sadegh.beheshti@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۴



حصولی است نمی تواند باشد بلکه در معنایی متفاوت از دیگر مراتب ادراک به کار رفته است و بنابراین تنها یک اشتراک لفظ است که این ادعا از دو جنبه سلبی و ایجابی بررسی شده است. ثانیاً الگوی معرفت شناسی او در مبحث ابصار پدیدارشناسانه است.

کلیدواژه‌ها: علم اشراقی، علم حضوری، اضافه اشراقی، تعریف، ابصار، سهروردی

۱. مقدمه

از دغدغه های مهم فیلسوفان مسلمان در حوزه معرفت شناسی، نحوه دیدن اشیاء مادی است. تلاش مجدانه این فیلسوفان در پاسخ به سؤال از کیفیت دیدن، نشان از اهمیت این موضوع در نگاه آنان دارد. وجه اهمیت آن در سنت فلسفی فیلسوفان مسلمان از این نظر است که ابتدایی ترین و اولین مرحله ادراک و دریافت عالم واقع، حس و داده های آن است و در واقع بنیان و اساس در تحقق ادراک های حسی و باطنی محسوب می شوند؛ از اینرو پیش از تبیین این قسم ادراک ها ضروری است به آن توجه شود. اولین نظریه ها در این حوزه به ریاضی دانان نسبت داده شده و سپس به فیلسوفان مشاء که دیدگاهشان مشهور به «انطباع» است. بعدها سهروردی با رد آموزه های این دو گروه از اندیشمندان و فیلسوفان و سپس بنای فلسفه اشراق، سعی میکند با توجه به مبانی خاص خود پاسخی در خور بدهد. وی بر این باور است که هیچ یک از دیدگاه های پیشین کافی و وافی در رساندن به معرفت یقینی نبوده و نتوانسته اند گره گشای مسئله مهم ابصار باشند. سهروردی در آثار مختلف خود به مسئله نحوه ابصار پرداخته است. مباحث معرفتی وی به نظریه «اضافه اشراقی» نفس گره خورده است؛ در واقع بنیان معرفت شناسی وی بر «اضافه اشراقی» نفس و علم اشراقی استوار است. سهروردی در تبیین این موضوع از اصطلاح علم حضوری نیز بهره گرفته است. پرسش اصلی پژوهش حاضر همین موضوع است و در واقع به دنبال فهم چیستی علم حضوری در فرایند ابصار و تبیین آن است. این که آیا وی در تمام انواع ادراک از سطوح ابتدایی و ظاهری آن یعنی ابصار تا مراتب عمیق تر، از این اصطلاح، معنا و مفهوم واحدی قصد کرده است یا خیر؟ حال با توجه به نظر خاص او در این زمینه، می توان او را در دسته فیلسوفان پدیدارشناس قرار داد؟ ما نظریه «ابصار» سهروردی را از دو بعد سلبی و ایجابی بررسی می کنیم. به همین منظور به آثاری که در آنها به تشریح این دیدگاه خود پرداخته است رجوع می کنیم و با گردآوری داده ها به تجزیه و تحلیل آنها می پردازیم و از این رهگذر، هم سیر تحول اندیشه وی را در این باب نشان خواهیم داد و هم ادعای مقاله حاضر را بررسی و تثبیت خواهیم کرد.

۲. پیشینه پژوهش

مقالات نگاشته شده در حوزه معرفت شناسی سهروردی و نظریه «علم اشراقی» وی در برخی موارد به طور مستقل به بررسی علم حضوری از منظر وی پرداخته اند مانند مقاله «علم حضوری از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا» نوشته سید مرتضی حسینی شاهرودی و زهره سلحشور (۱۳۹۳) که این مقاله علم حضوری از منظر سهروردی و ملاصدرا را با توجه به مبانی خاص هریک بررسی می کند، و در بررسی آراء سهروردی در باب علم حضوری به نظریه ابصار وی هم می پردازد و توضیح می دهد او در رابطه با چگونگی حصول ابصار معتقد به علم حضوری به معنای مصطلح آن است. بعضی از پژوهش های دیگر در ضمن بررسی آراء دیگران در این موضوع و به تناسب به بحث علم حضوری از منظر سهروردی پرداخته اند که از این میان می توان به مقاله «علم حضوری مؤثر در ادراک حسی و لوازم معرفت شناختی آن از دیدگاه حکمت متعالیه» با نگارش محمد حسین نقیبه و عبدالله نصری (۱۳۹۸) اشاره کرد که در صدد اثبات صحت دیدگاه ملاصدرا در رابطه با علم حضوری به تاثرات مادی در اعضای حسی به دلیل لوازم معرفت شناختی آن است. در مقابل با اشاره به لوازم معرفت شناختی نظر سهروردی درباره علم حضوری به شیء مادی خارجی، آن را پذیرفتنی نمی داند. مهدی عباس زاده (۱۳۹۱) هم در مقاله خود با عنوان «اشراق و کارکرد معرفتی آن در تفکر سهروردی» به بررسی مفهوم اشراق و ارتباط آن با اقسام معرفت می پردازد و در خلال آن دیدگاه سهروردی درباره شهود حسی و ابصار را تشریح می کند. در همه این آثار به مکانیسم ابصار پرداخته شده است و مراد سهروردی را از علم اشراقی حضوری در این مرحله و دیگر مراتب ادراک همان معنای رایج و مصطلح آن دانسته اند. تمرکز مقاله حاضر صرفاً بر بررسی ماهیت علم حضوری در فرایند ابصار از نظر سهروردی است و رویکردی متفاوت از دیگر آثار پژوهشی در این زمینه دارد و با نگرشی نو این موضوع را بررسی می کند و سعی دارد با رجوع به مباحث ابصار سهروردی و ایضاح مفهومی اصطلاح «حضور» و تحلیل دیدگاه وی اثبات کند از نظر سهروردی اصطلاح علم حضوری در باب ابصار معنای رایج و مصطلح آن که قسم علم حصولی است نمی تواند باشد بلکه معنایی متفاوت از سایر مراتب ادراک دارد و تنها اشتراک لفظ است. نیز در مسئله ابصار رویکرد وی پدیدارشناسانه است.

۳. بعد سلبی دیدگاه سهروردی در باب «ابصار»

دیدگاه سهروردی درباره ابصار را می‌توان از دو بعد سلبی و ایجابی بررسی کرد. آراء او ابتدا از جنبه سلبی و سپس از منظر ایجابی تبیین می‌گردد تا نظریه وی درباره ابصار دقیق‌تر معلوم گردد. پیش از ورود به مباحث اشاره شده ضروری است ابتدا و به اختصار تعریف فیلسوفان مسلمان از علم حضوری، ویژگی‌ها و ملاک تمایز آن از علم حصولی آورده شود. ضرورت بحث از آن نظر است که به ما در فهم صحیح‌تر مقصود سهروردی از این اصطلاح در مراتب مختلف ادراک کمک خواهد کرد.

۱.۳ علم حضوری و ویژگی‌های آن

فیلسوفان مسلمان معتقدند در تقسیم اولیه و به حصر عقلی، علم یا با حضور صورت معلوم برای عالم حاصل می‌شود و عالم به واسطه این صورت یا مفهوم ذهنی آن، آگاهی‌یابد که این نوع آگاهی را علم حصولی می‌گویند؛ زیرا خود معلوم مستقیماً در معرض آگاهی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه همان طور که در تعریف آمد معلوم از طریق صورت یا مفهوم ذهنی ادراک می‌شود. یا این گونه است که علم با حضور خود واقعیت معلوم و بی‌هیچ واسطه‌ای تحقق می‌یابد. بی‌واسطه بودن این نوع علم ویژگی بسیار مهمی است که فیلسوفان مسلمان از جمله متقدمین در آراء خود، بر آن تأکید داشته‌اند و همین را ملاک تمایز این دو نوع علم تلقی کرده‌اند. ابن سینا در *التعلیقات* به معنای علم حضوری اشاره می‌کند و آن را ادراک صورت عینی مجرد از ماده برای موجود مجرد از ماده می‌داند. در واقع صورت برای نفس حاضر و اتحاد میان این دو حاصل می‌شود (ابن‌سینا ۱۴۰۴ق، ۱۹۰-۱۸۹). سهروردی علم اشراقی را به صرف حضور شیء برای نفس و بدون واسطه صورت می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۴۸۷). او در آثار متعدد خود به علم اشراقی و حضوری می‌پردازد و به طور کلی علم واجب تعالی و عقول به ذات خود و به غیر خود (همان، ۱۶۸: ۲؛ ۴۸۸-۴۸۷: ۱) و همچنین علم انسان به نفس خود و به غیر خود را حضوری و بی‌واسطه قلمداد (همان، ۴۸۴: ۱؛ ۷۱ و ۱۱۴ و ۱۱۱: ۲) و از این اصطلاح در بیان و بسط دیدگاه خود استفاده می‌کند و دامنه آن را گسترش می‌دهد. سهروردی از این اصطلاح در تبیین دو مرتبه آگاهی یعنی خودآگاهی امر مجرد و دیگرآگاهی آن بهره می‌گیرد. اما در تبیین آگاهی برخی مراتب معنای متفاوتی از آن قصد می‌کند. صدرالمآلهین نیز به تبع فیلسوفان پیش از خود به همین معنا از علم حضوری و ویژگی

بازخوانی نظریه «علم اشراقی حضوری» در فرایند... (مریم طهماسبی و دیگران) ۱۷۳

بی‌واسطه بودن آن اعتقاد دارد (صدرالمتألهین شیرازی ۱۹۸۱م، ۳:۴۰۳). بنابراین برای تحقق علم حضوری، تنها نبود صورت یا مفهوم ذهنی شیء ضرورت دارد و همین ویژگی، خطاناپذیری آن را موجب می‌شود. زیرا عالم معلوم را بی‌هیچ واسطه‌ای می‌یابد و خود واقعیت عینی معلوم در معرض شهود و آگاهی عالم قرار می‌گیرد (حسین زاده ۱۳۹۶: ۱۴۲).

۲.۳ «ابصار» و شرایط آن از نظر سهروردی

نظریه ابصار سهروردی در تقابل با دو دیدگاه مشهور پیش از وی یعنی «خروج شعاع» و «انطباع» طرح شد. او تا پیش از طرح فلسفه اشراق، تابع مکتب مشاء بود. از جمله در بحث ابصار از قائلان و مدافعان انطباع صورت شیء در قوه باصره به شمار می‌آمد. (سهروردی ۱۳۷۵، ۴:۲۰۲). اما در *المشارع و المطارحات*، و *حکمه الاشراق*، هر دو نظریه انطباع و خروج شعاع را با وارد دانستن اشکالاتی زیر سؤال می‌برد و بر خطا بودن هر دو تأکید می‌کند. او می‌گوید هر یک از این دو نظریه، اشکال‌های غیر قابل حلی دارد و کسی که ملتزم به پذیرش هیچ یک نیست، به ضرورت اعتراف به علم اشراقی حضوری خواهد کرد. به این ترتیب او با اعلام مخالفت خود با هر دو دیدگاه، زمینه را برای بیان نظر خاص خود فراهم می‌کند و به طرح دیدگاه خود یعنی «اضافه اشراقیه» نفس نزدیک می‌شود (همان، ۱:۴۸۶-۱۰۰-۹۷:۲).

سهروردی با تغییر رویکرد خود از مشاء به اشراق، و بر مبنای آراء هستی‌شناسانه خود، در مباحث معرفتی دیدگاهی نو طرح می‌کند. عصاره نظر او در نحوه روئیت اشیاء در نظام فکری اشراقی، ایده «اضافه اشراقیه» نفس است. به این معنا که نفس در هنگام دیدن، در صورت مقابله شیء مستنیر با چشم و اشراق بر آن، می‌تواند به مشاهده آن پردازد و واقعیت اشیاء را درک کند؛ و بنابراین ابصار جز از طریق مقابله مستنیر با چشم امکان پذیر نخواهد بود (همان، ۲:۱۳۴). او در آثار مختلف خود به بحث علم انسان به خود و غیر خود و نیز مسئله ابصار و شرایط تحقق آن پرداخته است. در اینجا سعی می‌کنیم با رجوع به این آثار نظر او را درباره کیفیت ابصار نشان دهیم.

سهروردی در *المشارع و المطارحات* پس از نقد دیدگاه‌های رایج درباره ابصار می‌گوید ابصار صرفاً مقابله شیء مستنیر با چشم است و جز از این طریق حاصل نمی‌شود؛ بنابراین لازم است شیء‌ای که نور دارد حال یا بالذات یا با اکتساب از منبع دیگری، در مقابله مستقیم با چشم قرار گیرد تا فعل «دیدن» روی دهد (همان، ۱:۴۸۶). در *حکمه‌الاشراق* نیز با همین شیوه بیان می‌کند ابصار مستلزم مقابله مستقیم چشم سالم با شیء است و حاصل این مقابله که همان

«دیدن» است منوط به نبود حجاب میان مبصر و مبصر است. وی در ادامه به شرایط ابصار مانند نبود فاصله زیاد یا کم میان چشم و شیء، وجود نور کافی (هم از جانب چشم و هم شیء) و ... اشاره می‌کند و می‌گوید نادیده گرفتن هر یک از این شرط‌ها در حکم حجاب است و مانع از دیدن شیء می‌گردد^۳ (همان، ۱۳۵-۱۳۴:۲). در جای دیگری از همین کتاب شرط «نبود حجاب میان چشم و شیء» را برای تحقق ابصار یادآوری می‌کند و آن را کافی می‌داند^۴ (همان، ۲۱۳ و ۱۵۰:۲). به این ترتیب سهروردی معتقد است با حصول چنین شرایطی نفس می‌تواند از طریق اشراق بر شیء مادی بیرونی مستنیر، و با ارتباط حضوری مبصر را مشاهده کند و به این ترتیب به معرفت یقینی دست یابد.

سهروردی تقابل رای و مری را شرط لازم هر نوع مشاهده ای نمی‌داند. او مشاهده امر مجرد را تنها مشروط به نبود موانع غیر مادی و رفع حجاب میان مبصر و مبصر می‌کند (همان، ۲۳۴:۲). اما برای ابصار شیء مادی، مقابله چشم و شیء و وضعیت فیزیکی شیء که ذکر گردید را شرطی ضروری میداند. (همان، ۴۸۶؛ ۲۱۳ و ۱۵۰ و ۱۳۵-۱۳۴:۲). این مسئله خود میتواند شهادی باشد بر اثبات ادعای مطرح شده درباره تفاوت مراد سهروردی از علم حضوری در بحث ابصار با دیگر مراتب ادراک که در بحث‌های بعدی مفصل‌تر به آن پرداخته می‌شود.

سهروردی از چنین رابطه میان بیننده و شیء، و ادراک آن، به «اضافه اشراقی» نفس تعبیر میکند. این اضافه از نوع اضافه اشراقی غیر تسلطی است. اما اضافه اشراقی میان علم خدا و موجودات، تسلطی است (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۹۵). آشکار است که اضافه اشراقیه تنها به یک طرف یعنی دارنده اشراق که نور مجرد است وابستگی دارد و به محض اشراق موجود مجردی مانند نفس آگاهی یابنده، اشیاء برای او ظهور و حضور می‌یابند.

سهروردی نه تنها ادراک بصری را به اضافه اشراقیه نفس می‌داند بلکه چنان که از گفته او بر می‌آید «نفس، حس همه حواس است» و نیز می‌گوید نور اسفهد بر خیال اشراق دارد (همان، ۲۱۵-۲۱۴:۲)، می‌توان دریافت که دیگر ادراکات ظاهری و نیز ادراکات باطنی به جز ادراک عقلی مانند خیال هم اینگونه هستند. قطب‌الدین شیرازی توضیح می‌دهد همانطور که نفس با اشراق بر قوه باصره، مبصرات را به علم اشراقی درک میکند، با اشراق بر قوه متخیله نیز مدرکات خیال را که در عالم مثال است، به همین نحو می‌یابد (قطب‌الدین شیرازی ۱۳۸۳: ۴۵۴).

نکته قابل توجه این است که گویا در اندیشه سهروردی، دو مفهوم اشراق و شهود در حصول علم و ادراک، بنیادی است (Ziai 1990,155) و میتوان شرط مهمی در تحقق هر نوع

آگاهی دانست؛ به طوری که علم تمام مراتب موجودات از بالاترین مرتبه آن یعنی نورالانوار تا دیگر مراتب پایین تر همانند نفس را در برمیگیرد (سهروردی ۱۳۷۵، ۱۴۰ و ۱۳۴-۱۳۳:۲). او بالاترین مرتبه اشراق و علم را به نورالانوار نسبت می‌دهد (همان، ۴۸۷:۱) و معتقد است همچنان که به موجودات مادون او می‌رسد، به میزان تجردشان، از اشراق بر موجودات پایین تر برخوردارند. در این میان، نفس انسانی یا به تعبیر او نور اسفهد هم بنابر مرتبه تجردش، بر موجودات مادی اشراق دارد و به ادراک آنها دست می‌یابد (همان، ۷۲:۱). او علم همه انوار مجرد را به بصر باز می‌گرداند و همه آن انوار را باصر می‌داند. (همان، ۲۱۴:۲) این اشراق و شهود در فرایند احساس بصری به دلیل نبود مانع و حجابی که خاصیت امر مادی است، رخ می‌دهد (قطب‌الدین شیرازی ۱۳۸۳، ۲۳۴). در هنگام ابصار، نفس انسانی مدرک، که امری مجرد است به محض مقابله اش با اشیاء خارجی، با اشراق بر موجودات مادون خود، آنها را مشاهده می‌کند و درمی‌یابد؛ به این ترتیب ارتباط اشراقی و حضوری میان مبصر و مبصر برقرار می‌شود..

آنچه به طور واضح متون سهروردی به ما می‌نمایاند تأکید وی بر مقابله چشم و شیء دارای نور بی هیچ مانع و حجابی است. وی از این نحو ارتباط و دریافت شیء چنان که پیش‌تر بیان شد به «اضافه اشراقی» نفس تعبیر می‌کند و تنها در یک مورد از اصطلاح «حضوری» در تبیین دیدگاه خود بهره می‌گیرد. کاربرد آن در بحث ابصار و نحوه تحقق ابصار که مستلزم وجود شیء با ویژگی‌های خاص است آشکارا نشان می‌دهد مراد وی از این اصطلاح به طور خاص در این بحث نمی‌تواند معنای متداول و رایج آن در آراء فیلسوفان مسلمان و در مقابل علم حصولی باشد. همچنین باید در نظر داشت که سهروردی در متن اشاره شده اصطلاح حضوری را درباره شیء مادی و جسم به کار گرفته است نه اشیاء غیرمادی. بنابراین هرگز نمی‌توان پذیرفت سهروردی در این موضع معنای متافیزیکی از آن قصد کرده باشد.

با توجه به مطالب فوق اختلاف قابل توجهی به لحاظ معنا در کاربرد این اصطلاح در دو مرتبه موجودات یعنی مجرد و مادی مشاهده می‌شود. متون سهروردی به وضوح نشان می‌دهند مقصودش از علم حضوری در باب مجردات جز آن چیزی است که در رابطه با علم انسان قصد کرده است. همچنین ابصار در موجودات مافوق و باصر بودن آنها به همان معنای به کار رفته درباره انسان نیست؛ زیرا فعل «دیدن» در انسان بر خلاف مجردات نیازمند ابزار فیزیکی خاصی یعنی چشم و وجود قوه بینایی است که تنها در این صورت امکان مشاهده اشیاء مادی فراهم می‌گردد؛ بنابراین از نظر سهروردی هویت ابصار و در واقع تمام ادراک‌ها، «اضافه

اشراقی» نفس است؛ اما به طور خاص در باب «ابصار» علم اشراقی حضوری به معنای دریافت بی‌واسطه معلوم یا حضور خود معلوم برای عالم که در سنت فیلسوفان مسلمان در تقابل با علم حصولی به کار رفته، نیست.

۴. مبانی سه‌رودی در تبیین کیفیت ابصار

تغییر رویکرد سه‌رودی در باب ادراک واجب الوجود و تمام مراتب ادراک نفس ناطقه بیانگر رد مبانی معرفتی مشائیان و رویگردانی وی از باورهای آنها است. وی هیچ یک از دیدگاه‌های رایج در این زمینه که بر دریافت واقعیت شیء از طریق صورت تأکید داشتند را نپذیرفت و در مقابل با طرح نظریه اشراقی علم در صدد پاسخ به پرسش از چگونگی ادراک حسی برآمد. او بر این باور است که در شناخت واقع نیاز به وجود صورت و واسطه‌ای نیست؛ بلکه لازمه آگاهی درست از اشیاء رجوع هر دفعه به خود شیء با رعایت ضوابط ابصار است. شناسنده می‌تواند با رجوع پی در پی، در هر بار درک درستی از شیء داشته باشد. سه‌رودی از چنین معرفتی تعبیر به «اضافه اشراقی» نفس می‌کند. زیرا در معرفت شناسی او بر خلاف مشائیان اصالت با ذات مدرک است که با اشراق خود بر شیء به ادراک آن دست می‌یابد. شیء‌ای که از نظر او بسیط است.

سه‌رودی علاوه بر نفی نظریه ابصار مشائیان، با بیان استدلال‌هایی آموزه‌های معرفتی مهم دیگری از این فیلسوفان را مانند نظریه مطابقت که از نظر آنها کلید صحت و اعتبار معرفت و در واقع معیار صدق معرفت و انطباق داده‌های ذهنی با عالم واقع به شمار می‌آید (سه‌رودی ۱۳۷۵، ۱:۴۸۴) و همچنین نظریه «تعریف» و ذات‌گرایی که در نظام معرفتی مشاء اهمیت‌ی دو چندان دارد و از مبانی منطقی معرفت شناسی آنها است، نقد و رد می‌کند (سه‌رودی ۱۳۷۵، ۱:۴۸۴) و قائل به شهود بی‌واسطه شیء می‌شود و این را تنها راه شناخت معتبر تلقی می‌کند. بنابراین اساس معرفت شناسی خود را بر رئالیسم بی‌واسطه بنا می‌نهد. از مبانی مهم وی که شالوده نظریه «اضافه اشراقی» نفس و علم اشراقی حضوری نسبت به اشیاء مادی را شکل می‌دهد، می‌توان به رد ذات‌گرایی مشاء و اشاره کرد.

۱.۴ نفی قاعده «تعریف» مشایی و ذات گرایی

سهروردی در حکمه‌الاشراق تحت عنوان «فی هدم المشائین فی التعریفات» ابتدا ساختار «تعریف» ارسطویی را بررسی می‌کند و سپس با نقد و رد آن و بحث حدود در نظر مشاء، دیدگاه خاص خود را در این باره بیان می‌کند. تلاش سهروردی نشان دادن نقص و نارسایی «تعریف» در رسیدن به معرفت یقینی و شناخت ذاتیات با رویکرد منطقی است. او توضیح می‌دهد که از نظر این فیلسوفان، تعریف و شناخت شیء جز از راه بیان حد و رسم یعنی ذاتیات شیء امکان پذیر نیست و از میان تعاریف متعدد، حد تام که تعریف به اجزاء ذاتی شیء یعنی جنس و فصل قریب است، دقیقترین و کاملترین راه دستیابی به ذات شیء و شناخت آن است و در غیر این صورت، شیء از طریق تعریف رسمی که تعریف به جنس و امور عرضی خاص شیء است، معلوم می‌شود (همان، ۲۱-۲۰:۲). از نظر مشائیان برخی اشیاء همانند معقولات ثانی به لحاظ منطقی و مفهومی بسیط اند و بی نیاز از تعریف؛ اما محسوسات و مفاهیمی از این قبیل، از ترکیب جنس و فصل برخوردارند و بنابراین حداقل به لحاظ مفهومی و منطقی، امر مرکب هستند؛ هر چند از نظر هستی بیرونی، بسیط اند؛ از این روی نیازمند تعریف هستند تا شناخته شوند (یزدان پناه ۱۳۸۹: ۱۴۶-۱:۱۴۷)؛ سهروردی برخلاف این فیلسوفان معتقد است شناخت اشیاء تنها از راه شهود، اعم از شهود حسی و غیر حسی امکان پذیر است و نه از طریق تعریف حدی؛ او در مقابل مشائیان به بساطت عینی و ذهنی امور بسیط باور دارد. در عین حال همانند این فیلسوفان ریشه همه معارف را حس و محسوسات می‌دانند و با این سخن ارسطو که می‌گوید «من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما» (فارابی ۱۴۰۵: ۹۹) موافق است؛ اما بر این نظریه مشاء سه نقد وارد می‌کند (سهروردی ۱۳۷۵: ۲۱-۲۰:۲؛ ۷۳:۱) و خط بطلانی بر قاعده تعریف مشائیان می‌کشد و می‌گوید تعریف جز از طریق مجموعه صفات و برشمردن ذاتیات آنها امکان پذیر نیست؛

سهروردی در حکمه‌الاشراق توضیح می‌دهد محسوسات و مشاهدات، که مبادی تصویری هستند، بدیهی و بی نیاز از تعریف اند، و شهود این امور، مشاهده کننده و فاعل شناسا را از تعریف بی نیاز می‌کند؛ بلکه می‌توان اشیاء مرکب را به واسطه این حقایق بسیط شناخت (همان، ۷۴-۷۳:۲). بنابراین از نظر سهروردی تعریف و شناخت هویت شیء از راه شهود حاصل می‌شود یعنی بدیهیات مبتنی بر شهود و حس است.

سهروردی ضمن پذیرش وجود حقایق بیرونی و دست یافتنی بودن ذاتشان، با رد نظریه تعریف منطقی و ذات گرایی فیلسوفان مشایی در شناخت شیء، ترکیب مفهومی را نمی‌پذیرد و

به بساطت ذهنی اشیاء معتقد می‌شود. علاوه بر این باید نگاه او به بیرون و عین را هم در نظر داشت؛ زیرا سهروردی به بسیط بودن جسم در واقع هم تأکید دارد. او ترکیب شیء از هیولا و صورت را نمی‌پذیرد و منکر وجود هیولا در عالم واقع می‌شود. هیولا و صورت لا بشرط همان جنس و فصل منطقی هستند. به این ترتیب اشیاء از نظر او هم به لحاظ مفهوم و هم مصداق بسیطند و بنابراین جهان او متشکل از ماهیات بسیط متکثر متشخص است که با شهود حسی قابل شناخت‌اند. این رو می‌توان سهروردی را از کثرت‌انگاران دانست

۵. بعد ایجابی دیدگاه سهروردی در باب ابصار

بررسی آثاری از سهروردی که دربردارنده مباحث ابصار است نشان می‌دهد معنای علم حضوری در این بحث متفاوت از معنای آن در متون کلاسیک و سنت فیلسوفان مسلمان است. در این قسمت لازم است ابتدا معانی مختلف این اصطلاح بررسی و سپس با بیان شواهدی ادعای فوق اثبات گردد.

۱.۵ معانی مختلف واژه «حضور» و ابضاح مفهومی آن

برای درک روشن‌تر مقصود سهروردی از اصطلاح «حضور» در بحث ابصار ضرورت دارد به معانی مختلف آن نیز اشاره شود تا معلوم گردد از این میان کدام معنا با نظر وی تناسب دارد. واژه «حضور» در چند معنی به کار رفته است: آمدن، شاهد بودن، خطور امری به دل، حضور قلب برای حق هنگام غیبت خلق (ضد غیبت) و.... در نظر فلاسفه، حضور یعنی حاضر بودن شیء و بر دو نوع است: حضور مادی و حضور معنوی؛ حضور مادی یعنی وجود بالفعل شیء در مکان معین و حضور معنوی، یعنی حضور ذهنی، یعنی این که صورت شیء موجود در ذهن باشد، به طوری که یا مستقیماً ادراک شود، یا از طریق کسب و نظر، یا اینکه ذهن، آگاه به حضور شیء باشد. در این مورد گفته‌اند: شعور به حضور (صلیبا ۱۴۱۴، ۴۷۸:۱؛ حفنی، ۱۹۹۲م، ۹۱-۹۰). از آنجا که سهروردی در تبیین نحوه ابصار که مربوط به ادراک اشیاء مادی است، اصطلاح «علم اشراقی حضوری» را به کار می‌برد می‌توان گفت مراد وی از این واژه حضور مادی شیء یعنی وجود بالفعل شیء در مکان معین است و نه علم حضوری مصطلح.

۲.۵ معنای اصطلاح «حضوری» در مباحث «ابصار» سهروردی و شواهد دال بر آن

سهروردی در مباحث مربوط به تبیین کیفیت ابصار تنها در یک جا از واژه «حضوری» استفاده کرده است. او در فصل اول مشرع هفتم *المشارع* پس از انتقاد از دو نظریه انطباع و خروج شعاع و رد هر دو می‌گوید ادراک صرف مقابله شیء مستنیر با چشم است؛ در این صورت علم اشراقی حضوری برای نفس حاصل می‌شود (سهروردی ۱۳۷۵: ۴۸۶:۱). در این بخش از کلام او می‌توان به قرینه عبارت حاوی معنای ادراک گفت مقصود وی از اصطلاح «حضوری»، صرفاً «وجود شیء» است. در سایر مواضع وی در این بحث فقط به مقابله چشم با شیء مستنیر اشاره می‌کند (همان، ۲۱۳ و ۱۵۰ و ۱۳۵-۱۳۴:۲). اما شارحان او، شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، به تکرار در بحث ابصار و رؤیت شیء مادی، در تشریح و تبیین نظر سهروردی از عبارت علم اشراقی حضوری برای نفس استفاده می‌کنند و توضیح می‌دهند به محض مقابله مستنیر با چشم سالم و وجود شرایط دیگر رؤیت، علم اشراقی حضوری برای نفس حاصل می‌شود و نفس می‌تواند اشیاء را مشاهده کند و این رؤیت یه دلیل نبود حجاب و مانع میان چشم و شیء رخ می‌دهد (شهرزوری ۱۳۷۳: ۴۸۹ و ۳۷۹ و ۳۴۹؛ قطب‌الدین ۱۳۸۳: ۴۳۵-۴۳۴ و ۳۴۶ و ۳۲۵ و ۲۶۶). در شروح شارحان وی نیز به قرینه عبارات می‌توان گفت همان معنای «وجود شیء» از اصطلاح حضوری دریافت می‌شود. آنچه از همه این متون بر می‌آید تأکید بر وجود شیء همراه با ویژگی‌های خاص آن است که در این صورت برای نفس قابل رؤیت خواهد بود. قطب‌الدین در بحث ابصار مطلبی را بیان می‌کند که نشان دهنده ضرورت وجود عینی شیء در هنگام رؤیت آن است. او می‌گوید اگر شیء دارای هویت عینی و خارجی باشد، نفس قادر به مشاهده آن می‌شود و اگر شبح محض باشد مانند صورت‌های مرآت‌نیازمند مظهری همانند آینه می‌گردد (همان، ۱۳۸۳: ۲۶۶). طبق گفته وی مشاهده شیء مستلزم وجود خارجی آن است و در غیر این حالت، رؤیت امکان‌پذیر نیست. حال با توجه به متون اشاره شده، نمی‌توان پذیرفت مقصود سهروردی از علم حضوری در مباحث ابصار، معنای مصطلح آن که در مقابل علم حصولی به کار می‌رود، باشد. پس ضروری است به معنای اصطلاح «حضور» دوباره توجه شود. از میان معانی گفته شده آنچه قابل توجه می‌نماید «وجود بالفعل شیء در مکان معین» است که به نظر با دیدگاه «اضافه اشراقی» نفس سهروردی در تبیین کیفیت ابصار تناسب بیشتری دارد؛ زیرا وی در هنگام تبیین نحوه ابصار و نظریه علم اشراقی خود علاوه بر نفس مجرد، به وجود بالفعل شیء و شرایط ابصار آن مانند وجود فاصله مناسب میان شیء مستنیر و مدرک، و که پیشتر اشاره شد می‌پردازد و تحقق علم اشراقی را منوط به این شرایط نیز

می‌داند. از سوی دیگر فیلسوفان مسلمان همواره علم حضوری را به وحدت وجودی علم و معلوم یا ادراک بی واسطه معلوم تعریف کرده‌اند. چنین معیارهایی - با توجه به ضوابطی که سهروردی برای تحقق ابصار بیان می‌کند - با نظریه علم اشراقی و حضوری سهروردی در بحث نحوه ابصار، هماهنگی و تناسب ندارد؛ ابصار یک فعل و انفعال مادی است و نیازمند این است که شیء مادی با شرایط خاص در مقابل چشم بیننده قرار گیرد. در این میان وقوع خطای حسی امری ممکن و اجتناب ناپذیر است که در پاره ای مواقع رخ می‌دهد اما طبق نظر فیلسوفان مسلمان، در علم حضوری نه وجود مادی شیء مطرح است و نه شرایط فیزیکی و مادی آن و نه اصلاً خطایی درباره این نوع علم وجود دارد؛ در حالی که بیان شرایط فیزیکی شیء و محیط در هنگام ابصار از نظر فیلسوف بیان گر احتمال وقوع خطا در حین ادراک است؛ از این روی میتوان نتیجه گرفت مقصود وی از واژه «حضور» - که البته در مباحث ابصار او هم بسامد اندکی دارد - همان معنای مصطلح آن که در سنت معرفت شناسی فیلسوفان مسلمان و در مقابل علم حصولی به کار رفته، نمی‌تواند باشد. و تنها یک اشتراک لفظ است. بنابراین «حضور» نزد سهروردی در بحث ابصار به معنای «وجود بالفعل شیء در مکان معین» به کار رفته است؛ اما سهروردی چنان که پیش تر گفته شد سایر ادراکات انسانی، علم خداوند به غیر و... را از نوع علم حضوری مصطلح می‌داند. در واقع می‌توان گفت وی در مباحث معرفتی از این اصطلاح در دو موضع و در دو معنای متفاوت استفاده کرده است: نخست در مبحث ابصار در تبیین کیفیت وقوع آن که معنای مورد نظر او در اینجا همان «وجود بالفعل شیء در مکان» بوده و دوم در بحث علم الهی، علم انسان به خود و غیر خود و ادراکات باطنی اش، که در این موارد مقصود، علم حضوری مصطلح بوده است.

۶. اشکال های نظریه علم اشراقی سهروردی

تفسیر سهروردی از ادراک اشیاء یعنی «اضافه اشراقیه» اشکال‌هایی در پی دارد: ۱- بازگو کننده نسبت در معرفت و معرفت خاص هر فاعل شناسایی نسبت به محسوس و مدرک است زیرا: الف) شرایطی که سهروردی برای آگاهی نسبت به اشیاء پیش میکشد به ویژه تجرد و نورانیت نفس، جز یک معرفت شخصی را بیان نمی‌کند؛ چون تجرد و نورانیت نفس امری تشکیکی و دارای مراتب است؛ پس نفوس بنا بر میزان برخورداری از این ویژگی به معرفت شیء دست می‌یابند. ب) خود او در بخشی دیگر از گفته هایش به چنین آگاهی اشاره می‌کند: «ولی فی نفسی تجارب صحیحة تدلّ علی أنّ العوالم أربعة...» (همان، ۲:۲۳۲). سهروردی هنگامی که

می‌خواهد مراتب چهارگانه هستی را بنابر نظام نوری خود تبیین کند می‌گوید: «من در خودم تجربه‌های درستی یافتم که عوالم چهارگانه...» این سخن او به روشنی نشان دهنده یک معرفت شخصی از جانب او است و این از جمله اشکال‌هایی است که می‌توان بر این نظر سهروردی وارد دانست. ۲- فارغ از موارد فوق اشکال مهم‌تر تبیین خطاهای حسی است که در چنین نظام معرفتی، دشوار مینماید. به تکرار، وقوع خطاهای حواس گوناگون به دلیل تحقق نیافتن برخی شرایط ابصار بر ما ثابت شده است. آنها در عین حال که به ما نسبت به جهان بیرونی آگاهی می‌دهند اما برخی اوقات به وظایف خود به خوبی عمل نمی‌کنند و در نتیجه ما را در فهم جهان مادی پیرامون خود با مشکل مواجه می‌کنند. سهروردی خود در این زمینه بیان آشکاری ندارد و به طور مستقل به این بحث نپرداخته است. گرچه وی با طرح شرایط مبصر و مبصر در فرایند ابصار، به این مسئله نظر داشته است.

۷. پدیدارشناسانه بودن نظریه ابصار سهروردی

ما در اینجا قصد نداریم تحلیل جامعی از آراء سهروردی مبنی بر پدیدارشناسانه بودن معرفت شناسی او ارائه دهیم؛ زیرا نیازمند پژوهشی مستقل خواهد بود که خارج از موضوع مقاله حاضر است. بلکه تنها در تلاش هستیم تا سرنخ‌هایی از این رویکرد وی در تحلیل‌های معرفتی‌اش به دست دهیم و نشان دهیم چنین نگرشی در آراء وی مشاهده می‌شود.

علم اشراقی سهروردی بر سه اصل فاعل شناسای خودآگاه، شیء مستنیر و ظهور و حضور آن، و نسبت اضافه میان آگاهی یابنده و شیء مورد آگاهی شکل گرفته است (ziai 1990,154). کلیت دیدگاه علم اشراقی وی چنان که پیش‌تر هم به طور مفصل بیان شد این است که از نظر سهروردی، فاعل شناسا که از خصوصیت خودآگاهی برخوردار است با اشراق بر شیء مستنیر به ادراک آن دست می‌یابد و واقعیت شیء بر او معلوم و آشکار می‌گردد. او در بحث ابصار بیان می‌کند لازمه درست دیدن شیء رعایت شروطی چند است؛ در این صورت امکان دست یافتن به واقعیت برای ما فراهم می‌شود؛ از جمله شرایط «دیدن» این است که شیء، مستنیر باشد. چنین شیء‌ای به دلیل نورانیت ظهور دارد. سهروردی در چند موضع به این مطلب اشاره می‌کند. از جمله در *المشارع* می‌گوید ابصار جز مقابله شیء مستنیر با چشم نیست (سهروردی ۱۳۷۵، ۴۸۶:۱). سپس در *حکمه‌الاشراق* خصوصیت نور بودن یا داشتن را ظهور و پدیداری آن بیان می‌کند (همان، ۱۱۳-۱۱۲:۲). معانی‌ای که برای واژه «ظهور» بیان شده، آشکارگی، نموداری، پیدایی و مشهود بودن است. شیء ظاهر یعنی چیزی که پیدا و مشهود است (صلیبا

۱۴۱۴، ۲:۲۹). آنچه از متون سهروردی درباره معنای «ظهور» می‌آید همین مفهوم نموداری و پیدایی است. از نظر او اشیاء به دلیل نورانیت بالذات یا اکتسابی که دارند، برای آگاهی یابنده، آشکار و مشهود می‌شوند. سهروردی به خوبی به این شرط، در آگاهی توجه و اشاره داشته است. شیء مستنیر در تلقی او یعنی آنچه حضور و ظهور و پیدایی دارد و در معرض ادراک قرار می‌گیرد و همین شرط کافی است تا او را بی‌نیاز از تعریف کند. از این رو می‌توان اصطلاح ظهور و حضور را ملازم یا مترادف بدانیم و بگوییم از نظر سهروردی در هنگام ابصار، شیء مستنیر ظاهر و پیدا، برای ادراک کننده، حضور و به دلیل نورانیت ظهور دارد.

نور در فلسفه سهروردی اصالت دارد. او مفهوم نور را بر جای وجود می‌نشانند. وجود از نظر او اعتباری و ذهنی است و در مواضع متعدد و در بحث اعتباریات، به آن اشاره می‌کند و بر زیادت آن بر ماهیت تصریح دارد (سهروردی ۱۳۷۵: ۳۴۳ و ۱۶۲ و ۱۵۶:۱). او در *حکمة الاشراق* سه معنا از وجود را ذکر می‌کند و سپس می‌گوید به هر سه معنا وجود امری اعتباری است و بر ماهیات بیرونی اضافه می‌شود (همان، ۲:۶۷). اما در باب ماهیت، معنای عام آن یعنی «ما به الشیء هو هو» را اصیل می‌داند و نه ماهیت به معنای خاص که «ما یقال فی جواب ما هو» است. ماهیت به این معنا از منظر وی اعتباری و ذهنی است (ذهبی، ۱۳۹۳). هستی‌شناسی او مبتنی بر نور است و خصوصیت بارز آن آشکارگی و ظهور است.

به نظر تلازم دو اصطلاح ظهور و حضور امری اجتناب‌ناپذیر باشد؛ زیرا هر آنچه برای مدرک ظهور و آشکارگی دارد، حضور هم دارد. و شاید بتوان این دو را از وجهی به یک معنا تلقی کرد. به ویژه آنکه شارحان بزرگ *حکمة الاشراق* او، شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی تلویحاً به این تلازم و ترادف اشاره میکنند؛ آنجا که شهرزوری در بحث علم بی واسطه نفس ناطقه به خود، سبب این آگاهی را ظهور ذات برای ذات می‌داند (شهرزوری ۱۳۷۲، ۳۷۹) و قطب‌الدین در شرح سخن سهروردی درباره علم حق به ذات و به اشیاء می‌گوید «..... لاحاطة علم الظهوری الحضوری بالمدرات.....» (قطب‌الدین شیرازی ۱۳۸۳، ۳۵۰)؛ بنابراین میتوان این دو اصطلاح را در آراء سهروردی به یک معنا تلقی کرد و میتوان انگاره پدیدارشناسانه او را نیز در مبحث ابصار و ادراک دریافت.

تمرکز سهروردی بر وجود از آن نظر که ظاهر است و بی‌نیازی آن از شرح و تعریف منطقی به دلیل برخوردارگی از همین ویژگی، نشان از گذار وی از تحلیل منطقی و اتخاذ رویکردی پدیدارشناسانه بر اشیاء دارد (سهروردی ۱۳۷۵، ۱۰۶:۲؛ 1504، 1504؛ Louchakova-Schwartz 2015). این ظهور مشابه ظهور در پدیدارشناسی تلقی شده است (Ziai 1990, 154) و حتی از وی به عنوان

بازخوانی نظریه «علم اشراقی حضوری» در فرایند... (مریم طهماسبی و دیگران) ۱۸۳

یک پدیدارشناس نام برده شده و آرائش با چنین تلقی ای مورد توجه قرار گرفته است (1502, Louchakova-Schwart 2015).

سهروردی در همین حال معیار بسیار کلیدی و ضروری دیگری را هم برای دریافت شیء مطرح می‌کند و آن «وجه التفاتی» ادراک است که از نظر وی بدون آن، معرفت معنایی نخواهد داشت. در اهمیت این خصوصیت همین بس که او ادراک را همان التفات نفس یا ذهن نسبت به معلوم تلقی می‌کند و به صراحت می‌گوید ادراک جز التفات نفس به هنگام مشاهده نیست (سهروردی ۱۳۷۵، ۴۸۵:۱). التفات از نظر او چنان که از متونش قابل دریافت است همان توجه و قصد ذهن است. بنابراین از نگاه وی اولاً ادراک متعلقی دارد و ثانیاً همراه با التفات است و تا هنگامی که این ویژگی در ادراک محقق نشود در واقع آگاهی به شیء حاصل نمی‌شود. به بیان دیگر سهروردی معتقد است تنها در صورت تحقق نسبت میان آگاهی یابنده و متعلق آگاهی است که معرفت حاصل می‌شود و این نسبت همان حیث التفاتی معرفت است. از این روی با لحاظ سه خصوصیت بارز معرفتی سهروردی یعنی اضافه اشراقیه، ظهور و پدیداری شیء، و وجه التفاتی ادراک می‌توان او را پدیدارشناس پنداشت.

۸. نتیجه‌گیری

سهروردی در تبیین مکانیسم ابصار با رد نظریه های سابق، و بر اساس مبانی خاص خود قائل به علم اشراقی حضوری است اما او اصطلاح «حضوری» را در مباحث معرفتی خود در دو معنا به اشتراک لفظ به کار برده است. در بحث ابصار مقصود از این اصطلاح کاربرد رایج آن نیست که در سنت معرفتی فیلسوفان مسلمان همواره در مقابل علم حصولی به کار رفته است؛ بلکه معنای «حضور بالفعل شیء در مکان معین» در هنگام رؤیت مورد نظر او بوده است. سهروردی در واقع با این بیان در صدد است بگوید آگاهی درست از شیء مشروط به رجوع پی در پی به شیء است و در این حالت و با رعایت ضوابط ابصار، در هر بار می‌توان مشاهده و دریافتی بی‌خطا از شیء داشت. اما در باب سایر مراتب ادراک، وی همان معنای رایج آن یعنی ادراک بدون واسطه صورت، را در نظر داشته است. همچنین بررسی آراء سهروردی نشان می‌دهد الگوی معرفت‌شناسی وی در بحث ابصار پدیدارشناسانه است.

پی نوشتها

١. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «واقع نمای علم نزد خواجه نصیرالدین طوسی و سهروردی» است.

٢.

فقد اعترف بمشاهدة اشراقية للنفس على كمال مقدار الشيء دون الحاجة الى صورة لتمامية مقداره، - على ان هذا الرأي قد اطلناه في ما سبق و من لم يلتزم بانطباع الشبح و لا بخروج الشعاع و بالجملة لا بدخول شيء من البصر و لا بخروجه عنه و لا بتكيف من البصر، فانه يلزمه ان يعترف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر، فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير. فاذن على جميع التقديرات يجب الالتزام بعلم اشراقى حضوري للنفس

٣ «لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين و ليس بخروج شيء من البصر فليس ألبا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير...»

٤. «لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر و المبصر...» و «و الابصار و ان كان مشروطا فيه المقابلة مع البصر، ألبا ان الباصر فيه التور الاسفهد»

٥.

فليكن ان التور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لغيره - بذاته، و هو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقته. و الانوار العارضة أيضا ليس ظهورها لأمر زايد عليها، فتكون في نفسها خفية، بل ظهورها إنما هو لحقيقة نفسها. و ليس ان التور يحصل ثم يلزمه الظهور، فيكون في حد نفسه ليس بنور، فيظهره شيء آخر؛ بل هو ظاهر و ظهوره نوريته فكل من أدرك ذاته، فهو نور محض، و كل نور محض ظاهر لذاته و مدرك لذات.....

٦.

لما علمت ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين و ليس بخروج شيء من البصر، فليس ألبا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير..... و حاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر و المبصر. فان القرب المفرط إنما منع الرؤية، لأن الاستنارة أو التورية شرط للمرئي، و كذا كل قرب مفرط و البعد المفرط في حكم الحجاب لقلة المقابلة.

٧. «لما تبين ان الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيء بل كفى عدم الحجاب بين الباصر و المبصر»

فلیکن ان النور هو الظاهر فی حقیقه نفسه المظهر لغيره بذاته، و هو أظهر فی نفسه من کلّ ما یكون الظهور زائدا علی حقیقته..... و لیس ان النور یحصل ثم یلزمه الظهور، فیکون فی حدّ نفسه لیس بنور، فیظهره شیء آخر؛ بل هو ظاهر و ظهوره نوریه... عبارة اخرى: لیس لك ان تقول «إتی شیء یلزمه الظهور فیکون ذلك الشیء خفیاً فی نفسه» بل هی نفس الظهور و التوریة..... فکلّ من أدرك ذاته، فهو نور محض، و کلّ نور محض ظاهر لذاته و مدرك لذاته....

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، به تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کمونه، سعد بن منصور. (۱۳۸۷)، *شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه*، به تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- حسین زاده، محمد. (۱۳۹۶ش)، *جستاری فراگیر در ژرفای معرفت شناسی*، قم: بوستان کتاب، چاپ اول.
- سید مرتضی حسینی شاهرودی و زهره سلحشور سفیدسنگی، (۱۳۹۳)، «علم حضوری از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا»، فصل نامه علمی - پژوهشی حکمت صدرایی، س ۲، ش ۲.
- حفنی، عبدالمنعم. (۱۹۹۲م)، *المعجم الفلسفی*، قاهره: مکتبه مدبولی.
- ذهبی، عباس (۱۳۹۳)، «بازخوانی اصالت ماهیت از نظر سهروردی»، سهروردی پژوهی: مجموعه مقالات در معرفی آراء، احوال و آثار سهروردی، جمعی از نویسندگان، به کوشش علی اوجبی، تهران: خانه کتاب.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ش)، *التلویحات اللوحیه العرشیه*، مجموعه مصنفات، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، جلد اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- _____، *المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، جلد اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- _____، *حکمه‌الاشراق*، مجموعه مصنفات، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، جلد دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- _____، *اللمحات*، مجموعه مصنفات، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، جلد چهارم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.

- شهبزوری، شمس‌الدین. (۱۳۷۲ش)، شرح حکمة‌الاشراق، مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م)، *الحکمة‌المتعالیه فی اسفار العقلیة الاربعه*، جلد سوم، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- صلیبا، جمیل. (۱۴۱۴ق)، *المعجم الفلسفی*، بیروت: الشركة العالمیة للکتاب.
- عباس زاده، مهدی. (۱۳۹۱)، «اشراق و کارکرد معرفتی آن در تفکر سهروردی»، فصل نامه علمی - پژوهشی ذهن، ش ۵۲.
- فراہی، ابونصر. (۱۴۰۵ق)، *الجمع بین الرأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، تهران: الزهراء، چاپ دوم.
- قطب‌الدین شیرازی، (۱۳۸۳ش)، شرح حکمة‌الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش)، *مجموعه آثار*، جلد پنجم، تهران: صدرا.
- سید محمد حسین نقیبنی و عبدالله نصری (۱۳۹۸)، «علم حضوری مؤثر در ادراک حسی و لوازم معرفت شناختی آن از دیدگاه حکمت متعالیه»، دو فصل نامه علمی - پژوهشی حکمت معاصر، س ۱۰، ش ۲.
- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹ش)، حکمت اشراق گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تحقیق و نگارش از مهدی علی پور، جلد اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.