

فرا فلسفه سهروردی؛ ورود نظام مند شهود در روش شناسی فلسفه

احمد ابراهیم زاده^۱ و محمد مهدی گرجیان عربی^۲

چکیده

عمده ترین تأثیری که سهروردی در فلسفه اسلامی به جای گذاشته، در ارتباط با مباحث فرافلسفی و به صورت خاص در روش فلسفه ورزی بوده است. تغییر روش شناسی فلسفه از سوی او، با وارد کردن شهود عرفانی به حکمت انجام پذیرفت. این تغییر سبک، هم از سوی او نظریه پردازی شد و هم در حکمت او به صورت گسترده ای عملیاتی گشت، ولی ورود شهود به دستگاه فلسفی او را نباید پیوستی فرعی قلمداد کرد، بلکه این نظریه به صورتی نظام مند در تاروپود فلسفه او تنیده شده است. در این مقاله درصددیم با روشی توصیفی - تحلیلی به ورود نظام مند شهود در حکمت سهروردی بپردازیم و نشان دهیم که در جریان این امر، کدامیک از مؤلفه های گوناگون این حکمت تأثیر پذیرفته اند. بر پایه یافته های تحقیق پیش رو، تغییرات نظام مند ورود شهود را در مؤلفه های فلسفی و فرافلسفی فراوانی می توان دید که حتی تا سطح بازتعریف اصطلاح «حکمت» نیز کشیده شده و مبانی ویژه ای را نیز برای پشتیبانی دخیل کرده است، اما با همه این اوصاف، به نظر می رسد ایده اصلی سهروردی که به تلقی خاصی از حکمت منجر شده است، در نهایت از فهم متعارف از حکمت و فلسفه فاصله غیرقابل قبولی یافته و باید آن را به عنوان ایرادی برای این پروژه فرافلسفی قلمداد کرد.

واژگان کلیدی: فرافلسفه توصیه ای و توصیفی، شهود عرفانی، فرافلسفه سهروردی، روش شناسی فلسفه سهروردی، فرافلسفه نظام مند.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۷/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۸

۱. دانش پژوه سطح چهار حوزه علمیه قم، قم، ایران و دانشجوی دکتری گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی

دانشگاه تهران، تهران، ایران.

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران.

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). با این حال گاهی در برخی آثار به گونه‌ای 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 بر نمی‌شمارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۶۹۹). اتفاقاً در این امر نیز باید گفت چندان موفق نبوده و اصطلاحاتش در ترمینولوژی فلسفه اسلامی پس از او شیوع و دوام چندانی نداشت.

اما به نظر می‌رسد این گونه نگرش‌ها درباره شخصیت فلسفی وی چندان دقیق نیستند و به واقع 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، ج ۲، ص ۴۹۴-۵۰۶)، ولی به نظر 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 به صورت تأثیرگذاری به این دست 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 وارد کردن شهود عرفانی به صحنه فلسفه‌ورزی آن را پایه گذاشت و سبب شد به صورت 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^۱ نیز قابل مشاهده است، ولی هیچ‌یک به وسعت کار او نبودند و فلسفه‌ورزی عملاً به روش بحثی و استدلالی منحصر بود؛ بنابراین شیخ اشراق را باید نخستین کسی شمرد که الگوی جدیدی را با اضافه کردن روش شهودی به فلسفه اسلامی رقم زد و به صورت گسترده‌ای نیز به کارگیری کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۲۲۰-۲۲۴).

۱. همچون فارابی (کربن، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹-۱۹۰) و ابن‌سینا، خصوصاً در نمط نهم الإشارات (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۵۵-۳۶۷).

با این حال آنچه در نوشتار حاضر مدنظر است، صرفاً توجه دادن به این ادعای جافتاده در فلسفه اسلامی نیست، بلکه مقصود تحلیل فنی تر کار سهروردی در این موضوع است. از آثار ایشان به خوبی می توان دریافت که ورود شهود به دستگاه فلسفی، او را نه یک وصله اضافه یا پیوستی فرعی بر محتویات اصلی آن، بلکه امری نظام مند^۱ و تنیده در تاروپود فلسفه وی باید تحلیل کرد. ورود شهود در این دستگاه، یک ورود نظام مند است که در جریان آن بسیاری از مؤلفه های گوناگون حکمت اشراقی وی تحت تأثیر قرار گرفته اند.

پیش از تبیین کامل مؤلفه های این نظام مندی باید برخی مفاهیم اصلی در این مسئله را گذرا از نظر بگذرانیم و سپس به مؤلفه های مورد نظر و چگونگی پیوندشان در دستگاه فلسفه سهروردی بپردازیم. در پایان نوشتار حاضر نیز می کوشیم به صورتی اجمالی، ایده مرکزی این نظام را بررسی کنیم، ولی بحث تفصیلی در باب هریک از مؤلفه های یاد شده، نه در مقاله حاضر ممکن است، نه مقصود نظر ماست.

۱. مفهوم شناسی

در اینجا به دو مفهوم «شهود» (و تعیین مقصودمان از آن) و «فرا فلسفه» (تعریف، اهداف و انواع آن) خواهیم پرداخت:

۱-۱. شهود

واژه «شهود» در فلسفه اسلامی دارای اطلاعات متنوعی است که از آنها به شهود به معنای «تجربه حسی»، «علم حضوری»، «شهود عقلی»، «شهود قلبی» و «شهود روحی» می توان اشاره

۱. نظام معادل واژه «System» که ادبیات کنونی در مورد آن رسماً با معرفی نظریه سیستم ها (Systems Theory) نخستین بار در دهه ۱۹۴۰م مطرح شد (Audi, 2015, pp.1045-1046)، دارای ویژگی های متعددی است که از جمله مهم ترین آنها همبستگی (Cohesiveness) می باشد؛ یعنی پیوستگی و ارتباط متقابل مؤلفه ها که بر اساس آن اگر برخی مؤلفه ها تغییر یابند یا اصلاح شوند، دیگر مؤلفه ها نیز به این دگرگونی واکنش نشان خواهند داد (Rescher, 2014, pp.21-22 & 104-105). با وجود متأخر بودن ادبیات رسمی آن، ایده اساسی آن را در آثار فیلسوفان متقدم و حتی در آثار فلاسفه یونان باستان نیز می توان ردیابی کرد (ibid, 1979, p.3).

کرد (همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۵). آنچه در اینجا مدنظر است، تجربه‌های عرفانی^۱ سالکان در عرفان نظری است که دو اطلاق اخیر را در بر می‌گیرد.^۲ البته اصطلاح علم حضوری نیز در معنای عامش می‌تواند هرگونه آگاهی بی‌واسطه مفاهیم - از جمله مشاهدات مستقیم عرفا - را در برگیرد 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 در مورد 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) در اینجا مدنظر نیست. اگرچه عموماً در ترجمه این واژه نیز از تعبیر «شهود» استفاده می‌شود، ولی در بسیاری از موارد، نزدیک به مفهوم بدهت در سنت فلسفه اسلامی است (شیروانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸). باین‌حال شهود عرفانی چنان‌که گفته‌اند، به‌عنوان یکی از مصادیق برخی از معانی اصطلاحی Intuition شمرده می‌شود. این معنا همان شهود به‌معنای «معرفت غیرگزاره‌ای (Nonpropositional Knowledge) از یک هویت» است که از جمله 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 از طریق احساسات متداول (ادراک حسی ساختارمند با مفاهیم ذهنی، شیوه‌های حسی - تنی یا درون‌نگری معمول) قابل دسترسی نیستند» (Jones & Gellman, 2022, §1).
 ۲. شهود قلبی و روحی هر دو 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، ص ۱۵۱).
 ۳. به‌همین منظور چنان‌که در مباحث آتی (حجیت ذاتی شهود) خواهد آمد، در معرفت‌شناسی شهود عرفانی می‌توان از خواص معرفت‌شناختی مشترک میان علوم حضوری استفاده کرد.
 ۴. همچون تجربه تفسیری (Interpretative)، شبه‌حسی (Quasi-Sensory)، وحیانی (Revelatory)، احیاگر (Regenerative) و مینوی (Numinous). البته در مورد این دسته‌بندی شش‌گانه دیویس باید گفت این اقسام در یکدیگر تداخل دارند و مرزبندی دقیقی میان مصادیق‌شان کشیده نشده است (قائم‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۷۵).

۱-۲. 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 به تأخیر 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 به اجمال و به صورت پراکنده (ibid, p.xi) و در بسیاری از موارد به نحو تلویحی در ضمن به کارگیری 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 در اینجا 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؛ برای این اساس پروژه فرافلسفی سه‌روردی در باب روش فلسفه‌ورزی نیز - که در مقاله حاضر قصد تبیین نظام‌مندی آن را داریم - از اساس، فلسفی به حساب می‌آید و خارج از حیطه کار یک فیلسوف نیست.

فرافلسفه را با همان مباحث و مسائلی که در مورد 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 در مورد فلسفه‌های مضاف به علوم منحصر به فرد 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 به نحوی 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 تا به حال 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، به جای آنکه به گزارش کار فیلسوفان مشغول باشد، مستقیماً به مسائل فرافلسفه (مانند چستی 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 این دست پرسش‌هاست که سیر فکری ما از نقطه مبدأ تا منتهای کار فلسفی را مسیریابی می‌کند. همچنین روشن است که آنچه در باب فلسفی بودن فرافلسفه گفتیم، فقط در مورد همین نوع از فرافلسفه صدق می‌کند، نه نوع توصیفی - تاریخی آن که در واقع 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، به صورت تفصیلی در لابه‌لای تبیین نظام‌مندی این ورود روشن خواهد شد، اما اجمالاً می‌توان گفت شهود عرفانی در فلسفه سه‌روردی عملاً به رکن رکن فلسفه تبدیل می‌شود و این امر تا آنجاست که اساس حکمت تلقی می‌گردد (سه‌روردی، ۱۳۷۲، ب، ص ۴-۳). گرچه همراهی روش عقلی در نظر او به کمال یک حکمت شهودی می‌افزاید (همان، ص ۳۶۱)، ولی به هر حال برخلاف تلقی پیشین از فلسفه، دیگر عقل صرف، رکن قویم آن تلقی نمی‌گردد و حتی باید گفت در صورتی که 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 مستقلى در حکمت نیست.

بدین ترتیب 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، ازسوی دیگر 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، ۱۳۷۲-۱۳۷۳، ص ۳۹-۴۱) و «تحلیل منطقی مفاهیم، گزاره‌ها، دلایل و نظریات علم» (Carnap, 1984, p.6) می‌دانستند و برهمین اساس ورود فلسفه‌های پیشین در مباحث متافیزیکی و... را کاری بی‌ارزش، بلکه بی‌معنا تلقی می‌کردند. گفتنی است این دست دیدگاه‌ها در رابطه با مسئله پیشرفت فلسفه^۳ نیز

۱. در ادامه (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)، درحال حاضر اغلب به‌صورت تحقیرآمیز برای توصیف فلسفه‌ای به‌کار می‌رود که به‌روش پیشینی و ظاهراً سنتی نظری‌ورزی 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 واقعاً 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 در اینجا 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 به سادگی می‌توانند به تبیین آن بپردازند؛^۱ چراکه این نظرگاه‌ها رویکرد عقلی - استدلالی محض به مسائل را ناکارآمد می‌دانند و اختلافات حل نشده فلسفه را به همین روش‌شناسی خاص نسبت می‌دهند. از تعابیر سهروردی می‌توان چنین دیدگاهی را استفاده کرد که رویکرد بحثی - استدلالی صرف، به اختلافات منجر می‌شود، اما رویکرد شهودی به اجماع و اتفاق نظر می‌انجامد (مولوی، ۱۳۸۰، ص ۴۱۳۳-۴۱۳۵) و همان‌گونه که خواهیم دید، اتفاق نظر حکمی 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 به دنبال 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.

به اجمال 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 به عمل 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 در این میان لازم است تا فرآیند تحقق شهودات عارفانه و شکل‌گیری مکاشفات عرفانی را مبین 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؛ به همین دلیل افرادی اساساً به نحو 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 به تعبیر برخی، نوعی امتیاز در بررسی دیدگاه‌های مطرح در مسئله فراقلمی 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 از آن جمله به تعریف حکمت و حکیم می‌توان اشاره کرد. همچنان که 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. در این میان تحولات یادشده در مسئله مهمی چون رابطه فلسفه و دین، اثرگذار بوده است و سهروردی را به بازتعریف نبوت و هم‌کیشی آن با عرفان کشانده است.

براین اساس در ادامه در پنج محور کلی^۱ - که بعضاً شامل مؤلفه‌های فرعی متعددی اند - به اجمال 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 به تعبیر دیگر، تغییر روش‌شناختی یادشده به چه صورت در آنها به‌نحو نظام‌مندی تأثیرگذار بوده است.

۳-۱. مبانی معرفت‌شناختی

به‌طور کلی روش‌شناسی، متأثر از معرفت‌شناسی است. معرفت‌شناسی دانشی است که پرسش‌هایی مبنایی در مورد «معرفت، شواهد، دلایل باور، توجیه، احتمال، آنچه باید به آن باور داشت» (Fumerton, 2006, p.1) و دیگر مفاهیمی از این‌دست و شروط لازم و کافی آنها را مورد بحث قرار می‌دهد. در مقابل، روش‌شناسی با روش‌های جزئی تحقیق سروکار دارد و به تحلیل مفروضات، اصول و رویه‌های 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 رویه‌های خاص استفاده کنند (Schwandt, 2007, p.88)؛^۲ بر همین اساس 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.

۳-۱-۱. حجیت ذاتی شهود

در این مسئله درواقع با چند سطح معرفت‌شناختی از شهود روبه‌رو هستیم؛ نخست آن سطحی از شهود عرفانی که با درون‌نگری (Introspection) صرف برای عارف معلوم است. مقصود همان القائات ذهنی عارفانه است که عارف به درک مستقیم از آنها آگاه می‌باشد. چنان‌که می‌دانیم، در سنت 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، ص ۲۱۳-۲۱۵)؛ بر همین اساس چنین معرفتی با علم حصولی که به معنای حضور صورت ذهنی معلوم (نه خود آن) در نزد عالم است، متفاوت می‌باشد و برخلاف آن به مطابقت با معلوم نیازی ندارد (همان، ب، ص ۴۸۹)؛ امری که در معرفت حصولی لازم بوده و بدون آن جز درکی غیرصائب از حقیقت معلوم، نزد خود نداریم. به تعبیر دیگر 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، تخیل کردن و احساس ادراک حسی داشتن مطرح کرده است (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۲۵/ همان، ص ۳۱-۲۸). 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 برمی بندد (اکبری و حشمت پور، ۱۳۹۹، ص ۱۳۰).

از آنجاکه مشهودات عارفانه برای عارف معلوم به علم حضوری اند و این نوع آگاهی ها نیز برخلاف علوم حصولی فاقد واسطه های مفهومی اند، پس از اساس در آنها امکان خطا مطرح نیست؛^۱ به همین دلیل فیلسوفان اسلامی به حجیت ذاتی کشف و شهود قائل اند و بر همین اساس اصل مشاهدات عرفانی را برای شخص مشاهد، خطاناپذیر می دانند.^۲

باید توجه داشت که این سطح از بحث و موقعیت معرفتی برای عارف فقط تا آنجا جریان دارد که عارف، مشهودات عارفانه خویش را به عالم واقع نسبت نمی دهد و صرفاً سخن از دارابودن چنین القائاتی در نفس است؛ در غیر این صورت این آگاهی دیگر علم حضوری تلقی نمی شود، بلکه علمی حصولی است که نسبت به واقعیات بیرونی با واسطه صور ذهنی ادعا شده است؛^۳ بنابراین در سطح مهم تری از بحث حجیت ذاتی شهود اتفاقاً باید به ورود خطاهایی چند در مدعیات عرفانی اذعان کرد. تناقضات برخی آرای عرفا با عقل و نقل و حتی تهافت های جدی میان کلام آنها با یکدیگر و همچنین مواردی از انواع خطاهای سلوکی^۴ که خود عارفان تصریح کرده اند، در مجموع به روشنی می فهماند که در فهم حصولی عرفانی، ورود خطا امری مسلم است و مبتلانشدن به آن، کاری بسیار مشکل است (حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸).

۱؛ زیرا خطا در جایی رخ می دهد که میان عالم و معلوم، واسطه ای در کار باشد که ممکن است در رساندن عالم به معلوم، درست عمل نکند، درحالی که در علم حضوری، اساساً چنین واسطه ای در کار نیست (مصباح و محمدی، ۱۳۹۶، ص ۳۴-۳۵).

۲. شبهاتی که به ظاهر از ورود نوعی خطا در علم حضوری حکایت می کنند نیز کاملاً با تحلیل و بررسی دقیق موارد آن قابل پاسخ گویی اند (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۲۷۰-۳۱۶).

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

۴. همچون القائات باطل نفسانی و شیطانی (ابن فناری، ۲۰۱۰، ص ۱۴۵)، مشکلات ناشی از زبان و تأثیر باورهای پیشینی در شهودات که نوعی پذیرش اجمالی ادعای ساخت گرایی (Constructivism) است (گرجیان عربی، ۱۳۸۸، ص ۱۹-۱۷).

با این حال عرفا می‌کوشند راهکارهایی در تقلیل این دست خطاها ارائه دهند.^۱ احتمالاً به سهروردی نیز می‌توان این گونه 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، ص ۶۶) 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، ص ۵۰۵).

۳-۱-۲. 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.

به هر حال راه‌حل‌های گوناگونی در این مسئله بیان شده است که در مقام پرداختن به آنها نیستیم (امینی‌نژاد و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۲۰۵-۲۰۹ / گرجیان عربی، ۱۳۸۸، ص ۱۹-۲۰)، ولی در ادامه به دو راهکار که در آثار سهروردی به آنها توجه شده است - یعنی راهکار «مبهرن‌سازی شهود» و راهکار «تواتر» - اشاره خواهیم کرد؛

الف) راهکار مبهرن‌سازی: 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.

این گونه پیشنهاد می کند که عارف پس از شهود مستقیم حقایق عارفانه، آنها را به شیوه مرسوم در دانش های استدلالی با برهان عقلی تبیین و اثبات نماید.^۱ طراحی این راهکار و به خصوص عملیاتی کردن آن در فلسفه، از ابتکارات سهروردی است. گستردگی کاربری این راهکار در حکمت سهروردی تا آنجاست که باید گفت اساساً تمامی براهین این حکمت فقط به همین منظور (ارائه مفاد شهودات عرفانی برای غیرعارفان) در آن تعبیه شده اند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹-۱۰)، و گرنه محتویات این حکمت برای خود او تماماً با مشاهدات قلبی حاصل گردیده است (همان، ص ۲۵۹-۲۵۸).^۲ او عیناً این شیوه را به حکمای پیشین نیز نسبت می دهد (همان، ص ۱۵۵-۱۵۶).

ب) راهکار توافق و تواتر: بی شک میان کلمات منقول از عرفا در طول تاریخ، توافقی های بسیاری یافت می شود که توجه به چنین هم افزایی هایی در نقل مدعیات عرفانی، در حصول اطمینان به مفاد آنها می تواند سودمند باشد. ادعا این است که تعدد و تنوع این ادعاهای متوافق، به اندازه ای است که تواتری^۳ را دست کم به اثبات می رساند که باعث اطمینان به مفاد آنها می شود (گرجیان عربی، ۱۳۸۸، ص ۲۰). این راهکار را چنان که برخی اشاره داشته اند (امینی نژاد و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۲۰۷)، باید از ابتکارات سهروردی دانست که نه تنها به تبیین اجمالی آن پرداخته است، بلکه به صورت وسیعی آن را در حکمت خاص اشراقی خویش عملیاتی کرده است.

سهروردی در مواضعی، مشاهدات عرفانی را با رصدهای نجومی مقایسه می کند که در آنها فقط پس از گزارشات عده ای از عالمان آن فن، دیگران نیز مجاب می گردند. وی مدعی است اگر وضع

۱. سهروردی گرچه عقل محض و مستقل را در مسائل حکمی دارای اعتبار نمی داند، ولی عقل در اینجا درحقیقت فقط در مقام ارائه عقلانی حقایق مشهود عارفان برای غیرعارفان است و این مقدار کارآیی عقل در حکمت سهروردی کاملاً مورد قبول است؛ از همین رو ایشان مخاطبان حکمت خویش را طالبان بحث (استدلال عقلی) و تاله (یعنی همراه با هم) می خواند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲).

۲. ملاصدرا نیز عیناً با ادبیات کاملاً مقتبس از سهروردی، همین ادعا را در مورد حکمت متعالیه خویش بیان می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸) و با پیگیری این روش در آن، چنان ظرفیتی در حکمت ایجاد می شود که حتی وحدت شخصیه عرفانی نیز پا به فلسفه می گذارد (امینی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۵۱-۵۰).

۳. متواترات گزاره هایی اند که تعداد ناقلان در گزارش آنها به اندازه ای زیاد است که باعث یقین به مفاد آنها می شود و خطای جمعی و تبانی بر کذب در آنها منتفی می باشد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵-۱۲۶ / مظفر، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۱۹).

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؛ بر همین اساس او حکمای پیشین را در مسائل حکمی واجب‌القبول دانسته و معتقد است به صرف گفته آنها باید به محتوای آن باور پیدا کرد (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، صص ۴۵۲-۴۵۳ 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، صص ۱۵۵-۱۵۶).^۱

در هر صورت 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 در همین راستا در برخی مواضع، ادعای اجماع می‌کند (همان، صص ۱۵۶-۱۵۷)، حکما را در اصول مسائل حکمی متفق‌القول می‌خواند (همان، ص ۱۱/ همان، الف، ص ۱۱۲) و حتی کل نظام نوری خود را با تمام اصول و فروغش مؤید حکمت‌های باستان معرفی می‌کند (همان، ج، ص ۱۰).^۲

مطابق مطالب مبحث «مبانی متافیزیکی» باید گفت در نظرگاه سهروردی، اصل وجود چنین توافقی‌هایی در آرای عرفانی فقط به مقام اثبات و منوط به چنین مطالعات نقلی و تاریخی مربوط نیست، بلکه اتفاق نظر 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 اتفاق نظر 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، ج ۱، ص ۳۰۷).

۲. چنان‌که در (مؤلفه‌ای از فلسفه دین) خواهد آمد، سهروردی معارف وحیانی را نیز بر اساس مبانی خویش به‌جهت هم‌سنگ‌بودن‌شان 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، صص ۱۵۵-۱۵۶).

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 به‌طور کلی 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 این دست گزاره‌ها از جمله بدیهیات به‌شمار می‌آید و از اعتبار بالایی معرفتی برخوردار است (همان، ج، ص ۴۱). البته گرچه دیدگاه قدما در بداهدت متواترات به‌نظر محققان مورد پذیرش نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۷)، ولی همچنان احتمال معرفت‌شناختی بالایی را در صورت رعایت شرایط حائزند که با قواعد حساب احتمالات، قابل محاسبه است (محمدی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۴).

۳-۲. 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 مبانی 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 از طریق ارتباط روحانی با رب‌النوع انسان به‌دست نمی‌آید. این حقیقت متعالی و غیرمادی، همان القاکننده معارف عرفانی به همه عارفان در تمامی ازمنه است (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص ۴۶۴).

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، ج ۱، ص ۳۷)، در دیدگاه سهروردی تأمین می‌شوند؛ چراکه القاکننده حکمت رب‌النوعی واحد، ازلی و مقدس است و راه ارتباط با آن، نه بحث عقلی که به تشتت و اختلاف نظر می‌انجامد و جز بر تیرگی نمی‌افزاید، بلکه شهود عارفانه است که هم قدسی است و هم وحدت‌آفرین. همچنان‌که 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، عالم مفارقات و مبادی هستی می‌باشد که آنها نیز ازلی

و مقدس‌اند. علاوه بر اینکه حکمت از جهت دیگری، ازلی است؛ زیرا به نظر سهروردی در هیچ مقطعی، بشریت خالی از حکمت و درواقع خالی از ارتباط افرادی با رب‌النوع مذکور نبوده و نخواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص ۱۰)؛ بنابراین حکمت از جهات گوناگونی حقیقتی واحد، ازلی و مقدس است.^۱

برهمن اساس سهروردی حکمت اشراقی خویش را که با شهود معارف حکمی بدان دست یافته است (همان، ص ۹)، 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، ص ۳۹۹).

۳-۳. مؤلفه‌های فرافلسفی توصیه‌ای

با ورود ویژه شهود در دستگاه فلسفی سهروردی - که در مبحث «ورود شهود در روش‌شناسی فلسفه سهروردی» بدان پرداختیم - 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 نه فقط در جایگاهی به مراتب بالاتر از حکمت بحثی (استدلالی) قرار دارد، بلکه اساساً اصل حکمت به شمار می‌رود (همو، ۱۳۷۲، ب، ص ۱۹۹)؛ زیرا در دیدگاه وی فلسفه، دانشی است که قرار است با آن از مفارقات و مبادی عالم آگاه شویم و از آنجا که اموری این‌چنینی جز از طریق 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، ص ۱۹۹-۵۰۳ / همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۲۱).

ازسوی دیگر چون هدف فلسفه رسیدن به متن واقع است؛ پس فیلسوف و حکیم واقعی کسی است که به واقع 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 توافق نظر در شهودات عرفانی است.

حکیم است (همو، ۱۳۷۲، ب، ص ۵۰۳). سهروردی به تعبیر برخی صاحب‌نظران (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۴)، فلسفه را بر اساس غایت آن که نیل به واقع است، تبیین می‌کند و از این‌رو عرفان محض نیز به لحاظ 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 در همین راستا 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، ص ۷۴). حتی فیلسوف بزرگی چون ارسطو نیز در مقایسه با پیشینیان خویش، چنان ارج و قربی نداشته است (همان، ج، ص ۱۱) و از او با عنوان «امام‌الباحثین» (که تعریضی به مشایبان است)، یاد می‌شود (همان، ب، ص ۴۳۵). از سوی دیگر از آنجاکه عرفان خالص نیز به لحاظ غایت با حکمت واقعی اتحاد دارد، عارفانی چون حلاج و بایزید بسطامی نیز حکیمانی واقعی شمرده می‌شوند (همان، ب، ص ۵۰۲-۵۰۳).

متناسب با آنچه گفتیم موضع سهروردی در مسئله فراقلمی دیگری نیز متفاوت خواهد شد و آن مسئله نحوه ارتباط تاریخ فلسفه (و تاریخ ایده‌های فلسفی) با فلسفه‌ورزی (Rescher, 2014, p.211) است. به نظر 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 در این میان 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 فراقلمی است که چه کسی را باید فیلسوف خواند و معیارهای آن چیست و افرادی که به عنوان 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 اجتناب‌ناپذیر بودن تاریخ فلسفه برای فلسفه، آن را عین فرآیند فلسفه‌ورزی نمی‌شمارند. با این حال تاریخ فلسفه از آنجاکه 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؛ به‌همین دلیل 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، ص ۴۶۰).

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 حقیقی، 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؛ به‌همین دلیل 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، ص ۱۱)، طبیعت سیال لغات (که در زبان‌ها، زمان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون متفاوت می‌شود)، فقر واژگانی در حوزه عرفان (همان، ب، ص ۴۶۴) و نیز دلایل ناظر به ناقلان از عرفا که انواع سهو و عمدهایی است که در انتقال مرتکب می‌شوند (همان، ص ۴۶۴).

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

رفع این تعارضات اقدام کرد؟ راه حل 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، ص ۴۵۲-۴۵۳) و تأویل توحیدی از حکمت باستانی ایرانی (همان، ج، ص ۱۰) 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 تفاسیل، 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 [تاریخی]، توصیف نظرگاه‌های فرافلسفی دیگر فیلسوفان است. توجه سهروردی به روش‌شناسی فلسفه به نحوی 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 در این میان معیاری برای پژوهش حاضر قرار گرفت که پیش‌تر اشاره شد. اجمالاً می‌توان گفت او در این باره اساساً فلسفه مشایی و فلاسفه این سنت را به جهت روش‌شناسی کاملاً بحثی و عقلی‌ای که بدان ملتزم بودند، در یک طرف قرار می‌دهد و به آنها حمله می‌کند و در مقابل معتقد است حکمت‌های باستانی از روش‌های شهودی بهره می‌بردند و سنت مشائی درواقع انحرافی تاریخی از این مسیر اصلی حکمت قلمداد می‌شود. سهروردی شارح بزرگ *حکمة الاشراق*، مبدأ این انحراف را ارسطو می‌داند که فلسفه پس از خود را مشغول بحث و جدل‌های عقلی کرد (همان، ب، ص ۵-۶) و به همین دلیل از نظر سهروردی، فیلسوفان به پیش از ارسطو و پس از وی تقسیم می‌شوند و در میان بزرگان 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

در قالب رابطه فلسفه و دین جلوه‌گری کرده است (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۲۳). دیدگاه‌های متفاوت و متنوعی در این موضوع، هم در سنت فکر اسلامی و هم غربی، ظاهر شده‌اند. از دیدگاه‌هایی که فرآورده‌های برهانی 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، نه تنها همسو خواهند بود، بلکه هم‌ریشه و از یک جنس باید تلقی شوند. بدین ترتیب شهود حتی در نبوت نیز (همچون حکمت) نقش غالب را بازی می‌کند (Marcotte, 2023, §3.2). درواقع از نظر وی، انبیای الهی همان عارفان و حکمای هستند که به روح القدس 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، ص ۲۷۰-۲۷۱).

اساساً سهروردی برخی از حکمای پیشین را که به حکمت معروف‌اند، نبی می‌خواند، اصل حکمت را به انبیا بازمی‌گرداند و سرسلسله آن را در نبوت ادریس و شیث^۳ ریشه‌دار می‌داند (همان، ج، ص ۱۱/ همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۲)؛ بر همین اساس 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 نبی جدایی نمی‌اندازد (همان، ج، ص ۱۵۵-۱۵۶).

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، ص ۳۱-۳۲).

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. به نظر 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 در صورت عدم انضمامش به شهود عرفانی، خارج از قلمرو فلسفه تلقی کند یا فراتر از آن، حتی صرف 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 از منظر توصیه‌ای - 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 به راحتی 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.

با این حال به نظر 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. به تعبیر دیگر این ادعا را نمی‌توان منطقی دانست که فیلسوفی بگوید کاملاً برخلاف آنچه فیلسوفان تاکنون انجام داده‌اند، من درصدد آن برخوایم 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 ثانوی بودن استدلال عقلی و بی‌ارزش بودنش در صورت فقدان روش شهودی.

۲. هرچند به نظر سهروردی: «عارف بدون قدرت استدلالی، ناقص است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ب، ص ۳۶۱)، ولی ظاهراً وی چنان‌که در مبحث «مؤلفه‌های فرافلسفی توصیه‌ای» اشاره شد، بر عرفان محض نیز اطلاق حکمت می‌کند.

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

گفتنی است عده‌ای سخنان سهروردی را به دلایلی 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 به صرف 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 در این صورت 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 اهمیت دادن به شهود عرفانی در کسب حقایق بوده

۱. چنان‌که برخی گفته‌اند، سطح تجدیدنظرطلبی دیدگاه‌ها در بحث ماهیت فلسفه از جمله محک‌هایی است که قوت و ضعف آن دیدگاه را می‌تواند روشن کند؛ بدین ترتیب اگر دیدگاهی در مسئله فرافلسفی موردنظر به چنان رأیی در نهایت 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 در نتیجه آنچه را عموماً تا به آن روز ذیل فلسفه مورد بحث بود، بی‌معنا یا خارج از حوزه فلسفه - و نوعی دخالت در قلمرو علم - خواندند، باید دست‌کم از جهت 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. در این صورت باید این ادعا را به صورت تاریخی بررسی کرد که آیا حقیقتاً این نوع از نظرورزی خاص که امروزه با عنوان فلسفه می‌شناسیم، چنان سابقه‌ای را که سهروردی ادعا می‌کند، دارد تا در پس آن به وقوع انحرافی در روش اصیل آن قائل باشیم؛ روشن است ادعاهایی از این دست باید به جای پیش فرض‌های قبلی، بر شواهد تاریخی مبتنی باشند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص ۱۸).

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

است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵، ص ۲۲۶-۲۲۷).

در پاسخ باید گفت: اولاً، صراحت برخی تعبیر 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، تازمانی که آن ابزار مشاهده و خود آن فهم برای آن شخص تحقق پیدا نکرده است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج، ص ۴۱)، شامل مشاهدات حسی نیز می‌شود^۱ (همان، ص ۴۱) و اگر عدم حجیت مشاهدات حسی برای غیر را بپذیریم، با قول به متواترات به‌عنوان یکی از بدیهیات مقبول در نزد سهروردی، در تنافی است؛ چراکه در این صورت چنین بدیهی‌ای کاملاً بی‌مصادق 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 بدیهیات پایه، هیچ نامی از شهودات قلبی نمی‌برد و عنوان «مشاهدات» نیز فقط مشهودات حواس ظاهری و حس باطنی (همچون علم شخص به درد) را شامل می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۶)، 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 حلی به شبهه برآمده از عبارت نقل‌شده از سهروردی آن است که درواقع مقصود سهروردی این بوده است که مشهود (حسی یا غیرحسی) شخص برای دیگری، از باب مشهودبودن (یعنی به‌عنوان مصادق از دسته مشاهدات از انواع بدیهیات) حجیت ندارد، ولی نقل این مشهودات برای دیگری (به‌عنوان مثال، وقتی به‌حد‌تواتر می‌رسد)، باعث می‌شود وی از طریق 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 تقبیل می‌دهد: دسته‌ای که به‌جهت تصورات اجزاءشان، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال اند (اولیات)؛ دسته‌ای که به‌جهت مشهود 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، ص ۴۰-۴۲).

براین اساس به نظر می‌رسد سهروردی با توجه به صراحت کلماتی که در اصالت روش شهودی مطرح کرده است، بی‌شک از فهم متعارف از فلسفه به کلی فاصله گرفته و توجیه یادشده نیز توان دفاع از وی را ندارد.

نتیجه

سهروردی به عنوان 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، به طور نظام‌مند بر جنبه‌های گوناگون فلسفه او تأثیر گذاشت و مؤلفه‌های گوناگونی در آن با یکدیگر پیوند یافتند. از جمله مهم‌ترین این مؤلفه‌ها به آموزه‌هایی از فراقلسفه 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.

در این راستا در مبانی معرفت‌شناختی شاهد بودیم که ارزشیابی معرفت‌شناسانه شهودات عارفانه به منظور پشتیبانی از روش‌شناسی جدید برای سهروردی اهمیت می‌یابد و وی آن را در دو ساحت حجت ذاتی و غیره دنبال می‌کند. مبانی متافیزیکی مرتبط با این روش‌شناسی نیز در قالب نظریه «حکمت حقه» یا «خمیره ازل و واحد حکمت» است که مورد توجه قرار گرفتند و با دیگر مؤلفه‌ها نیز درهم آمیختگی دارند. مؤلفه‌های فراقلسفی دخیل نیز از هردو ساحت مباحث فراقلسفه یعنی ساحت «توصیفی - تاریخی» و «توصیفه‌ای - 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 از جمله در ارتباط با رابطه فلسفه و دین است و در نگاه سهروردی به هم‌ریشگی این دو با یکدیگر ختم شده است.

با این حال به نظر می‌رسد نقطه مرکزی این نظام‌واره را که شامل برخی ایده‌های فراقلسفی سهروردی است، می‌توان نقد کرد. نظرگاه فراقلسفی مورد نظر عملاً مفهوم متعارف از فلسفه را دگرگون کرده است و به نوعی با تلقی همگانی از آن فاصله می‌گیرد؛ در نتیجه در باب ماهیت فلسفه با دیدگاهی روبه‌رو هستیم که آنچه را فلسفه تلقی می‌شده است (نظریه‌ورزی 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. ابن رشد، محمد بن احمد؛ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال؛ تحقيق محمد عماره؛ قاهره: دارالمعارف، ۱۹۷۲م.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات والتنبيهات؛ تحقيق مجتبى زارعی؛ قم: بوستان كتاب، ۱۳۸۱.
۳. ابن فناری، شمس الدين محمد حمزه؛ مصباح الأنس بين المعقول والمشهود؛ بيروت: دارالكتب العلمية، ۲۰۱۰م.
۴. اکبری، محسن و محمدحسین حشمت‌پور؛ «رهش سهروردی از چالش مطابقت و این‌همانی»، دوفصلنامه علمی و پژوهشی تأملات فلسفی؛ ش ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص ۱۲۷-۱۴۶.
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 اللوحية والعرشية»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کرین؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه، ۱۳۷۲، ص ۱-۱۲۱.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین؛ (ب)؛ «المشارع والمطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کرین؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه، ۱۳۷۲، ص ۱۹۳-۵۰۶.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین؛ (ج)؛ «حکمة الإشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری

- کرین؛ ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه، ۱۳۷۲، ص ۱-۲۰۶.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین؛ (د)؛ «رسالة فی اعتقاد الحکماء»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کرین؛ ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه، ۱۳۷۲، ص ۲۶۱-۲۷۲.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین؛ المشارع والمطارات، الطبیعیات؛ ویراستاری و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۴.
۱۶. شهرزوری، محمدبن محمود؛ (الف)؛ شرح حکمة الاشراق؛ تحقیق حسین ضیایی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۷. شهرزوری، محمدبن محمود؛ (ب)؛ «مقدمة حکمة الاشراق»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کرین؛ ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی پژوهشگاه، ۱۳۷۲، ص ۸۲.
۱۸. شیروانی، علی؛ «مفهوم شهود در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری»، آیین حکمت؛ ش ۶، زمستان ۱۳۸۹، ص ۶۵-۱۱۰.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ حاشیه سیدمحمدحسین طباطبائی و دیگران؛ قم: مکتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ حاشیه علی بن جمشید نوری، تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۱. قائمی نیا، علیرضا؛ تجربه دینی و گوهر دین؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۹.
۲۲. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه: یونان و روم؛ ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ویراستار اسماعیل سعادت؛ ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۳. کرین، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ترجمه جواد طباطبائی؛ تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۷.
۲۴. گرجیان عربی، محمد مهدی؛ «پژوهشی در فلسفه عرفان»، مجله علمی - پژوهشی قیسات؛ ش ۵۴، زمستان ۱۳۸۸، ص ۲۲-۵.
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]، ۱۳۷۲-۱۳۷۳.
 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، سیدیدالله؛ تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، دفتر اول: مباحث معرفت‌شناختی و روش‌شناختی؛ قم: کتاب فردا، ۱۳۹۵.
 ۳۳. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ 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/>](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/>](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.