پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی
س۱۲، ش۲۴، بهار و تابستان ۱۴۰۴
صفحات ۱۲۱ تا ۱۵۰

Bi-quarterly Journal of Hikmat & Islamic Philosophy
Vol.12, No.24, Spring & Summer 2025

فرافلسفه سهروردی؛ ورود نظام‌مند شهود در روش‌شناسی فلسفه

احمد ابراهیم‌زاده[۱] و محمدمهدی گرجیان عربی[۲]

چکیده

عمده‌ترین تأثیری که سهروردی در فلسفه اسلامی به‌جای گذاشته، در ارتباط با مباحث فرافلسفی و به‌صورت خاص در روش فلسفه‌ورزی بوده است. تغییر روش‌شناسی فلسفه ازسوی او، با واردکردن شهود عرفانی به حکمت انجام پذیرفت. این تغییر سبک، هم ازسوی او نظریه‌پردازی شد و هم در حکمت او به‌صورت گسترده‌ای عملیاتی گشت، ولی ورود شهود به دستگاه فلسفیِ او را نباید پیوستی فرعی قلمداد کرد، بلکه این نظریه به‌صورتی نظام‌مند در تاروپود فلسفه او تنیده شده است. در این مقاله درصددیم با روشی توصیفی ـ تحلیلی به ورود نظام‌مند شهود در حکمت سهروردی بپردازیم و نشان دهیم که در جریان این امر، کدام‌یک از مؤلفه‌های گوناگون این حکمت تأثیر پذیرفته‌اند. بر پایه یافته‌های تحقیق پیش رو، تغییرات نظام‌مند ورود شهود را در مؤلفه‌های فلسفی و فرافلسفی فراوانی می‌توان دید که حتی تا سطح بازتعریف اصطلاح «حکمت» نیز کشیده شده و مبانی ویژه‌ای را نیز برای پشتیبانی دخیل کرده است، اما با همه این اوصاف، به‌نظر می‌رسد ایده اصلی سهروردی که به تلقی خاصی از حکمت منجر شده است، درنهایت از فهم متعارف از حکمت و فلسفه فاصله غیرقابل قبولی یافته و باید آن را به‌عنوان ایرادی برای این پروژه فرافلسفی قلمداد کرد.

واژگان کلیدی: فرافلسفه توصیه‌ای و توصیفی، شهود عرفانی، فرافلسفه سهروردی، روش‌شناسی فلسفه سهروردی، فرافلسفه نظام‌مند.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۴/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۶/۳۱

۱. دانش‌پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران و دانشجوی دکتری گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، تهران، ایران.
۲. استادتمام گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (mm.gorjian@yahoo.com).

مقدمه

سهروردی مؤسس حکمت اشراق، فیلسوف بزرگ اسلامی است که در میانه قرن بیستم میلادی پس از معرفی در جهان غرب، مورد توجه ویژه فلسفه‌پژوهان غربی نیز قرار گرفت (Marcotte, 2023). بااین‌حال گاهی در برخی آثار به‌گونه‌ای از شخصیت فلسفی وی کاسته می‌شود که تقریباً نقش خاصی برای او در سیر پیشرفت فلسفه اسلامی لحاظ نگردیده و دستاورد ویژه‌ای جز جعل و تعویض برخی اصطلاحات برای حکمت اشراقی او برنمی‌شمارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص۶۹۹). اتفاقاً در این امر نیز باید گفت چندان موفق نبوده و اصطلاحاتش در ترمینولوژی فلسفه اسلامیِ پس از او شیوع و دوام چندانی نداشت.

اما به‌نظر می‌رسد این‌گونه نگرش‌ها درباره شخصیت فلسفی وی چندان دقیق نیستند و به‌واقع نمی‌توان کارهای اثرگذار ایشان در فلسفه اسلامی را نادیده انگاشت. اگرچه برای نقش او در پیشرفت و تعالی فلسفه اسلامی، مواردی چند را ذکر می‌کنند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج۲، ص۴۹۴ـ۵۰۶)، ولی به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین تأثیری که او در فلسفه گذاشته است، نه مربوط به مباحث متافیزیکی و معرفت‌شناختی در قالب طرح آموزه‌هایی نو یا ارائه ادله‌ای بدیع، بلکه مرتبط با مباحث فرافلسفی بوده است که به‌صورت تأثیرگذاری به این‌دست مباحث توجه نمود، تاریخ حکمت را با این نگاه تورق کرد و به تغییراتی عمده در این مسیر دست زد.

عمده تغییری که وی در فرافلسفه رقم زد، تغییر رویکردی بود که در روش‌شناسی فلسفه با واردکردن شهود عرفانی به صحنه فلسفه‌ورزی آن را پایه گذاشت و سبب شد به‌صورت بنیادینی سبک فلسفه‌ورزی در میان فیلسوفان پس از او تغییر کند و در کانال اشراقی آن قرار گیرد (Amin Razavi, 2013, p.121). البته چنان‌که می‌دانیم، رگه‌هایی از این اقبال به عرفان در میان فیلسوفان پیش از وی[1] نیز قابل مشاهده است، ولی هیچ‌یک به وسعت کار او نبودند و فلسفه‌ورزی عملاً به‌روش بحثی و استدلالی منحصر بود؛ بنابراین شیخ اشراق را باید نخستین کسی شمرد که الگوی جدیدی را با اضافه‌کردن روش شهودی به فلسفه اسلامی رقم زد و به‌صورت گسترده‌ای نیز به‌کارگیری کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص۲۲۰ـ۲۲۴).

---

۱. همچون فارابی (کربن، ۱۳۸۷، ص۱۸۹ـ۱۹۰) و ابن‌سینا، خصوصاً در نمط نهم الإشارات (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص۳۵۵ـ۳۶۷).

بااین‌حال آنچه در نوشتار حاضر مدنظر است، صرفاً توجه‌دادن به این ادعای جاافتاده در فلسفه اسلامی نیست، بلکه مقصود تحلیل فنی‌تر کار سهروردی در این موضوع است. از آثار ایشان به‌خوبی می‌توان دریافت که ورود شهود به دستگاه فلسفی، او را نه یک وصله اضافه یا پیوستی فرعی بر محتویات اصلی آن، بلکه امری نظام‌مند[۱] و تنیده در تاروپود فلسفه وی باید تحلیل کرد. ورود شهود در در این دستگاه، یک ورود نظام‌مند است که در جریان آن بسیاری از مؤلفه‌های گوناگون حکمت اشراقی وی تحت تأثیر قرار گرفته‌اند.

پیش از تبیین کامل مؤلفه‌های این نظام‌مندی باید برخی مفاهیم اصلی در این مسئله را گذرا از نظر بگذرانیم و سپس به مؤلفه‌های موردنظر و چگونگی پیوندشان در دستگاه فلسفه سهروردی بپردازیم. درپایان نوشتار حاضر نیز می‌کوشیم به‌صورتی اجمالی، ایده مرکزی این نظام را بررسی کنیم، ولی بحث تفصیلی در باب هریک از مؤلفه‌های یادشده، نه در مقاله حاضر ممکن است، نه مقصود نظر ماست.

۱. مفهوم‌شناسی

دراینجا به دو مفهوم «شهود» (و تعیین مقصودمان از آن) و «فرافلسفه» (تعریف، اهداف و انواع آن) خواهیم پرداخت:

۱ـ۱. شهود

واژه «شهود» در فلسفه اسلامی دارای اطلاقات متنوعی است که از آنها به شهود به‌معنای «تجربه حسی»، «علم حضوری»، «شهود عقلی»، «شهود قلبی» و «شهود روحی» می‌توان اشاره

---

۱. نظام معادل واژه «System» که ادبیات کنونی درمورد آن رسماً با معرفی نظریه سیستم‌ها (Systems Theory) نخستین‌بار در دهه ۱۹۴۰م مطرح شد (Audi, 2015, pp.1045-1046)، دارای ویژگی‌های متعددی است که ازجمله مهم‌ترین آنها همبستگی (Cohesiveness) می‌باشد؛ یعنی پیوستگی و ارتباط متقابل مؤلفه‌ها که بر اساس آن اگر برخی مؤلفه‌ها تغییر یابند یا اصلاح شوند، دیگر مؤلفه‌ها نیز به این دگرگونی واکنش نشان خواهند داد (Rescher, 2014, pp.21-22 & 104-105). باوجود متأخربودنِ ادبیات رسمی آن، ایده اساسی آن را در آثار فیلسوفان متقدم و حتی در آثار فلاسفه یونان باستان نیز می‌توان ردیابی کرد (ibid, 1979, p.3).

کرد (همو، ۱۳۹۱، ج۱، ص۴۵). آنچه دراینجا مدنظر است، تجربه‌های عرفانیِ[۱] سالکان در عرفان نظری است که دو اطلاق اخیر را دربرمی‌گیرد.[۲] البته اصطلاح علم حضوری نیز در معنای عامش می‌تواند هرگونه آگاهی بی‌واسطه مفاهیم ـ ازجمله مشاهدات مستقیم عرفا ــ را دربرگیرد و در این بحث نیز کاربرد داشته باشد.[۳]

به‌هرحال شهودات و تجارب عرفانی در فلسفه دین، یکی از اقسام مهم تجربه دینی (Religious Experience) بوده و در کنار دیگر انواع تجارب دینی،[۴] در مباحث گوناگونی که درمورد آنها و تفاوت‌هایشان مطرح است، مورد توجه می‌باشند (Davis, 1999, pp.33-65).

گفتنی است «شهود» به‌عنوان معادلی برای واژه «Intuition» (در بیشتر استعمالات مرتبط با این اصطلاح، خصوصاً استعمال رایج آن) دراینجا مدنظر نیست. اگرچه عموماً در ترجمه این واژه نیز از تعبیر «شهود» استفاده می‌شود، ولی در بسیاری از موارد، نزدیک به مفهوم بداهت در سنّت فلسفه اسلامی است (شیروانی، ۱۳۸۹، ص۱۰۸). بااین‌حال شهود عرفانی چنان‌که گفته‌اند، به‌عنوان یکی از مصادیقِ برخی از معانی اصطلاحیِ Intuition شمرده می‌شود. این معنا همان شهود به‌معنای «معرفت غیرگزاره‌ای (Nonpropositional Knowledge) از یک هویت» است که ازجمله مواردی که برای این معنا برمی‌شمارند، شهودهای عرفانی (Mystical Intuitions) هستند (Rorty, 1979, p.204).

---

۱. Mystical Experiences: تجربه عرفانی در یک تعریف جامع پیشنهادی عبارت است از: «آگاهی ظاهراً غیرحسی یا تجربه حسی غیرساختارمندی است که به شخص امکان اطلاع از واقعیت‌ها یا امری از امور واقع را اعطا می‌کند که به‌نوعی ازطریق احساسات متداول (ادراک حسی ساختارمند با مفاهیم ذهنی، شیوه‌های حسی ـ تنی یا درون‌نگری معمول) قابل دسترسی نیستند» (Jones & Gellman, 2022, §1).

۲. شهود قلبی و روحی هردو در ادبیات فلسفه و عرفان اسلامی از انواع مکاشفات عرفانی محسوب می‌شوند و تنها تفاوت‌شان در این است که مرتبه شهود روحی، بالاتر از شهود قلبی تلقی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص۱۵۱).

۳. به‌همین‌منظور چنان‌که در مباحث آتی (حجیت ذاتی شهود) خواهد آمد، در معرفت‌شناسی شهود عرفانی می‌توان از خواص معرفت‌شناختی مشترک میان علوم حضوری استفاده کرد.

٤. همچون تجربه تفسیری (Interpretative)، شبه‌حسی (Quasi-Sensory)، وحیانی (Revelatory)، احیاگر (Regenerative) و مینوی (Numinous). البته درمورد این دسته‌بندی شش‌گانه دیویس باید گفت این اقسام در یکدیگر تداخل دارند و مرزبندی دقیقی میان مصادیق‌شان کشیده نشده است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۹، ص۷۵).

۲ـ۱. فرافلسفه

«فرافلسفه» (Metaphilosophy) یا «فلسفه فلسفه» (Philosophy of Philosophy)، دانشی است که به فلسفه از منظری بیرونی نظر می‌کند و در مقام بررسی خودِ فلسفه با دیدگاهی فلسفی است (Rescher, 2014, p.xi). اینکه فلسفه چیست و چرا و چگونه باید تفلسف نمود، از عمده‌ترین پرسش‌های این شاخه فلسفی است (Overgaard, et al., 2013, p.3) که پرسش‌های به‌واقع سرنوشت‌ساز در تمامی شاخه‌های فلسفه باید تلقی شوند.

ذکر این نکته لازم است که گرچه بررسی تفصیلی و مستقل مباحث مهم فرافلسفه تا قرن بیستم به‌تأخیر افتاد و درواقع در این قرن آثار خوبی را برخی فیلسوفان در مسائل فرافلسفی به رشته تحریر درآوردند (Rescher, 2014, p.xiv)، ولی ما می‌توانیم چنین مباحثی را در آثار فلاسفه متقدم حتی افلاطون نیز ردیابی کنیم. درحقیقت بسیاری از این فلاسفه به اهم مسائل این دانش، گرچه به‌اجمال و به‌صورت پراکنده (ibid, p.xi) و در بسیاری از موارد به‌نحو تلویحی در ضمن به‌کارگیری روش‌های خاص خود در فلسفه‌ورزی پرداخته‌اند، ولی این از فواید روش‌شناسی‌هاست که با تمرکز بر روش‌ها، محاسن و معایب آنها را برجسته می‌کند و آنها را از حالت پیش‌فرض‌های مغفول خارج می‌سازد.

خوب است تأکید کنیم چنان‌که در تعریف نیز اشاره شد، فرافلسفه جزئی از خود فلسفه[۱] و بررسی آن از منظری فلسفی است؛[۲] بنابراین درحقیقت دراینجا با دانشی (فلسفه) روبه‌رو هستیم که بررسی پیش‌فرض‌های خود را نیز خود عهده‌دار است (Williamson, 2018, p.109) و در این امر خود را به دانشی دیگر محتاج نمی‌بیند؛ براین‌اساس پروژه فرافلسفی سهروردی در باب روش فلسفه‌ورزی نیز ـ که در مقاله حاضر قصد تبیین نظام‌مندی آن را داریم ـ از اساس، فلسفی به‌حساب می‌آید و خارج از حیطه کار یک فیلسوف نیست.

فرافلسفه را با همان مباحث و مسائلی که درمورد فلسفه مطرح می‌کند، می‌توان در دو

---

۱. فلسفه فلسفه با دیگر ترکیب‌های مشابه خود همچون فلسفه ریاضیات و فلسفه زیست‌شناسی تفاوت دارد. دو رشته اخیر، بخشی از دانش ریاضیات و زیست‌شناسی نیستند، بلکه اساساً فلسفی و جزئی از فلسفه‌اند، ولی فلسفه فلسفه حقیقتاً بخشی از خود فلسفه است و این مسئله درمورد فلسفه‌های مضافِ به علوم منحصر به‌فرد است (ibid, 2014, p.xi/ D'Oro & Overgaard, 2017, p.4).

۲. البته برخی در اینکه جنس مباحث فرافلسفه، فلسفی باشد، تردید دارند.

جنبه متمایز از یکدیگر پیگیری کرد که به‌نحوی دو مدل متفاوت از این دانش را در پیش روی ما قرار خواهد داد:

۱. فرافلسفه توصیفی یا تاریخی (Descriptive or Historical) که آنچه را که تابه‌حال در باب فلسفه‌ورزی و چگونگی آن توسط فیلسوفان مطرح شده، گزارش می‌کند.
۲. فرافلسفه توصیه‌ای یا هنجاری (Prescriptive or Normative) که راجع به اینکه در باب فلسفه‌ورزی و نحوه پیگیری آن باید چگونه اندیشید، تأمل می‌نماید (Rescher, 2014, p.xi/ D'Oro & Overgaard, 2017, pp.4-5).

نوع دوم از فرافلسفه برخلاف قسیم‌اش، به‌جای آنکه به گزارش کار فیلسوفان مشغول باشد، مستقیماً به مسائل فرافلسفه (مانند چیستی فلسفه، روش فلسفی، ابزارها و داده‌های فلسفه) می‌پردازد و روشن است که این سنخ از بحث تا چه اندازه می‌تواند در نحوه فلسفه‌ورزی اثرگذار باشد و این پاسخ‌های تجویزی ما به این‌دست پرسش‌هاست که سیر فکری ما از نقطه مبدأ تا منتهای کار فلسفی را مسیریابی می‌کند. همچنین روشن است که آنچه در باب فلسفی‌بودنِ فرافلسفه گفتیم، فقط درمورد همین نوع از فرافلسفه صدق می‌کند، نه نوع توصیفی ـ تاریخی آن که درواقع باید آن را جزء تاریخ فلسفه یا تاریخ ایده‌های فلسفی قلمداد کرد. به این نکته نیز باید اشاره کرد که ایده مرکزی سهروردی در بحث کنونی، از قسم فرافلسفه توصیه‌ای است.

۲. ورود شهود در روش‌شناسی فلسفه سهروردی

گفته شد که از مهم‌ترین موضوعات فرافلسفه، مسئله سبک و روش فلسفه‌ورزی است و عمده‌ترین تحول سهروردی در فلسفه اسلامی نیز در همین رابطه است؛ یعنی ورود شهود در روش‌شناسی فلسفه. اینکه دقیقاً مقصود از ورود شهود در فلسفه سهروردی چیست، به‌صورت تفصیلی در لابه‌لای تبیین نظام‌مندیِ این ورود روشن خواهد شد، اما اجمالاً می‌توان گفت شهود عرفانی در فلسفه سهروردی عملاً به رکن رکین فلسفه تبدیل می‌شود و این امر تا آنجاست که اساس حکمت تلقی می‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص۳ـ۴). گرچه همراهی روش عقلی در نظر او به کمال یک حکمت شهودی می‌افزاید (همان، ص۳۶۱)، ولی به‌هرحال برخلاف تلقی پیشین از فلسفه، دیگر عقلِ صِرف، رکن قویم آن تلقی نمی‌گردد و حتی باید گفت درصورتی‌که ما صرفاً فرآیندی استدلالی

داشته باشیم، در نظر وی عملاً فلسفه‌ورزی نکرده‌ایم. مقصود از همراهی عقل (که حکمت را به‌نظر او کامل‌تر می‌سازد) نیز چنان‌که در جای خود خواهیم گفت، این است که عقل به‌عنوان ابزاری برای تحلیل، تدقیق، انسجام و مستدل‌سازی[۱] مشهودات عارفانه به‌کار گرفته شود، وگرنه اساساً ابزار مستقلی در حکمت نیست.

بدین‌ترتیب احتمالاً می‌توان گفت سهروردی به‌یک‌معنا با دیدگاه‌هایی در فرافلسفه همسو می‌باشد که فلسفیدن از روی «صندلی راحتی» و صرفاً بر پایه تأملات عقلی و تحلیلی پیشینی را روشی ناقص و ناکافی می‌خوانند[۲] (D'Oro & Overgaard, 2017, p.1) و البته برای او ابزار متمم عقل فلسفی، نه مشاهده و تجربه حسی که مشاهده قلبی حقایق است. همچنان‌که به‌نظر می‌رسد، ازسوی‌دیگر سهروردی در این نگاه خاص به فلسفه که به‌یک‌معنا آن را منزلتی آلی و ثانوی بخشیده و به‌نحوی آن را به خدمت عرفان نظری درآورده است، مشابه دیدگاه‌های فرافلسفی رفتار کرده است که فلسفه را فقط در خدمت نظام‌سازی علوم تجربی (ملکیان، ۱۳۷۲ـ۱۳۷۳، ص۳۹ـ۴۱) و «تحلیل منطقی مفاهیم، گزاره‌ها، دلایل و نظریات علم» (Carnap, 1984, p.6) می‌دانستند و برهمین‌اساس ورود فلسفه‌های پیشین در مباحث متافیزیکی و... را کاری بی‌ارزش، بلکه بی‌معنا تلقی می‌کردند. گفتنی است این‌دست دیدگاه‌ها در رابطه با مسئله پیشرفت فلسفه[۳] نیز

---

۱. درادامه (بحث حجیت غیری شهود) خواهیم گفت مستدل‌سازی نیز در نظر سهروردی، ظاهراً فواید غیرشخصی دارد؛ یعنی عارف صرفاً از این راه کسی که از شهود بی‌بهره است را از مشهودات خویش مطلع می‌سازد و او را با استدلال مجاب به باور عقلانی به محتوای آنها می‌نماید.

۲. «اصطلاح فلسفه از روی صندلی راحتی (Armchair Philosophy)، درحال‌حاضر اغلب به‌صورت تحقیرآمیز برای توصیف فلسفه‌ای به‌کار می‌رود که به‌روش پیشینی و ظاهراً سنّتی نظرورزی شده است» (ibid, 2019, p.19). مخالفان این سبک از فلسفه‌ورزی پیشنهاد می‌کنند: «فیلسوفان باید نظریه‌پردازی‌هایشان را از روی صندلی راحتی درباره اینکه جهان ضرورتاً چگونه باید باشد، متوقف کنند و به‌جای آن بروند و خود مشاهده کنند که جهان واقعا چگونه است» (Williamson, 2019, p.20).

۳. یکی از سؤالات فرافلسفی نسبتاً پیچیده (Rescher, 2014, p.155) این است که چرا فلسفه، دست‌کم در نسبتش با علم پیشرفت نکرده و فعالیت‌های آن به‌نحو محسوسی رو به جلو نبوده است. مقصود از پیشرفت دراینجا اجماع مطلوب میان دانشوران یک حوزه خاص است که سبب می‌شود برخی مسائل تقریباً برای همیشه حل شوند و فعالیت‌های بعدی آنها به مسائل دیگری معطوف گردد؛ امری که به‌راحتی نمی‌تواند برای فلسفه دست‌کم در مقایسه

ظاهراً به‌سادگی می‌توانند به تبیین آن بپردازند؛[۱] چراکه این نظرگاه‌ها رویکرد عقلی ـ استدلالی محض به مسائل را ناکارآمد می‌دانند و اختلافات حل‌نشده فلسفه را به همین روش‌شناسی خاص نسبت می‌دهند. از تعابیر سهروردی می‌توان چنین دیدگاهی را استفاده کرد که رویکرد بحثی ـ استدلالیِ صِرف، به اختلافات منجر می‌شود، اما رویکرد شهودی به اجماع و اتفاق‌نظر می‌انجامد (مولوی، ۱۳۸۰، ص۴۱۳۳ـ۴۱۳۵) و همان‌گونه که خواهیم دید، اتفاق‌نظر حِکمی بر پایه تلقی خاص سهروردی از حکمت، مبانی معرفت‌شناختی (ر.ک: مبحث مبانی معرفت‌شناختی) و متافیزیکی (ر.ک: مبحث مبانی متافیزیکی) ویژه‌ای دارد.

۳. مؤلفه‌های نظام‌مندی روش‌شناسی سهروردی

اشاره شد که سهروردی پس از تبیین روش‌شناسی خویش، آن را در حکمت نیز عملیاتی کرد، به‌گونه‌ای نظام‌مند به تغییراتی همسو در مبانی آن دست زد و مؤلفه‌های گوناگونی از حکمتش نیز از آن تأثیر پذیرفت. نوشتار حاضر درصدد تبیین نظام‌مندی همین تحول کلان می‌باشد و به‌دنبال آن است تا مؤلفه‌های هم‌بسته آن و پیوندهای هدفمندشان را تبیین کند و پس از آن به بررسی اجمالی تصویر نهایی او از فلسفه بپردازد.

به‌اجمال باید گفت تبیین تحولات نظام‌مند ورود شهود در دستگاه فلسفه سهروردی را در ذیل چند عنوان کلی می‌توان دنبال کرد: نخست مؤلفه‌های معرفت‌شناسانه‌ای که باید با روش‌شناسی جدید هماهنگ باشند و بتوانند پشتیبانی لازم را از آن به‌عمل آورند. این مبانی معرفت‌شناختی باید بتوانند ارزش معرفتی شهودات عرفانی را که قرار است اصلی‌ترین روش دستیابی به حقایق فلسفی باشند، تأمین نمایند. همچنین مبانی متافیزیکی خاصی نیز دراین‌میان لازم است تا فرآیند تحقق شهودات عارفانه و شکل‌گیری مکاشفات عرفانی را مبیّن سازند و همچنین نسبت به مبانی معرفت‌شناختی یادشده، از انسجام منطقی مناسبی برخوردار باشند. بر پایه ایده اصلی حکمت اشراقی (ورود شهود در

با علوم، مصداقی بیابد؛ به‌همین‌دلیل افرادی اساساً به‌نحو رادیکالی ادعا می‌کنند که «هیچ بخشی از فلسفه پیشروی نداشته است» و فلسفه «ذره‌ای هم پیشرفت نکرده است» (Dietrich, 2011, p.334).

۱. این قدرت تبیین‌کنندگی به‌تعبیر برخی، نوعی امتیاز در بررسی دیدگاه‌های مطرح در مسئله فرافلسفیِ ماهیت فلسفه تلقی می‌گردد (Overgaard, et al., 2013, p.25).

روش‌شناسی فلسفه)، تغییرات نظام‌مند دیگری در فرافلسفه توصیه‌ای این دستگاه فلسفی رخ داده است که ازآن‌جمله به تعریف حکمت و حکیم می‌توان اشاره کرد. همچنان‌که متناسب با ایده مذکور، سهروردی فرافلسفه توصیفی خاصی را نیز ارائه داده است که دسته‌بندی‌ای فراگیر از روش فلاسفه باستان تا معاصران وی باشد و محور این تبیین تاریخی از فلسفه‌های گذشته، همان ایده مرکزی روش‌شناسانه بوده است. دراین‌میان تحولات یادشده در مسئله مهمی چون رابطه فلسفه و دین، اثرگذار بوده است و سهروردی را به بازتعریف نبوت و هم‌کیشیِ آن با عرفان کشانده است.

براین‌اساس درادامه در پنج محور کلی[۱] ـ که بعضاً شامل مؤلفه‌های فرعی متعددی‌اند ـ به‌اجمال به مهم‌ترین عناصر مرتبط از فلسفه سهروردی اشاره خواهیم کرد تا نشان دهیم چگونه این مؤلفه‌ها در جای‌جای حکمت اشراقی او به‌گونه‌ای نظام‌مند، زمینه را برای ورود شهود در روش فلسفه‌ورزی پدید آوردند یا به‌تعبیردیگر، تغییر روش‌شناختی یادشده به چه صورت در آنها به‌نحو نظام‌مندی تأثیرگذار بوده است.

۱ـ۳. مبانی معرفت‌شناختی

به‌طورکلی روش‌شناسی، متأثر از معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی دانشی است که پرسش‌هایی مبنایی درمورد «معرفت، شواهد، دلایل باور، توجیه، احتمال، آنچه باید به آن باور داشت» (Fumerton, 2006, p.1) و دیگر مفاهیمی ازاین‌دست و شروط لازم و کافی آنها را مورد بحث قرار می‌دهد. درمقابل، روش‌شناسی با روش‌های جزئی تحقیق سروکار دارد و به تحلیل مفروضات، اصول و رویّه‌های آنها مشغول می‌باشد (Schwandt, 2007, p.193)، ولی برای وصول به چنین هدفی، روش‌شناسی‌ها باید بر مبانی معرفت‌شناختی مبتنی باشند و از معیارهای آن در تحلیل رویّه‌های خاص استفاده کنند (Schwandt, 2007, p.88)؛[۲] برهمین‌اساس برای آنکه شهود در روش فلسفه‌ورزی دستگاه فلسفی سهروردی ورود یابد، پیش از هرچیز باید ارزش معرفت‌شناختی آن مورد ملاحظه قرار گیرد. مباحث معرفت‌شناختی پیرامون ارزش معرفتی شهودات عرفانی در دو مسئله فرعی مهم قابل

---

۱. یعنی مبانی معرفت‌شناختی و متافیزیکی و مؤلفه‌های متنوعی از فرافلسفه توصیه‌ای و توصیفی و فلسفه دین.

۲. نمودار مناسبی از روابط کلی معرفت‌شناسی، روش‌شناسی (Methodology) و روش‌های تحقیق (Method) را بر پایه آنچه گفته شد، می‌توانید در این منبع مشاهده کنید: (Carter & Little, 2007, p.1317).

پیگیری‌اند: ۱. مسئله حجیت ذاتی شهود؛ ۲. مسئله حجیت غیری شهود. مسئله نخست درواقع بحث از اعتبار شهود عرفانی نسبت به وضعیت معرفتی خود عارف است، ولی مسئله دوم، از اعتبار محتوای آن شهود در حق دیگرانی که از شهود مستقیم عارفانه محروم بوده‌اند، بحث می‌کند.

۱ـ۱ـ۳. حجیت ذاتی شهود

در این مسئله درواقع با چند سطح معرفت‌شناختی از شهود روبه‌رو هستیم؛ نخست آن سطحی از شهود عرفانی که با درون‌نگریِ (Introspection) صِرف برای عارف معلوم است. مقصود همان القائات ذهنی عارفانه است که عارف به درک مستقیم از آنها آگاه می‌باشد. چنان‌که می‌دانیم، در سنّت فلسفی غرب نیز یک جریان نسبتاً مستمر از این دیدگاه حمایت کرده‌اند که دست‌کم برخی از تصدیقات ناظر به حالات و باورهای درونی خطاناپذیرند و این در میان فیلسوفان متعددی چون دکارت، لاک، هوسرل و آیر (Ayer) در فلسفه جدید و معاصر طرفدارانی داشته و همچنان نیز از جانب عده‌ای (بعضاً با تفاوت‌هایی) مورد توجه می‌باشد (Schwitzgebel, 2024, §4.1.1).[۱]

سهروردی در این سطح از بحث، به خطاناپذیری شهود عرفانی قائل است، ولی در این موضوع همانند برخی فلاسفه مسلمان، از آموزه علم حضوری استفاده می‌کند که از مفاهیم مرکزی معرفت‌شناسی وی تلقی می‌شود (Marcotte, 2023, §3.2). او مشهودات عارفانه را که در مکاشفه حقایق غیرمادی جلوه می‌کنند، از سنخ علوم حضوری و همراه با اشراق و اضافه اشراقیه نفس[۲] می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص۲۱۳ـ۲۱۵)؛ برهمین‌اساس چنین معرفتی با علم حصولی که به‌معنای حضور صورت ذهنی معلوم (نه خود آن) در نزد عالم است، متفاوت می‌باشد و برخلاف آن به مطابقت با معلوم نیازی ندارد (همان، ب، ص۴۸۹)؛ امری که در معرفت حصولی لازم بوده و بدون آن جز درکی غیرصائب از حقیقتِ معلوم، نزد خود نداریم. به‌تعبیردیگر در علم حضوری، اساساً «دوگانه

---

۱. ریشه این دیدگاه در عصر جدید، دکارت و ادعاهایی است که در تردیدناپذیری و خطاناپذیری حالات درونی‌ای چون فکرکردن، تردیدکردن، تخیل‌کردن و احساس ادراک حسی داشتن مطرح کرده است (دکارت، ۱۳۶۹، ص۲۵/ همان، ص۲۸ـ۳۱). دیگر قائلان نیز به پیروی از دکارت، غالباً به استنادهای شهودی انسان در تردیدناپذیری و خطاناپذیری این‌گونه باورها تمسک می‌کنند (Schwitzgebel, 2024, §4.1.1).

۲. اضافه اشراقیه در این موارد، همان توجه شهودی نفس و حضور در موطن معلوم است.

معلوم بالذات و بالعرض» رخت برمی‌بندد (اکبری و حشمت‌پور، ۱۳۹۹، ص۱۳۰).

ازآنجاکه مشهودات عارفانه برای عارف معلوم به علم حضوری‌اند و این نوع آگاهی‌ها نیز برخلاف علوم حصولی فاقد واسطه‌های مفهومی‌اند، پس از اساس در آنها امکان خطا مطرح نیست؛[۱] به‌همین‌دلیل فیلسوفان اسلامی به حجیت ذاتی کشف و شهود قائل‌اند و برهمین‌اساس اصل مشاهدات عرفانی را برای شخص مشاهِد، خطاناپذیر می‌دانند.[۲]

باید توجه داشت که این سطح از بحث و موقعیت معرفتی برای عارف فقط تاآنجا جریان دارد که عارف، مشهودات عارفانه خویش را به عالم واقع نسبت نمی‌دهد و صرفاً سخن از دارابودن چنین القائاتی در نفس است؛ درغیراین‌صورت این آگاهی دیگر علم حضوری تلقی نمی‌شود، بلکه علمی حصولی است که نسبت به واقعیات بیرونی باواسطه صور ذهنی ادعا شده است؛[۳] بنابراین در سطح مهم‌تری از بحث حجیت ذاتی شهود اتفاقا باید به ورود خطاهایی چند در مدعیات عرفانی اذعان کرد. تناقضات برخی آرای عرفا با عقل و نقل و حتی تهافت‌های جدی میان کلام آنها با یکدیگر و همچنین مواردی از انواع خطاهای سلوکی[۴] که خود عارفان تصریح کرده‌اند، در مجموع به‌روشنی می‌فهماند که در فهم حصولی عرفانی، ورود خطا امری مسلّم است و مبتلانشدن به آن، کاری بسیار مشکل است (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص۲۰۸).

۱؛ زیرا خطا در جایی رخ می‌دهد که میان عالم و معلوم، واسطه‌ای در کار باشد که ممکن است در رساندن عالم به معلوم، درست عمل نکند، درحالی‌که در علم حضوری، اساساً چنین واسطه‌ای در کار نیست (مصباح و محمدی، ۱۳۹۶، ص۳۴ـ۳۵).

۲. شبهاتی که به‌ظاهر از ورود نوعی خطا در علم حضوری حکایت می‌کنند نیز کاملاً با تحلیل و بررسی دقیق موارد آن قابل پاسخ‌گویی‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۹۴، ص۲۷۰ـ۳۱۶).

۳. در ادبیات فلسفه ذهن معاصر نیز برای آنکه فرآیندی درون‌نگرانه (Introspective) تلقی شود، لازم است شرط ذهنی‌بودن (Mentality Condition) را دارا باشد و این در جایی برقرار است که باور ادعایی صرفاً ناظر به امور درون‌ذهنی باشد و ارجاع به بیرون یا به جنبه‌های غیرذهنی انسان نداشته باشد (Schwitzgebel, 2024, §1.1).

٤. همچون القائات باطل نفسانی و شیطانی (ابن‌فناری، ۲۰۱۰، ص۱۴۵)، مشکلات ناشی از زبان و تأثیر باورهای پیشینی در شهودات که نوعی پذیرش اجمالی ادعای ساخت‌گرایی (Constructivism) است (گرجیان عربی، ۱۳۸۸، ص۱۷ـ۱۹).

بااین‌حال عرفا می‌کوشند راهکارهایی در تقلیل این‌دست خطاها ارائه دهند.[۱] احتمالاً به سهروردی نیز می‌توان این‌گونه نسبت داد که از مهم‌ترین راهکارهای مورد توجه او، استمداد از حکمت‌های (شهودی) باستانی است که باید آن را تحقیقی کتابخانه‌ای (Library Research) در مسیر تحصیل آرای عرفانی پیشینیان قلمداد کرد (ر.ک: مبحث حجیت غیری شهود)؛ همچنان که سفرهای مکرر او به نزد عرفای بلاد گوناگون و هم‌نشینی با آنها (نصر، ۱۳۸۶، ص۶۶) را نیز در نوع خودش، تحقیقی میدانی (Field Research) در این موضوع می‌توان قلمداد کرد؛ چنان‌که خود هدف از این سفرها را یافتن مشارکی مطلع در امر شهودات قلبی بیان می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص۵۰۵).

۲ـ۱ـ۳. حجیت غیری شهود

شهود عرفانی، به عنوان روش بنیادین حکمت اشراقی، این پرسش اساسی را برای سهروردی به دنبال دارد: اگر تنها راه دستیابی به معارف حکمی، تجربه مستقیم چنین شهودی باشد، پس آیا باید دست غیرعارفان را برای همیشه از حکمت و معارف آن کوتاه دانست؟ اگر چنین نیست، پس چگونه می‌توان معرفت به آن را برای کسانی که خود چنین تجربه‌ای ندارند، اما گزارش‌های عارفان را می‌شنوند، موجه و معتبر شمرد؟ این چالش تنها محدود به غیرعارفان نیست. حتی خود عارفان نیز برای ارزیابی و تصحیح مشاهدات شهودی خویش، نیازمند آن هستند که بتوانند به گزارش‌های دیگر عارفان اعتماد معرفت‌شناختی داشته باشند؛ بنابراین مسئله حجیت غیری شهود عرفانی، دغدغه‌ای فراگیر در سپهر حکمت اشراقی خواهد بود.

به‌هرحال راه‌حل‌های گوناگونی در این مسئله بیان شده است که در مقام پرداختن به آنها نیستیم (امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۰، ص۲۰۵ـ۲۰۹/ گرجیان عربی، ۱۳۸۸، ص۱۹ـ۲۰)، ولی درادامه به دو راهکار که در آثار سهروردی به آنها توجه شده است ـ یعنی راهکار «مبرهن‌سازی شهود» و راهکار «تواتر» ـ اشاره خواهیم کرد؛

الف) راهکار مبرهن‌سازی: طبق این راهکار، سهروردی برای باور عقلانی به مدعیات عرفا

---

۱. اموری همچون تلاش‌هایی در وصول به درجات بالاتر کشف عرفانی، شهود مکرر و جرح و تعدیل با کمک شهودات مجدد خویش و نیز جرح و تعدیل با کمک مشاهدات دیگر عارفان.

این‌گونه پیشنهاد می‌کند که عارف پس از شهود مستقیم حقایق عارفانه، آنها را به‌شیوه مرسوم در دانش‌های استدلالی با برهان عقلی تبیین و اثبات نماید.[۱] طراحی این راهکار و به‌خصوص عملیاتی‌کردن آن در فلسفه، از ابتکارات سهروردی است. گستردگی کاربست این راهکار در حکمت سهروردی تاآنجاست که باید گفت اساساً تمامی براهین این حکمت فقط به‌همین‌منظور (ارائه مفاد شهودات عرفانی برای غیرعارفان) در آن تعبیه شده‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص۹ـ۱۰)، وگرنه محتویات این حکمت برای خود او تماماً با مشاهدات قلبی حاصل گردیده است (همان، ص۲۵۸ـ۲۵۹).[۲] او عیناً این شیوه را به حکمای پیشین نیز نسبت می‌دهد (همان، ص۱۵۵ـ۱۵۶).

ب) راهکار توافق و تواتر: بی‌شک میان کلمات منقول از عرفا در طول تاریخ، توافق‌های بسیاری یافت می‌شود که توجه به چنین هم‌افزایی‌هایی در نقل مدعیات عرفانی، در حصول اطمینان به مفاد آنها می‌تواند سودمند باشد. ادعا این است که تعدد و تنوع این ادعاهای متوافق، به‌اندازه‌ای است که تواتری[۳] را دست‌کم به‌اثبات می‌رساند که باعث اطمینان به مفاد آنها می‌شود (گرجیان عربی، ۱۳۸۸، ص۲۰). این راهکار را چنان‌که برخی اشاره داشته‌اند (امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۰، ص۲۰۷)، باید از ابتکارات سهروردی دانست که نه‌تنها به تبیین اجمالی آن پرداخته است، بلکه به‌صورت وسیعی آن را در حکمت خاص اشراقی خویش عملیاتی کرده است.

سهروردی در مواضعی، مشاهدات عرفانی را با رصدهای نجومی مقایسه می‌کند که در آنها فقط پس از گزارشات عده‌ای از عالمان آن فن، دیگران نیز مجاب می‌گردند. وی مدعی است اگر وضع

---

۱. سهروردی گرچه عقل محض و مستقل را در مسائل حکمی دارای اعتبار نمی‌داند، ولی عقل دراینجا درحقیقت فقط در مقام ارائه عقلانی حقایق مشهودِ عارفان برای غیرعارفان است و این مقدار کارآیی عقل در حکمت سهروردی کاملاً مورد قبول است؛ ازهمین‌رو ایشان مخاطبان حکمت خویش را طالبان بحث (استدلال عقلی) و تاله (یعنی همراه با هم) می‌خواند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص۱۲).

۲. ملاصدرا نیز عیناً با ادبیات کاملاً مقتبس از سهروردی، همین ادعا را درمورد حکمت متعالیه خویش بیان می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج۱، ص۸) و با پیگیری این روش در آن، چنان ظرفیتی در حکمت ایجاد می‌شود که حتی وحدت شخصیه عرفانی نیز پا به فلسفه می‌گذارد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص۵۰ـ۵۱).

۳. متواترات گزاره‌هایی‌اند که تعداد ناقلان در گزارش آنها به‌اندازه‌ای زیاد است که باعث یقین به مفاد آنها می‌شود و خطای جمعی و تبانی بر کذب در آنها منتفی می‌باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص۱۲۵ـ۱۲۶/ مظفر، ۱۳۶۶، ج۳، ص۳۱۹).

گزارشات نجومی (که صرفاً ازسوی عده معدودی نقل می‌شوند)، بدتر از گزارشات عرفا (که متفق‌القول‌اند) نباشد، قطعاً بهتر هم نیست و دست‌کم نباید میان آنها تفاوتی قائل شد؛ برهمین‌اساس او حکمای پیشین را در مسائل حِکمی واجب‌القبول دانسته و معتقد است به صرف گفته آنها باید به محتوای آن باور پیدا کرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، صص۴۵۲ـ۴۵۳ و ۴۶۰). در قدمی فراتر وی اعتبار مشاهدات عرفا را به‌جهت اتفاق نظر و تکرار مشاهدات از باب قیاس اولویت بر رصدهای نجومی ترجیح می‌دهد (همان، ج، ص۱۵۵ـ۱۵۶).[۱]

درهرصورت سهروردی بر پایه این استدلال به‌صورت گسترده‌ای به آرای حکیمان (عارفان) گوناگون در مسائل گوناگون فلسفی اهمیت داده و فراوان در مقام تحصیل توافق آراءشان برمی‌آید. او درهمین‌راستا در برخی مواضع، ادعای اجماع می‌کند (همان، ص۱۵۶ـ۱۵۷)، حکما را در اصول مسائل حکمی متفق‌القول می‌خواند (همان، ص۱۱/ همان، الف، ص۱۱۲) و حتی کل نظام نوری خود را با تمام اصول و فروعش مؤید حکمت‌های باستان معرفی می‌کند (همان، ج، ص۱۰).[۲]

مطابق مطالب مبحث «مبانی متافیزیکی» باید گفت در نظرگاه سهروردی، اصل وجود چنین توافق‌هایی در آرای عرفانی فقط به مقام اثبات و منوط به چنین مطالعات نقلی و تاریخی مربوط نیست، بلکه اتفاق‌نظر در مشاهدات عارفانه در مقام ثبوت نیز دارای پشتوانه نظری خاصی است که بر اساس آن، وقوع چنین اتفاقی به‌صورت پیشینی ضروری است؛ گرچه اثباتاً باید مواضع این اتفاق‌نظر قطعی را با بررسی آرای عرفا و حکما مشخص کرد.

گفتنی است مبانی منطقی[۳] اعتبار متواترات، در منطق سهروردی به‌منظور استفاده از این

---

۱. ملاصدرا نیز قوت معرفتی شهود نسبت به حس را از دیگر وجوه این اولویت معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج۱، ص۳۰۷).

۲. چنان‌که در (مؤلفه‌ای از فلسفه دین) خواهد آمد، سهروردی معارف وحیانی را نیز بر اساس مبانی خویش به‌جهت هم‌سنخ‌بودن‌شان با شهودات عرفانی در تحصیل و تقویت توافق و تواتر یادشده قابل استفاده می‌داند و کلمات انبیا را نیز در کنار حکما طرح می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص۱۵۵ـ۱۵۶).

۳. مقصود مباحث، ناظر به «صناعات خمس» است که قدما در منطق از آنها بحث می‌کردند، ولی در ادبیات جدید از حوزه منطق خارج و بسیاری از آنها همچون بحث موردنظر، در ذیل معرفت‌شناسی مطرح‌اند. ارزش معرفتی نقل‌ها به‌طورکلی باید در ذیل راه معرفتی گواهی (Testimony)، به‌خصوص در شاخه معرفت‌شناسی اجتماعی (Social Epistemology) پیگیری شود (Audi, 2010, p.150).

راهکار کاملاً هموار است. در نظرگاه او این‌دست گزاره‌ها ازجمله بدیهیات به‌شمار می‌آید و از اعتبار بالای معرفتی برخوردار است (همان، ج، ص۴۱). البته گرچه دیدگاه قدما در بداهت متواترات به‌نظر محققان مورد پذیرش نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۲۳۷)، ولی همچنان احتمال معرفت‌شناختی بالایی را درصورت رعایت شرایط حائزند که با قواعد حساب احتمالات، قابل محاسبه است (محمدی، ۱۳۹۵، ص۲۵۴).

۲ـ۳. مبانی متافیزیکی

سهروردی متناسب با ایده اصلی فرافلسفی خویش (یعنی اصالت‌دادن به روش شهود) و سازگار با مبانی معرفت‌شناختی پشتیبانی‌کننده از آن، مبانی متافیزیکی خاصی را نیز به حکمت خود می‌افزاید تا از این رهگذر، شبکه منسجم‌تری از ایده‌های فلسفی را در حکمت اشراقی خویش ایجاد کند. مقصود از این مبنای متافیزیکی، قول به ارباب انواع و خصوص رب‌النوع انسان است که در نظریه «حکمت حقه» یا «خمیره ازلی و واحد حکمت» با دیگر مبانی وی پیوند می‌یابد. از دیدگاه او حکمت به‌معنایی که در مبحث «مؤلفه‌های فرافلسفی توصیه‌ای» خواهد آمد (که روشش شهودی، هدفش نیل به واقع و موضوعش مفارقات و مبادی عالم است)، جز ازطریق ارتباط روحانی با ربّ‌النوع انسان به‌دست نمی‌آید. این حقیقت متعالی و غیرمادی، همان القاکننده معارف عرفانی به همه عارفان در تمامی ازمنه است (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص۴۶۴).

ویژگی‌هایی که سهروردی برای حکمت درنظر دارد (ر.ک: مبحث مؤلفه‌های فرافلسفی توصیه‌ای) و در نظریه حکمت حقه و خالده‌اش منعکس شده است (یعنی وحدت، ازلیت و تقدس حکمت)، زمانی محقق خواهند بود که جنبه‌های اصلی حکمت (یعنی روش، غایت، موضوع و درنهایت القاکننده‌اش) همگی به‌نحوی هماهنگ با این ویژگی‌ها سازگار باشند. این هماهنگی‌ها چنان‌که برخی تبیین کرده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج۱، ص۳۷)، در دیدگاه سهروردی تأمین می‌شوند؛ چراکه القاکننده حکمت ربّ‌النوعی واحد، ازلی و مقدس است و راه ارتباط با آن، نه بحث عقلی که به تشتت و اختلاف‌نظر می‌انجامد و جز بر تیرگی نمی‌افزاید، بلکه شهود عارفانه است که هم قدسی است و هم وحدت‌آفرین. همچنان که غایت حکمت نیز نیل به متن واقع است و واقعیت هم برخلاف باورهای متعددی که درصدد شکار آن هستند، خود امر متکثری نیست و مقصود از واقعی که عارف درصدد رؤیت آن است، عالَم مفارقات و مبادی هستی می‌باشد که آنها نیز ازلی

و مقدس‌اند. علاوه بر اینکه حکمت ازجهت دیگری، ازلی است؛ زیرا به‌نظر سهروردی در هیچ مقطعی، بشریت خالی از حکمت و درواقع خالی از ارتباط افرادی با رب‌النوع مذکور نبوده و نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص۱۰)؛ بنابراین حکمت از جهات گوناگونی حقیقتی واحد، ازلی و مقدس است.[۱]

برهمین‌اساس سهروردی حکمت اشراقی خویش را که با شهود معارف حکمی بدان دست یافته است (همان، ص۹)، احیای همان حکمت عتیق و باستان معرفی می‌کند و آن را همان خمیره ازلیه‌ای می‌خواند که پیشوایان حکمت‌های هند، فارس، بابل، مصر و قدمای یونان تا افلاطون، حکمت‌های خود را از آن استخراج می‌کرده‌اند (همو، ۱۳۹۴، ص۳۹۹).

۳ـ۳. مؤلفه‌های فرافلسفی توصیه‌ای

با ورود ویژه شهود در دستگاه فلسفی سهروردی ــ که در مبحث «ورود شهود در روش‌شناسی فلسفه سهروردی» بدان پرداختیم ـ برخی تحولات فرافلسفی دیگر در فرافلسفه توصیه‌ای وی رخ داده است که ازجمله آنها نظرگاه او نسبت به چیستی و ماهیت حکمت و فلسفه می‌باشد. درواقع باید گفت در نظام فلسفی سهروردی، حکمت شهودی نه‌فقط در جایگاهی به‌مراتب بالاتر از حکمت بحثی (استدلالی) قرار دارد، بلکه اساساً اصل حکمت به‌شمار می‌رود (همو، ۱۳۷۲، ب، ص۱۹۹)؛ زیرا در دیدگاه وی فلسفه، دانشی است که قرار است با آن از مفارقات و مبادی عالم آگاه شویم و ازآنجاکه اموری این‌چنینی جز ازطریق شهود عارفانه قابل دستیابی مستقیم نیستند، در حکمت اشراق نیز اساساً «حکیم» جز بر کسی که بتواند این امور متعالی را با شهود خویش مکاشفه نماید، اطلاق نمی‌شود (همان، ص۱۹۹ـ۵۰۳/ همو، ۱۳۷۲، الف، ص۱۲۱).

ازسوی‌دیگر چون هدف فلسفه رسیدن به متن واقع است؛ پس فیلسوف و حکیم واقعی کسی است که به واقعِ عالم دست یابد و کسی که صرفاً اهل بحث است، ولی به واقعیت عالم دسترسی ندارد، جز متفلسف نمی‌توان نامیدش، ولی عارفی که با راه دل به حقایق عالم دسترسی دارد، حقیقتاً

---

۱. نظریه «حکمت حقه» چنان‌که در مبحث «حجیت غیری شهود» نیز اشاره کردیم، پشتوانه نظری تواتر و توافق‌نظر در شهودات عرفانی است.

حکیم است (همو، ۱۳۷۲، ب، ص۵۰۳). سهروردی به‌تعبیر برخی صاحب‌نظران (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج۱، ص۳۴)، فلسفه را بر اساس غایت آن که نیل به واقع است، تبیین می‌کند و ازاین‌رو عرفان محض نیز به‌لحاظ غایت، مغایر با فلسفه نیست.

روشن است که با تغییر معیارهای فیلسوف و حکیم در حکمت اشراقی، مصادیق آنها نیز با دیگر حکمت‌های پیشین متفاوت می‌گردد.[۱] درهمین‌راستا برای سهروردی شخصیت‌های بزرگ حکمت مشاء (چون فارابی و ابن‌سینا) عملاً در زمره کسانی‌اند که مطابق «حکایت منامیه»، به حقیقت دست نیافته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲، الف، ص۷۴). حتی فیلسوف بزرگی چون ارسطو نیز در مقایسه با پیشینیان خویش، چنان ارج و قربی نداشته است (همان، ج، ص۱۱) و از او باعنوان «امام‌الباحثین» (که تعریضی به مشاییان است)، یاد می‌شود (همان، ب، ص۴۳۵). ازسوی‌دیگر ازآنجاکه عرفان خالص نیز به‌لحاظ غایت با حکمت واقعی اتحاد دارد، عارفانی چون حلاج و بایزید بسطامی نیز حکیمانی واقعی شمرده می‌شوند (همان، ب، ص۵۰۲ـ۵۰۳).

متناسب با آنچه گفتیم موضع سهروردی در مسئله فرافلسفی دیگری نیز متفاوت خواهد شد و آن مسئله نحوه ارتباط تاریخ فلسفه (و تاریخ ایده‌های فلسفی) با فلسفه‌ورزی (Rescher, 2014, p.211) است. به‌نظر روشن است که ارتباط فلسفه با تاریخ خود متفاوت از ارتباط دانش‌های طبیعی و ریاضی با تاریخ‌شان است (Williamson, 2018, p.98)، اما اینکه دقیقاً چه ارتباطی میان فلسفه و تاریخش برقرار است، محل گفت‌وگو می‌باشد.[۲] نظرگاه سهروردی دراین‌میان باید جزء دیدگاه‌هایی تلقی شود که برای تاریخ فلسفه اهمیت فراوانی قائل‌ند؛ زیرا وقتی حکمای واقعی برای وی عرفای مشاهد

---

۱. این مسئله یکی از پرسش‌های فرافلسفی است که چه‌کسی را باید فیلسوف خواند و معیارهای آن چیست و افرادی که به‌عنوان فیلسوف شناخته می‌شوند، در مقایسه با معیارهای برگزیده، در چه درجه‌ای قرار می‌گیرند (Rescher, 2014, pp.8-9).

۲. در فلسفه‌های قاره‌ای معمولاً غلبه با این دیدگاه بوده که فلسفه اساساً همان تاریخ فلسفه است (Williamson, 2018, p.100)، ولی در فلسفه تحلیلی، معمول دیدگاه‌ها در عین توجه به اجتناب‌ناپذیربودنِ تاریخ فلسفه برای فلسفه، آن را عین فرآیند فلسفه‌ورزی نمی‌شمارند. بااین‌حال تاریخ فلسفه ازآنجاکه مجموعه‌ای از مفاهیم، ایده‌ها، مشکلات، موضوعات، نظریات فلسفی و مانند آنهاست، برای فلسفه‌ورزی فیلسوف در حکم ابزاری ضروری تلقی می‌گردد (Rescher, 2014, p.107).

حقیقت‌اند، پس تاریخ فلسفه که بازتاب آرای آنان است، درواقع گزارش شهودات عارفانه آنها (که خود حکمت است) تلقی می‌شود؛ به‌همین‌دلیل با این دیدگاه‌ها صرفاً بسان آرای متخصصان فن برخورد نمی‌شود، بلکه آنها را کلمات یابندگان حقیقت تلقی می‌کنند. ازهمین‌رو سهروردی در مواضعی بی‌آنکه توقع برهان و دلیل از حکما داشته باشد، فقط به نقل شهودات‌شان اکتفا کرده و حق مقابله با آنها را برای کسی قائل نیست (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص۴۶۰).

با این توضیح، درواقع مسئله فرافلسفی دیگری که همان تفسیر متون فلسفی، زمینه‌ها و راه‌حل‌های آن باشد (Rescher, 2014, pp.221-224) نیز به‌عنوان عضو دیگری از این مجموعه مورد توجه ویژه سهروردی قرار خواهد گرفت. چنان‌که در مبحث «حجیت غیری شهود» گفته شد، یکی از راهکارهای اثبات حجیت غیری شهود عرفانی برای غیرعارفان، بهره‌گیری از توافق و تواتر کلمات آنهاست و روشن است که در مسیر تحصیل یک اتفاق‌نظر ناسازگاری تعابیر موجود در ادعاها مانعی جدی محسوب خواهد شد. ازسویی می‌دانیم تهافت‌های این‌چنینی در آرای عرفانی و کلمات عرفا به‌وفور یافت می‌شوند؛ چنان‌که می‌توان این سنخ تعارض‌ها را میان ادعاهای عرفانی با احکام عقلی یا معارف دینی نیز مشاهده نمود؛ بنابراین به‌منظور تحصیل اتفاق‌نظر یا حداقل دستیابی به تواتری معنوی میان گزارشات عارفان، باید از سد این تعارضات عبور کرد.

به‌نظر می‌رسد باتوجه به مبانی اشراقی سهروردی ازجمله حکمت خالده (ر.ک: مبحث مبانی متافیزیکی)، در مرحله نخست باید گفت ثبوتاً چنین اختلافی میان عارفان، اساساً امکان ندارد؛ چراکه طبق نظرگاه یادشده، ممکن نیست در صفحه شهود مشاهدان حقیقیِ، حقیقت حکمتی غیرواحد ظهور یابد و آنها با یکدیگر اختلافی واقعی داشته باشند؛ بنابراین چنین اختلافاتی را باید فقط به مقام اثبات و از نوع تعارضات بدوی و ظاهری مربوط دانست؛ به‌همین‌دلیل سهروردی منشأ بروز این اختلافات را در اموری ازاین‌دست می‌داند: دلایل ناظر به زبان همچون عادات حکما در نحوه تبیین شهودات (که گاهی به‌صورت کنایی، نمادین و همراه با رموز است) (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص۱۱)، طبیعت سیال لغات (که در زبان‌ها، زمان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون متفاوت می‌شود)، فقر واژگانی در حوزه عرفان (همان، ب، ص۴۶۴) و نیز دلایل ناظر به ناقلان از عرفا که انواع سهو و عمدهایی است که در انتقال مرتکب می‌شوند (همان، ص۴۶۴).

اکنون که اختلافات حکما ظاهری است، برای وصول به توافق و تواتر آرای آنها چگونه باید به

رفع این تعارضات اقدام کرد؟ راه‌حل سهروردی، استفاده از عنصر «تأویل» است که یعنی با حمل تعابیر و الفاظ بر وجوهی دیگر غیر از معانی بدوی ناسازگاری‌ها را از میان ببریم. سهروردی از این ابزار در موارد متعددی بهره برده است که نمونه آن را در تأویل دیدگاه منسوب به فیثاغورس (همان، ص۴۵۲-۴۵۳) و تأویل توحیدی از حکمت باستانی ایرانی (همان، ج، ص۱۰) می‌توانیم ببینیم.

روشن است بر پایه آنچه گفته شد، برای تأویل کلمات حکمای پیشین، نیازمند اصول، قواعد، مبانی و ابزارهای لازم و کافی در فهم باطن کلمات آنها هستیم و برای رمزگشایی از آنها باید در زبان خاص عرف آنها ورود داشته باشیم. با این تفاصیل، روش‌های متداول علوم نقلی و تاریخی نیز به ابزارهای لازم حکیم اشراقی افزوده می‌شوند و این امر از دیگر تفاوت‌های این حکمت با فلسفه‌های متداول خواهد بود.

۳-۴. مؤلفه‌های فرافلسفی توصیفی

چنان‌که اشاره شد، فرافلسفه توصیفی [ـ تاریخی]، توصیف نظرگاه‌های فرافلسفی دیگر فیلسوفان است. توجه سهروردی به روش‌شناسی فلسفه به‌نحوی که بیان شد، وی را بر آن داشت تا دست به بررسی فلسفه‌های گذشته و معاصرش بزند و آنها را از جهت روش فلسفه‌ورزی، تحلیل و دسته‌بندی کند و روش‌شناسی منتخب او نیز دراین‌میان معیاری برای پژوهش حاضر قرار گرفت که پیش‌تر اشاره شد. اجمالاً می‌توان گفت او دراین‌باره اساساً فلسفه مشایی و فلاسفه این سنّت را به‌جهت روش‌شناسی کاملاً بحثی و عقلی‌ای که بدان ملتزم بودند، در یک طرف قرار می‌دهد و به آنها هجمه می‌کند و در مقابل معتقد است حکمت‌های باستانی از روش‌های شهودی بهره می‌بردند و سنّت مشائی درواقع انحرافی تاریخی از این مسیر اصلی حکمت قلمداد می‌شود. سهرورزی شارح بزرگ **حکمة‌الإشراق**، مبدأ این انحراف را ارسطو می‌داند که فلسفه پس از خود را مشغول بحث و جدل‌های عقلی کرد (همان، ب، ص۵-۶) و به‌همین‌دلیل ازنظر سهروردی، فیلسوفان به پیش از ارسطو و پس از وی تقسیم می‌شوند و در میان بزرگانِ پس از ارسطو نیز جز عرفا، افراد زیادی نیستند که برای وی مورد احترام خاص باشند.

۳-۵. مؤلفه‌هایی از فلسفه دین

یکی از پرسش‌های فلسفه دین، سؤال از نسبت عقل و وحی است که معمولاً در طول تاریخ

درقالب رابطه فلسفه و دین جلوه‌گری کرده است (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص۲۲۳). دیدگاه‌های متفاوت و متنوعی در این موضوع، هم در سنّت فکر اسلامی و هم غربی، ظاهر شده‌اند. از دیدگاه‌هایی که فرآورده‌های برهانیِ فلسفه را کاملاً همسو با آموزه‌های دین شمرده‌اند[۱] تا نظرگاه‌هایی که تقابل‌هایی کامل یا ناقص میان این دو تصویر کرده‌اند[۲] (Peterson, et al., 2013, pp.61-74/ Smith, 1995, pp.103-104). ایده روش‌شناختی سهروردی و دیگر مؤلفه‌های متأثر از آن در این بحث نیز تصویر جدیدی از نسبت فلسفه و حکمت با دین ارائه می‌دهند؛ زیرا با اعتقاد وی به اینکه وحی نیز نوعی رابطه شهودی ویژه است، نبوت و حکمت، نه‌تنها همسو خواهند بود، بلکه هم‌ریشه و از یک جنس باید تلقی شوند. بدین‌ترتیب شهود حتی در نبوت نیز (همچون حکمت) نقش غالب را بازی می‌کند (Marcotte, 2023, §3.2). درواقع ازنظر وی، انبیای الهی همان عارفان و حکمایی هستند که به روح‌القدس و منبع علم الهی متصل بوده و سهروردی آنها را تنها از جهاتی همچون مأموریت اصلاح خلق و ادای رسالت الهی، از دیگر مشاهدان حقیقت متمایز می‌شمارد (سهروردی، ۱۳۷۲، د، ص۲۷۰ـ۲۷۱).

اساساً سهروردی برخی از حکمای پیشین را که به حکمت معروف‌اند، نبیّ می‌خواند، اصل حکمت را به انبیا بازمی‌گرداند و سرسلسله آن را در نبوت ادریس و شیث‌ﷺ ریشه‌دار می‌داند (همان، ج، ص۱۱/ همو، ۱۳۷۲، الف، ص۲)؛ برهمین‌اساس سهروردی در برخی موارد در کنار نام‌بردن از حکما و مشاهدات‌شان، اشارات انبیا را نیز در این امر همراه می‌خواند و در این موارد، میان حکیم و نبیّ جدایی نمی‌اندازد (همان، ج، ص۱۵۵ـ۱۵۶).

۴. نقد و بررسی

چنان‌که در مقدمه اشاره شد، در این بخش صرفاً به نقد و بررسی اصل پروژه فرافلسفی

---

۱. چنان‌که ابن‌رشد این مسئله را اعتقاد مسلمانان می‌خواند (ابن‌رشد، ۱۹۷۲، ص۳۱ـ۳۲).

۲. همانند ایمان‌گرایی (Fideism) که صرفاً پذیرش باورهای متکی بر ایمان دینی را تجویز می‌کند؛ حتی اگر عقل در آن حکمی متناقض داشته باشد؛ چراکه ایمان‌گرایان ارزیابی‌های عقلانی در باورهای مؤمنانه را بی‌اثر، بلکه مضر می‌دانند (Peterson, et al., 2013, p.65).

سهروردی[۱] می‌پردازیم. به‌نظر می‌رسد تلقی خاصی که سهروردی از حکمت در این منظومه یافته، بسیار از فهم متعارف فاصله گرفته است؛ چراکه فهم متعارف از حکمت و فلسفه (هم در تاریخ اندیشه اسلامی و هم غربی)، هیچ‌گاه این‌گونه نبوده که تفکر عقلانی بر محور مسائل بنیادین را درصورت عدم انضمامش به شهود عرفانی، خارج از قلمرو فلسفه تلقی کند یا فراتر از آن، حتی صِرف شهود عرفانی را در ذیل عنوان حکمت طبقه‌بندی نماید.[۲]

شاید گمان شود این اشکال نوعی خلط دو منظر توصیفی و هنجاری است، به این ادعا که دیدگاه سهروردی ازمنظر توصیه‌ای ـ هنجاری مطرح شده و نمی‌توان بر اساس آنچه از فلسفه تاکنون در تاریخ این دانش ظهور و بروز داشته و فهم متعارفی از آن برای ما پدید آمده است، به نقد آن پرداخت؛ زیرا در هر موضوعی به‌راحتی می‌توان تصور کرد که آنچه رخ داده (جنبه توصیفی)، بر پایه معیارهای تجویزی و هنجاری (آنچه باید رخ می‌داد) نبوده است و آنچه باید رخ دهد، در عمل تحقق نیافته است.

بااین‌حال به‌نظر می‌رسد این پاسخ، همراه با نوعی غفلت از جنبه‌های قراردادی عرف خاص مطرح شده است. درحقیقت تعامل جنبه‌های توصیفی و هنجاری را مطلقاً نمی‌توان نفی کرد، بلکه بحث از آنها در برخی مواضع (ازجمله در همین مورد)، باید در نسبت خاصی از هردو جنبه مورد پیگیری واقع شود. به‌تعبیردیگر این ادعا را نمی‌توان منطقی دانست که فیلسوفی بگوید کاملاً برخلاف آنچه فیلسوفان تاکنون انجام داده‌اند، من درصدد آن برخواهم آمد تا کار دیگری را با همین عنوان انجام دهم. درست است که نمی‌توان کسی را به پژوهش در فلسفه مجبور کرد، ولی اگر قرار است به فلسفه بپردازیم، باید مطابق یا همسو با فهم متعارف زبانی از آن رفتار کنیم، وگرنه این عمل

---

۱. ... و برخی مؤلفه‌های فرافلسفی تأثیرپذیرفته از آن ازجمله تعریف حکمت بر اساس شهود عرفانی و ثانوی‌بودنِ استدلال عقلی و بی‌ارزش‌بودنش درصورت فقدان روش شهودی.

۲. هرچند به‌نظر سهروردی: «عارف بدون قدرت استدلالی، ناقص است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص۳۶۱)، ولی ظاهراً وی چنان‌که در مبحث «مؤلفه‌های فرافلسفی توصیه‌ای» اشاره شد، بر عرفان محض نیز اطلاق حکمت می‌کند.

چیزی جز تغییر نام اشیا به‌دلخواه نیست[۱] (Rescher, 2014, p.8)؛ بنابراین اگر این فهم عرفی از واژه حکمت و فلسفه از زمان شکل‌گیری‌شان به‌عنوان مصطلحاتی برای یک دانش خاص درنظر گرفته شده است که اساس آن را «روش عقلانی» در موضوعات بنیادین خاصی تشکیل می‌دهد، نمی‌توان (به‌نحو معقولی) از این عرف خاص عدول کرد.[۲]

گفتنی است عده‌ای سخنان سهروردی را به‌دلایلی توجیه کرده‌اند. چنان‌که گفته شد، مطابق برخی عبارات سهروردی می‌توان صرفاً با تکیه بر نقل شهود عرفا، به اثبات مفاد آن در فلسفه مبادرت کرد، ولی برخی معتقدند مقصود سهروردی این‌گونه نبوده است. خود ایشان نیز در جای‌جای فلسفه‌اش به‌صرف بیان شهودات اکتفا نکرده و از استدلال‌های عقلی بهره برده است. دلیلش هم آن است که وی در منطق، مشهودات را امری شخصی قلمداد می‌کند که برای غیرمشاهده‌کننده حجت نیستند و دراین‌صورت نمی‌توان بر پایه مشاهدات عرفا، غیرعارفان را در باور مفاد شهودات آنها بدون استدلال موجه دانست؛[۳] بنابراین در نگاه سهروردی نیز اصل و پایه فلسفه بر استدلال است و دغدغه او فقط در اهمیت‌دادن به شهود عرفانی در کسب حقایق بوده

---

۱. چنان‌که برخی گفته‌اند، سطح تجدیدنظرطلبی دیدگاه‌ها در بحث ماهیت فلسفه ازجمله محک‌هایی است که قوت و ضعف آن دیدگاه را می‌تواند روشن کند؛ بدین‌ترتیب اگر دیدگاهی در مسئله فرافلسفی موردنظر به چنان رأیی درنهایت منجر شود که بر اساس آن، آنچه را عموماً فلسفه تلقی می‌شود، دیگر نتوان فلسفه نامید، چنین نتیجه‌ای باید نوعی امتیاز منفی در بررسی این دیدگاه تلقی گردد (Overgaard, et al., 2013, p.25)؛ چنان‌که نظرگاه پوزیتیویست‌های منطقی که فلسفه را صرفاً منطق علم تعریف کردند، عملاً آن را به یک رویکرد خاص به فلسفه علم تقلیل دادند و درنتیجه آنچه را عموماً تا به آن روز ذیل فلسفه مورد بحث بود، بی‌معنا یا خارج از حوزه فلسفه ـ و نوعی دخالت در قلمرو علم ــ خواندند، باید دست‌کم ازجهت یادشده دارای نقص تلقی کرد (Overgaard, et al., 2013, p.35).

۲. البته سهروردی مدعی است پایه‌گذاران این فهم متعارف کنونی از حکمت و فلسفه درواقع کسانی‌اند که آن را از حقیقتش منحرف ساخته‌اند. دراین‌صورت باید این ادعا را به‌صورت تاریخی بررسی کرد که آیا حقیقتاً این نوع از نظرورزی خاص که امروزه باعنوان فلسفه می‌شناسیم، چنان سابقه‌ای را که سهروردی ادعا می‌کند، دارد تا در پسِ آن به وقوع انحرافی در روش اصیل آن قائل باشیم؛ روشن است ادعاهایی ازاین‌دست باید به‌جای پیش‌فرض‌های قبلی، بر شواهد تاریخی مبتنی باشند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص۱۸).

۳. این سخن عملاً به‌معنای انکار راهکار تواتر شهودات در اثبات مفاد آنها برای غیرعارفان است که پیش‌تر بیان شد.

است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص۲۲۶ـ۲۲۷).

در پاسخ باید گفت: اولاً، صراحت برخی تعابیر شیخ اشراق از چنین دفاعی سر باز می‌زنند و کلمات او در تلقی یادشده از حکمت صریح‌اند. ثانیاً، کلام موردنظر از سهروردی مبنی بر اینکه «مشاهدات تو برای غیر تو حجت نیستند، تازمانی‌که آن ابزار مشاهده و خود آن فهم برای آن شخص تحقق پیدا نکرده است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص۴۱)، شامل مشاهدات حسی نیز می‌شود[۱] (همان، ص۴۱) و اگر عدم حجیت مشاهدات حسی برای غیر را بپذیریم، با قول به متواترات به‌عنوان یکی از بدیهیاتِ مقبول در نزد سهروردی، در تنافی است؛ چراکه دراین‌صورت چنین بدیهی‌ای کاملاً بی‌مصداق خواهد شد[۲] و روشن است که نمی‌توان چنین چیزی را به سهروردی نسبت داد.[۳]

---

۱. البته این تعجب وجود دارد که پژوهش‌گر محترم درجای دیگری به سهروردی این‌گونه ایراد گرفته است که وی در بیان انواع بدیهیاتِ پایه، هیچ نامی از شهودات قلبی نمی‌برد و عنوان «مشاهدات» نیز فقط مشهوداتِ حواس ظاهری و حس باطنی (همچون علم شخص به درد) را شامل می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج۱، ص۲۱۶)، درحالی‌که این ایراد با دفاعی که از ایشان در متن ذکر شد، در تقابل است؛ چراکه اگر مشاهدات در کلام سهروردی شامل مشاهدات قلبی نباشد، پس آنچه در متن آمده است، مبنی بر اینکه شیخ اشراق مشاهدات عارفانه را برای غیرحجت نمی‌داند، سخن درستی نیست و اگر اصطلاح مشاهدات نزد سهروردی، چنان‌که ظاهر ادعای مطرح‌شده در متن می‌فهماند، شامل شهودات قلبی نیز می‌گردد؛ پس این ایراد که سهروردی مشاهدات عارفانه را در هیچ قسمی از اقسام بدیهیات پایه جای نداده است، ناوارد می‌باشد.

۲. چون آنچه را نقل می‌کنیم، بالأخره یا مشهود حسی، باطنی یا قلبی است و اگر تمامی این امور به‌هیچ‌عنوان نتوانند حجیت غیری یابند، دیگر متواترات به‌عنوان نوعی از نقل و شهادت، چگونه مورد قبول خواهند بود؛ چه رسد به اینکه از بدیهیات تلقی شوند؟

۳. اما پاسخ حلّی به شبهه برآمده از عبارت نقل‌شده از سهروردی آن است که درواقع مقصود سهروردی این بوده است که مشهودِ (حسی یا غیرحسیِ) شخص برای دیگری، از باب مشهودبودن (یعنی به‌عنوان مصداقی از دسته مشاهدات از انواع بدیهیات) حجیت ندارد، ولی نقل این مشهودات برای دیگری (به‌عنوان مثال، وقتی به‌حد تواتر می‌رسد)، باعث می‌شود وی ازطریق قوه حدس، به محتوای آن گزارشات آگاهی حدسی یقینی یابد که به‌نظر سهروردی بدیهی نیز هست. درحقیقت سهروردی در دسته‌بندی جدیدی که برای بدیهیات برمی‌گزیند، آنها را به سه دسته اصلی تقلیل می‌دهد: دسته‌ای که به‌جهت تصورات اجزاءشان، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال‌اند (اولیات)؛ دسته‌ای که به‌جهت مشهودِ حس ظاهر و باطن قرارگرفتن بدیهی‌اند (مشاهدات)؛ دسته‌ای که قوه حدس آدمی بدون استدلال به آنها واصل می‌شود (حدسیات) که امثال مجربات و متواترات را دربرمی‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص۴۰ـ۴۲).

براین‌اساس به‌نظر می‌رسد سهروردی باتوجه به صراحت کلماتی که در اصالت روش شهودی مطرح کرده است، بی‌شک از فهم متعارفِ از فلسفه به‌کلی فاصله گرفته و توجیه یادشده نیز توان دفاع از وی را ندارد.

نتیجه

سهروردی به‌عنوان بنیان‌گذار حکمت اشراق، با ورود شهود عرفانی به عرصه تفلسف و تأکید بر اصالت روش شهودی در مقایسه با روش عقلی، تغییرات بنیادینی در مبانی و مؤلفه‌های حکمت اشراقی خویش ایجاد کرد. این تغییرات، به‌طور نظام‌مند بر جنبه‌های گوناگون فلسفه او تأثیر گذاشت و مؤلفه‌های گوناگونی در آن با یکدیگر پیوند یافتند. ازجمله مهم‌ترینِ این مؤلفه‌ها به آموزه‌هایی از فرافلسفه و فلسفه دین می‌توان اشاره کرد که با روش‌شناسی جدید، دچار تحولاتی گشتند و نیز مبانی فلسفی معرفت‌شناختی و متافیزیکی خاصی که طراحی شدند تا از این نظریه روش‌شناختی جدید حمایت کنند و به تثبیت آن در نظام فلسفی سهروردی کمک نمایند.

دراین‌راستا در مبانی معرفت‌شناختی شاهد بودیم که ارزشیابی معرفت‌شناسانه شهودات عارفانه به‌منظور پشتیبانی از روش‌شناسی جدید برای سهروردی اهمیت می‌یابد و وی آن را در دو ساحت حجیت ذاتی و غیری دنبال می‌کند. مبانی متافیزیکی مرتبط با این روش‌شناسی نیز در قالب نظریه «حکمت حقه» یا «خمیره ازلی و واحد حکمت» است که مورد توجه قرار گرفتند و با دیگر مؤلفه‌ها نیز درهم‌آمیختگی دارند. مؤلفه‌های فرافلسفی دخیل نیز از هردو ساحت مباحث فرافلسفه یعنی ساحت «توصیفی ـ تاریخی» و «توصیه‌ای ـ هنجاری» از این روش‌شناسی متخذ تحت تأثیر قرار گرفته‌اند و پاسخ‌های اختصاصی جالبی در مسائل این شاخه‌ها از نگاه سهروردی پیدا کرده‌اند. مؤلفه‌هایی از فلسفه دین نیز همسو با مؤلفه‌های پیشین در نظام فلسفی سهروردی بازآرایی شده‌اند که ازجمله در ارتباط با رابطه فلسفه و دین است و در نگاه سهروردی به هم‌ریشگی این دو با یکدیگر ختم شده است.

بااین‌حال به‌نظر می‌رسد نقطه مرکزی این نظام‌واره را که شامل برخی ایده‌های فرافلسفی سهروردی است، می‌توان نقد کرد. نظرگاه فرافلسفی مورد نظر عملاً مفهوم متعارف از فلسفه را دگرگون کرده است و به‌نوعی با تلقی همگانی از آن فاصله می‌گیرد؛ درنتیجه در باب ماهیت فلسفه با دیدگاهی روبه‌رو هستیم که آنچه را فلسفه تلقی می‌شده است (نظرورزی تماماً

عقلانی)، از قلمرو فلسفه خارج ساخته و در مقابل آنچه را در فهم متعارف خارج از حوزه فلسفه محسوب می‌شد (مانند شهودات عارفانه محض)، به حیطه فلسفه داخل گردانیده است. این اشکالی است که یک نظرگاه فرافلسفی توصیه‌ای و هنجاری نیز باید از آن دوری کند؛ چراکه حتی در این سطح از بحث در ماهیت فلسفه نیز نمی‌توان به دیدگاهی تن داد که فاصله فراوانی از مصطلح و عرف خاص آن دارد. افزون‌براین بیان شد که توجیه نظرگاه سهروردی به‌وسیله برخی صاحب‌نظران، با تصریحات گوناگون سهروردی سازگار نیست و شاهد مورد استناد آنها نیز چنان‌که اشاره شد، قابل التزام نیست.

منابع

۱. ابن‌رشد، محمدبن‌احمد؛ فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الإتصال؛ تحقیق محمد عماره؛ قاهره: دارالمعارف، ۱۹۷۲م.

۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله؛ الإشارات والتنبیهات؛ تحقیق مجتبی زارعی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

۳. ابن‌فناری، شمس‌الدین محمد حمزه؛ مصباح الأنس بین المعقول والمشهود؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.

۴. اکبری، محسن و محمدحسین حشمت‌پور؛ «رهشِ سهروردی از چالشِ مطابقت و این‌همانی»، دوفصلنامه علمی و پژوهشی تأملات فلسفی؛ ش۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص۱۲۷ـ۱۴۶.

۵. امینی‌نژاد، علی و دیگران؛ مبانی و فلسفه عرفان نظری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.

۶. امینی‌نژاد، علی؛ حکمت عرفانی؛ تحریری از درس‌های عرفان نظری استاد سیدیدالله یزدان‌پناه؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.

۷. حسن‌زاده آملی، حسن؛ هزار و یک نکته؛ تهران: نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.

۸. حسین‌زاده، محمد؛ منابع معرفت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.

۹. حسین‌زاده، محمد؛ نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.

۱۰. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین؛ (الف)؛ «التلویحات اللوحیة والعرشیة»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربن؛ ج۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه، ۱۳۷۲، ص۱ـ۱۲۱.

۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین؛ (ب)؛ «المشارع والمطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربن؛ ج۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه، ۱۳۷۲، ص۱۹۳ـ۵۰۶.

۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین؛ (ج)؛ «حکمة‌الإشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری

کربن؛ ج۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه، ۱۳۷۲، ص۱ـ۲۰۶.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین؛ (د)؛ «رسالة فی إعتقادالحکماء»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربن؛ ج۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه. ۱۳۷۲، ص۲۶۱ـ۲۷۲.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین؛ المشارع والمطارحات، الطبیعیات؛ ویراستاری و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۴.
۱۶. شهرزوری، محمدبن‌محمود؛ (الف)؛ شرح حکمةالإشراق؛ تحقیق حسین ضیایی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۷. شهرزوری، محمدبن‌محمود؛ (ب)؛ «مقدمة حکمةالإشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربن؛ ج۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه. ۱۳۷۲، ص۲ـ۸.
۱۸. شیروانی، علی؛ «مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری»، آیین حکمت؛ ش۶، زمستان ۱۳۸۹، ص۶۵ـ۱۱۰.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم؛ الحکمةالمتعالیة فی‌الأسفار العقلیة الأربعة؛ حاشیه سیدمحمدحسین طباطبایی و دیگران؛ قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم؛ مفاتیح‌الغیب؛ حاشیه علی‌بن‌جمشید نوری، تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۱. قائمی‌نیا، علیرضا؛ تجربه دینی و گوهر دین؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۹.
۲۲. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه: یونان و روم؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ویراستار اسماعیل سعادت؛ ج۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۳. کربن، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ترجمه جواد طباطبایی؛ تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۷.
۲۴. گرجیان عربی، محمدمهدی؛ «پژوهشی در فلسفه عرفان»، مجله علمی ـ پژوهشی قبسات؛ ش۵۴، زمستان ۱۳۸۸، ص۵ـ۲۲.
۲۵. محمدی، عبدالله؛ ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۵.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۸.
۲۷. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی؛ معرفت‌شناسی، سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۱؛ قم:

انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۶.
۲۸. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ قم: نشر اسماعیلیان، ۱۳۶۶.
۲۹. ملکیان، مصطفی؛ درس گفتار تفکر نقدی، روش نقد اندیشه‌ها؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۷۲ـ۱۳۷۳.
۳۰. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی؛ مثنوی معنوی؛ مقدمه بدیع‌الزمان فروزانفر؛ تهران: میلاد، ۱۳۸۰.
۳۱. نصر، سیدحسین؛ سه حکیم مسلمان؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۳۲. یزدان‌پناه، سیدیداللّه؛ تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، دفتر اول: مباحث معرفت‌شناختی و روش‌شناختی؛ قم: کتاب فردا، ۱۳۹۵.
۳۳. یزدان‌پناه، سیدیداللّه؛ حکمت اشراق؛ تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۱.
۳۴. یوسفیان، حسن؛ کلام جدید؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۹۰.
35. Amin Razavi, Mehdi. (2013). *Suhrawardi and the School of Illumination.* Routledge.
36. Audi, Robert. 2010. *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge.* 3rd ed. New York: Routledge.
37. —— . ed. (2015). *The Cambridge Dictionary of Philosophy.* New York: Cambridge University Press.
38. Carnap, Rudolf. (1984). 'On the Character of Philosophic Problems'. *Philosophy of Science*. Vol. 51. pp. 5-19.
39. Carter, Stacy M.; Little, Miles. (2007). 'Justifying knowledge, justifying method, taking action: Epistemologies, methodologies, and methods in qualitative research'. *Qualitative health research*. Vol. 17(10). pp. 1316-1328.
40. Davis, Caroline Frank. (1999). *The Evidential Force of Religious Experience.* Oxford, New York: Oxford University Press.
41. Dietrich, Eric. (2011). 'There Is No Progress in Philosophy' ?. *Essays in Philosophy*. 12: 330-345.

42. D'Oro, Giuseppina; Overgaard, Søren. (2017). 'Introduction'. In G. D'Oro, & S. Overgaard (Eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 1-9.
43. Fumerton, Richard. (2006). *Epistemology*. Malden, MA: Blackwell publishing.
44. James, W., 2002. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. 2 ed. Michael James (Foreword). London: Routledge.
45. Jones, Richard; Gellman, Jerome. (2022). 'Mysticism'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2022 Edition. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mysticism/> .
46. Marcotte, Roxanne. (2023). 'Suhrawardi'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/suhrawardi/ >.
47. Overgaard, Søren; Gilbert, Paul; Burwood, Stephen. (2013). *An Introduction to Metaphilosophy*. New York: Cambridge University Press.
48. Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce; Basinger, David .(2013). *Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*. 5 ed. New York: Oxford University Press.
49. Rescher, Nicholas. (1979). *Cognitive systematization: A systems*

theoretic approach to a coherentist theory of knowledge. Oxford: Blackwell.

50. ——— . (2014). *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective.* Lanham, Maryland: Lexington Books.
51. Rorty, Richard. (1979). *Intuition.* Vol. 4, in *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards. New York: Macmillan Publishing.
52. Schwandt, Thomas A. (2007). *The SAGE Dictionary of Qualitative Inquiry*. 3 ed. Thousand Oaks, California: SAGE Publications.
53. Schwitzgebel, Eric. (2024). 'Introspection'. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Spring 2024 Edition). Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/introspection/>.
54. Smith, John E. (1995). 'Philosophy and Religion: One Central Reflection'. *International Journal for Philosophy of Religion*. 38. pp. 103-108.
55. Williamson, Timothy. (2018). *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
56. ——— . (2019). 'Armchair Philosophy'. *Epistemology & Philosophy of Science*. vol. 56. no. 2 . pp. 19-25.