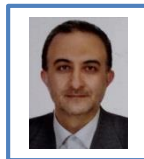




University of Tabriz-Iran
Journal of *Philosophical Investigations*
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 13/ Issue. 29/ winter 2020
Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

The Relation of soul and Knowledge (Critique of Acquired Knowledge) with an Emphasis on Suhrawardi's Criticism of Mashayeans



Farahnaz Shekarchi¹, MohammadReza Shamschiri², Hashem Gholestani³

¹ *PbD Candidate of philosophy, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch, Isfahan, Iran, E-mail: falsafe.shekarchi@gmail.com*

² *Assistant Professor of philosophy, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch, Isfahan, Iran (corresponding author) E-mail: shamschirimr@gmail.com*

³ *Professor, Islamic Azad University, Isfahan (Khorasgan) Branch, Isfahan, Iran, E-mail: h.golestani@kbuisf.ac.ir*

Abstract

As a problem statement, it must be indicated that the subject of soul has been the centerpiece of many philosophers' attention which has led to the creation of diverse concepts about it. In this article, Farabi and Ibn Sina are referred to as the representatives of Masha Philosophy and Suhrawardi as the representative of the Philosophy of Illumination. This research, in the first part, describes Farabi's and Ibn Sina's views on definitions, and then describes Suhrawardi's critique of the Masha Philosophy in this regard, and at the end he explains the point of view of Suhrawardi; since soul -cognition and its manifestations are the foundations of creatures' cognition. As a necessity, it can be asked how our soul gains cognition? Mashayeans claim that they are capable of object cognition through its limitations, an idea which is criticized by Suhrawardi, believing such definitions to be incorrect while providing his own point of view regarding world cognition based on the light. In his opinion, soul is a manifestation on its own for its nature of light, and the brighter the light is, the more soul -cognition it will possess. He believes that Reasoning methods are not sufficient enough for gaining cognition and Intuitive knowledge is required instead. He furthermore supports his theory by holding soul and light equal to one another.

Keywords: Suhrawardi, Mashayean, Illumination, soul, Knowledge, Acquired Knowledge.

1. Introduction

Before the emergence of Illuminationism, the philosophy introduced Shahab al-Din Suhrawardi, the Peripatetic philosophy was the dominant school of thought in the Islamic World with prominent advocates such as Al-Farabi (Alpharabius), Ibn Sina (Avicenna), and Ibn Rushd (Averroes). In Peripatetic philosophy, founded by Aristotle, theoretical reason was the basis of philosophical thought, and spirituality, taste, and intuition were either irrelevant or were sidelined. On the other hand, mystics and Sufis, who relied on spirituality and intuition, disregarded or disparaged pure reason and logic. Hence, Suhrawardi tried to reconcile these two views. He challenged Peripatetic views by introducing the notion of immediate, intuitive knowledge. Peripatetics believed in knowledge by definition and form, while Suhrawardi embarks on a new ontological path based on Light. His epistemology is also based on immediate knowledge of matters and objects.

2. Methodology

Self-knowledge and its manifestations are considered to be the basis for knowledge of beings. The question is, how does the soul attain knowledge?

In this research, first Al-Farabi's and Ibn Sina's notion of "definition" are discussed, followed by the views of Suhrawardi on this topic.

3. Al-Farabi's View on Knowledge of the Essences of Objects

In his writings, Al-Farabi defines "definition" as the essential properties of an object that make it what it is, and believes that it is through combinations of the essences of objects that we come to understand them.

Al-Farabi holds two opposing views regarding definition and form. One view is that of Peripatetic philosophers who maintain that knowledge of the nature of an object can be attained through knowledge of its essential properties; however, his second view contradicts the first and considers knowledge of the essence of an object to be impossible.

4. Avicenna's View on Knowledge of the Essences of Objects

Peripatetic epistemology is based on knowledge through essential definition and form. According to Avicenna, real definition is the most complete definition and reflects all the essential properties of an object. Complete definition describes the nature of the object. Definition encompasses all the essential properties and constituents of an object and consists of genus and differentia. Genus is the kind under which a species falls, while differentia is a feature that characterizes the species within that genus. If all the essential properties of an entity is provided in the definition, it is a complete definition, such as defining human being as a rational animal.

4.1. Avicenna and Difficulty of Definition

In some of his works, Avicenna discusses the difficulty of definition and knowledge of the essences of objects and the inability of human beings in this

regard. He argues that real definition of objects is out of the reach of man. However, he still believes in human ability to attain knowledge of the essences of objects. Therefore, both Al-Farabi and Ibn Sina believe in the possibility, yet difficulty, of attaining knowledge of the essences of objects.

5. Suhrawardi's View on Knowledge and Its Conditions

Suhrawardi believes in definition as a means to designate an entity and its complex of properties, qualities and accidents, and considers this a complete definition that is universally acceptable. That is because, in his opinion, people attain knowledge of an object through its apparent properties and accidents, while intangibles such as genus and differentia have no bearing on this process.

6. Suhrawardi's Criticisms of Peripatetics

Suhrawardi believes knowledge by definition to be incorrect, maintaining that it is impossible to gain knowledge of all the essences of an object. The argument for his rejection of Peripatetics' notion of knowledge by definition is that when the genus of a thing is unknown, its differentia will be unknown as well, i.e., it is impossible to infer an unknown from its essences.

Suhrawardi considers the example of defining the species human as "a rational animal" and the argument that the human existence is dependent on these qualities. But Peripatetics' definition includes the faculty of reason, which is an accidental property and not essential to its nature or existence. Therefore, the soul is unknown unless through its properties and accidents. In addition, Suhrawardi criticizes Peripatetic views on sense perception, arguing that: substance has unknown differentia; essences are defined by negation; the soul and other mental concepts have unknown differentia; accidents such as blackness cannot be conceived of; and thus, based on these assumptions, nothing in the world can be known.

Suhrawardi articulates that these problems arise in defining the soul, which is the closest thing to a human being, and that this is worse for other matters and objects. Therefore, it is difficult, if not impossible, to attain knowledge of the essences of objects through their genus and differentia.

7. Conclusion

Reflection on the writing of Suhrawardi indicates that he believes in the impossibility of knowing the essences of an object, since humans are incapable of knowing the closest matter to themselves (i.e., human soul). However, most people attain knowledge by understanding the accidents and apparent and tangible properties of an object.

Although Suhrawardi considers basic axioms, logical principles, rational arguments, and reasoning to be necessary in attaining knowledge and values theoretical philosophy, he does not consider them to be sufficient. In addition, he introduces scientific and spiritual methods, self-purification, and illumination (lights) as other means of attaining knowledge. In other words, light is an inseparable and the most evident component of Illuminationism. Light is

inherently evident, nothing is more evident, and thus does not require a definition. However, it has a hierarchy, where the Light of lights is the most brilliant, the most complete. In his opinion, light is abstract and self-aware, and through self-purification, higher lights become apparent and humans get closer to the Light of lights, through which greater self-awareness and knowledge is achieved.

At the heart of the Illuminationalist epistemology of Suhrawardi is the theory of “presential knowledge”, exemplified by self-awareness of the soul. That is, the soul has presential, immediate, unmediated knowledge of itself. Its self-awareness consists in its ability to perceive directly its own essence. Hence, in his opinion, acquired knowledge is based on presential knowledge.

References

- Ibn Sina. (1405 AH). *The Logic of the Orientals (Mantiq al-Masbriqiyin)*. Qom: Marashi Publications.
- Ibn Sina. (1997). *The Book of Healing (Kitab al-Shifa)*. Hassanzadeh Amoli (Ed.), Qom: Bustan Publishing.
- Omid, M. (1997). Suhrawardi and epistemology. *Iranian Journal of Universe of Thought*, 75.
- Suhrawardi, Sh. (2009). *Collection of Writings—Third Edition*. Seyed Hossein Nasr (Ed.), Center for Humanities and Cultural Studies Research, Tehran.
- Farabi, A. (1956). Introductory Sections on Logic. *The Islamic Quarterly*.
- Ashkouri, M. F. (2005). Suhrawardi and the issue of knowledge. *Iranian Journal of Philosophical Knowledge*, 9.
- Yathrabi, Y. (2006). *Suhrawardi's Illuminationalism*. Qom: Bustan Publishing.
- Vahedi, B. (2009). Definition theory from the perspective of Al-Farabi. *Iranian Journal of Knowledge*, 56.



نسبت نفس و معرفت (نقد علم حصولی) با تاکید بر انتقادهای سهرودی از مشائیان*

فرحناز شکارچی**

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران

محمد رضا شمشیری

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خوارسگان (اصفهان)، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول)

سید هاشم گلستانی

استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خوارسگان (اصفهان)، اصفهان، ایران

چکیده

مساله نفس از دیرباز توجه اندیشمندان مختلف را به خود معطوف داشته و موجب پیدایش عقاید گوناگون درباره آن شده است. این پژوهش در قسمت نخست به بیان نظرات فارابی و ابن سینا در مورد «تعریف» پرداخته و سپس انتقادات سهرودی بر فلسفه مشائی را در این زمینه بیان نموده و در پایان به بیان دیدگاه سهرودی می‌پردازد. زیرا شناخت نفس و مظاهر و تجلیات آن اساس و مایه شناخت موجودات به شمار می‌رود. بعنوان ضرورت انجام می‌توان گفت نفس ما به چه طریقی به شناخت می‌رسد؟ مشایین قائل به شناخت اشیاء از طریق مشخص کردن حد و رسم آنها می‌باشند. سهرودی دیدگاه آنها را مورد نقد قرار داده و اینگونه تعریف‌ها را نادرست می‌داند و دیدگاه تازه‌ای بر مبنای هستی‌شناسی خود که مبتنی بر نور است ارائه می‌دهد. به اعتقاد وی نفس بدلیل نور بودنش نزد خود، ظاهر است و نور هر چقدر که نورانیتش بیشتر باشد خود آگاهی بالاتری دارد. او روشهای استدلالی و علم حصولی را برای بدست آوردن معرفت کافی ندانسته و شناخت شهودی را لازمه آن می‌داند و با برابر دانستن نفس با نور به بیان دیدگاه‌های خودش می‌پردازد.

واژگان کلیدی: سهرودی، مشائیان، اشراق، نفس، معرفت، علم حصولی.

تأیید نهایی: ۱۳۹۸/۰۳/۲۷

* تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۱/۳۱

**E-mail: falsafe.shekarchi@gmail.com

مقدمه

پیش از ظهور حکمت اشراق، فلسفه رایج و حاکم در جهان اسلام فلسفه مشایی بود و نمایندگان بارز آن فارابی، ابن سینا و ابن رشد بودند. در این نگرش اساس اندیشه فلسفی، عقل نظری و روش آن، منطق قیاسی ارسطویی است. سیر و سلوک و ذوق و شهود، یا در آن مطرح نیست و یا در حاشیه قرار دارد. عرفا و صوفیان نیز که بر سلوک و شهود تکیه داشتند یا به عقل محض و منطق بی‌اعتنا بودند و یا آن را تحقیر می‌کردند (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴: ۵۶). لذا سهروردی سعی می‌کند به تلفیقی میان آن دو دست بزند و برای این که او شناخت حضوری، بی‌واسطه و شهودی را مطرح کند به نقد دیدگاه‌های مشائیان می‌پردازد و یکی از مسائلی که ارتباط وثیقی با نحوه شکل‌گیری معرفت دارد، مساله حد و تعریف است که مشائیان قائل به شناخت اشیاء از طریق مشخص کردن حد و رسم آنها می‌باشند ولی سهروردی از آنجا که در هستی‌شناسی خود راه تازه‌ای را انتخاب کرده است هستی‌شناسی خود را بر نور مبتنی می‌کند. و در معرفت‌شناسی نیز قائل به شناخت بی‌واسطه امور و اشیاء می‌باشد. این مقاله بر آنست تا به اجمال به بیان دیدگاه‌های فیلسوفان مشاء در این زمینه پرداخته و در نهایت انتقادات سهروردی از آنان را مطرح کند.

۱- شناخت ذاتیات اشیاء از نظر فارابی

در باب «حد و رسم» ماهیات، فارابی دو گونه نظر دارد. یکی از نظریات معانی نظریه رایج فیلسوفان مشایی یعنی امکان شناخت ماهیات از طریق شناخت ذاتیات آنان می‌باشد و نظریه دومش درست برخلاف نظریه اول می‌باشد و دستیابی به ذاتیات اشیاء را امری محال می‌داند.

فارابی به طور صریح و آشکار بیان می‌دارد که حد و تعریف جزء تصورند برای نمونه در عیون المسائل، علم را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند و هر کدام را به دو دسته تقسیم می‌کند: تصدیق و تصویری که در ادراکشان نیازمند تصدیق یا تصور مقدم بر خود هستند، و تصور و تصدیقی که چنین نیستند بلکه مرکوز در ذهن می‌باشند (فارابی، ۱۳۳۵: ۱).

باید توجه داشت، اینکه فارابی تصور مطلق و تصور همراه تصدیق را بیان کرده است به لحاظ آن است که علم مقسم تصور و تصدیق، علم حصولی یعنی «صورتی از شیء در نزد عالم» است. منظور از تصور مطلق، معانی مفرد یا معانی مرکب غیر جازم و علم حصولی بدون اذعان به نسبت است. پس فارابی معتقد است که علم به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود که ثمره حصول صورت شیء در عقل است و تصدیق، حکم بر تصورات به نفی یا به اثبات است و تصورات و تصدیقات به بدیهی و غیر بدیهی تقسیم می‌شوند این تقسیم بندی است که اکثر منطق دانان آن را انجام داده‌اند (واحدی، ۱۳۸۸: ۵۶).

فارابی همچنین در آغاز کتاب برهان، معارف را به تصور و تصدیق و هر یک را به تام و ناقص تقسیم نموده و سپس در فصل سوم آن می‌گوید: ناقص‌ترین تصورات با الفاظ جانشین مفرد، دال بر شیء می‌باشند و اکمل آنها الفاظ مرکبی است که بیانگر تمام امور مختص به ذات شیء می‌باشند (فارابی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۹).

فارابی در جایی از آثارش «حد» را به اوصاف ذاتی شیء تعریف می‌کند و معتقد است که منظور از اوصاف ذاتی شیء اموری است که قوام ذات شیء به سبب آن است و از ترکیب ذاتیات اشیاء و امور است که ما به شناخت آنها می‌رسیم.

فارابی می‌گوید: «حد، قولی است که معنای شیء که وجودش به سبب آن معنا است و منظور از معنای شیء که وجودش به آن وابسته است، همان اوصافی است که قوام ذات شیء، وجودش بر آن است» (فارابی، ۱۹۸۹: ۸۵).

فارابی حد اشیاء را در دیگر آثارش بر ترکیب الفاظ مرکب دانسته، الفاظی که به ترتیب از مفهوم اعم و مفهوم اخص ترکیب می‌یابند. در تعریف و حد اشیاء باید این ترتیب اعم و اخص رعایت شود. یعنی در تعریف یک ماهیت باید نخست مفهوم اعم (جنس)، و در مقام بعدی مفهوم اخص (فصل) ذکر گردد. مثلاً در تعریف انسان می‌گوییم حیوان ناطق در این تعریف ذکر شده از ماهیت انسان، حیوان، مفهوم اعم، و ناطق، مفهوم اخص آن می‌باشد (فارابی ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۳۹، ۲).

فارابی می‌گوید: «جنس و فصل در این که هر یک از آن دو ذات و جوهر نوع را متحقق می‌کنند و تعریف می‌کنند، مشترک هستند، به جز این که جنس، جوهر نوع را که دیگران نیز در آن مشترکند مشخص کرده و فصل، جوهر و ذات نوع را از امور دیگر و از اغیار جدا کرده و تمییز می‌دهد» (همان، ج ۱: ۳۷-۳۸).

۱-۱- فارابی و دشواری حد

گفتیم که فارابی راجع به حد و تعریف اشیاء دو گونه نظر دارد، نظر و دیدگاه نخست که همان دیدگاه رایج سنت مشایی بود را ذکر کردیم، دیدگاه دیگر فارابی این است که آدمی از ادراک و شناخت ذات و ماهیات اشیاء ناتوان بوده و این امر از دایره حد و توان انسان برون است و آدمی نمی‌تواند به کنه و حقیقت امری دست یابد.

بنابراین از نظر فارابی ما از راه خواص و لوازم به وجود اشیاء خاص پی می‌بریم و سپس خواص دیگری را برای آنها شناسایی می‌کنیم و به وجود و واقعیت آنها پی می‌بریم. همانطور که در مورد نفس، واجب‌الوجود و سایر امور به این صورت است.

۲- شناخت ذاتیات اشیاء از نظر ابن سینا

ابن سینا در چند موضع از کتاب‌هایش در خصوص حد و تعریف بحث کرده است و مضمون همه آنها تقریباً یکی است و آن اینکه حد، ما را قادر می‌سازد که از ذات اشیاء تصویری داشته باشیم و آنها را بشناسیم. تعریف آن چیزی است که اگر کسی به آن توجه کرده و آن را بشناسد، تصویری از اشیاء تعریف شده نزد او حاصل می‌شود. (ابن سینا ۱۴۰۵ ق: ۲۱)

ابن سینا در جای دیگر درباره حد چنین اظهار نظر می‌کند: «حد قولی است که دلالت بر ماهیت شیء می‌کند یعنی دلالت بر کمال وجودی آن می‌کند و از جنس و فصل حاصل می‌شود» (ابن سینا ۱۳۶۷: ۲۰). او برای تعریف و شناسایی اشیاء دو گونه تعریف را پیشنهاد می‌کند: تعریف حدی و رسمی، وی هدف تعریف حدی را همان شناخت ذات اشیاء می‌داند و در باب تعریف رسمی بر آن است که «غرض اندر رسم،

نشان دادن است به چیز مرچند که ذات وی به حقیقت شناخته نیاید و خود نشان دادن جدا کردن را بود» (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۲۶ - ۲۵)

ابن سینا در مورد حد می‌گوید: «بایستی در آن نزدیکترین جنس چیزها را آوری چنان که حیوان مردم را و آنگاه فصل ذاتی وی بیاری، چنان که ناطق، سپس گویی مردم حیوان ناطق است» (همان). و در تعریف رسم می‌گوید: «و اما رسم چنان بود که گویی مردم حیوانی است خندان، گریان» (همان). بنابراین از نظر ابن سینا برای شناخت اشیاء ما باید نخست ذاتیات آنها را مشخص کرده و آنها را با هم ترکیب کنیم، به این ترتیب که نخست باید ذاتی اعم یک شی را ذکر کرده و سپس برای اینکه این شناخت کاملتر شود و شیء مورد نظر از سایر امور مجزا گردد، باید ذاتی اخص را ذکر کنیم. تعریف به حد، کاملترین نوع تعریف است که به طور کامل شیء مورد نظر را در بر می‌گیرد به طوری که جامع و مانع می‌باشد. ابن سینا پس از تعریف حد و رسم، شرایط تعریف را ذکر می‌کند و چند شرط را برای تعریف اشیاء مطرح می‌کند:

- ۱- چیزی را نبایستی به خودش تعریف کنند. مثلا نباید در تعریف زمان گفته شود که زمان مدت جنبش است، زیرا مدت و زمان در واقع یک چیزند.
 - ۲- در تعریف اشیاء، حد نباید از نظر پوشیدگی و پیدایی با محدود یکسان باشد. مثلا تعریف سیاهی به اینکه ضد سفیدی است. تعریف درستی نیست.
 - ۳- حد نباید مبهم تر از محدود باشد. مثلا در تعریف آتش به اینکه جسمی که به نفس می‌ماند. و نفس پوشیده تر از آتش است
 - ۴- تعریف نباید دوری باشد مانند اینکه در تعریف آفتاب گفته شود آفتاب ستاره‌ای است که در روز آشکار می‌شود، چون شناخت خود مفهوم روز مبتنی بر شناخت آفتاب است (همان: ۲۹ - ۲۷).
- ابن سینا کامل ترین نوع تعریف را حد حقیقی می‌داند و منظور از حد حقیقی همان حد تام می‌باشد که بیانگر تمام ذاتیات معرف می‌باشد. او می‌گوید حد حقیقی باید بیانگر همه ذاتیات محدود باشد و آن چنان ماهیت مطلوب را شرح دهد که هیچ یک از محصولات ذاتی آن، خواه جنس و خواه فصل در مقام تحدید از قلم نیفتد و فرو گذاشته نگردد، به این ترتیب حد حقیقی با محدود واقعی، مهم برحسب معنی و مهم بر حسب مصداق برابر می‌گردد (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۲).
- ابن سینا معتقد است که هدف حکما از شناختن و شناساندن ماهیات ناشناخته و مجهول، این است که ما تمام ذاتیات مجهول و تمام فصول و اجناس قریب و بعید را ذکر کنیم. بنابراین برای تعریف به حد، ما باید نزدیکترین جنس را در تعریف بیاوریم تا همه ذاتیات مشترک مجهول را بیان کند، آن گاه فصل‌های مطلوب را ذکر کنیم تا حال حقیقی با محدود واقعی مطابقت نماید (همان).
- بنابر این از نظر ابن سینا هر موجودی ذات و ذاتیاتی دارد که عناصر بنیادی واقعیت آن موجود را نشان می‌دهد. در تعریف باید فقط از این‌ها که در حقیقت جنس و فصل هستند، استفاده کرد و می‌توان گفت که عوامل و عناصر دیگر در شناخت پدیده‌ها دخالت ندارند. (یثربی، ۱۳۸۸: ۱۲۷) از نظر او حد را باید از راه ترکیب به دست آورده بدین سان که پدیده شخصی و جزئی را در نظر می‌گیریم، مقوله‌ای از مقولات سه

گانه را می‌یابیم که این پدیده در آن قرار می‌گیرد. سپس مقدمات دیگرش را در آن جنس عالی پیدا می‌کنیم (یثربی، ۱۳۸۴: ۳۴).

۱-۲- ابن سینا و دشواری حد

ابن سینا در برخی از آثارش به دشواری حد و شناخت ذاتیات اشیاء اشاره کرده است و عجز و ناتوانی ادارک آدمی را از این امر خاطر نشان می‌کند و بر این عقیده است که آدمی نمی‌تواند به اثبات اشیاء دست یابد. او می‌گوید: اما بعد دوستانم از من خواستند حدود چیزهایی را که مورد خواهش و مطلوب آنها بوده املا کنم، از این کار پوزش خواستم، بدان سبب که خوب می‌دانستم که چنین کاری برای آدمی سخت و دشوار است (ابن سینا، ۱۳۶۶: ۱۷).

او سپس در ادامه خاطر نشان می‌کند: «آن کسی که به جرأت می‌خواهد به این کار اقدام نماید، سزاوار و شایسته آن است که به سبب نادانی به حد و رسم‌های نادرست دست یابد» (همان).

ابن سینا بر آن است که آدمی قادر به شناخت ذات اشیاء نیست، زیرا شناخت ذات و حقیقت اشیاء برای آدمی مقدور نیست. در نظر او نهایت کاری که آنان می‌توانند انجام دهند این است که از طریق لوازم و اعیان شیء و امر مورد نظر به ذات آن شیء پی برند یعنی در واقع شناخت آدمی در باب اشیاء و ماهیات شیء، محدود به عوارض و لوازم خاص اشیاء می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴-۳۷).

پس از نظر ابن سینا ما هر چند در مقام تصور و فرض می‌توانیم به بعضی اوصاف از یک شیء دسترسی پیدا کنیم ولی از کجا معلوم که ما به همه فصول مقدم یک شیء احاطه داریم شاید فصول دیگری نیز در کار باشد که از وجود آنها بی‌اطلاع و غافل باشیم. بنابراین شناخت ماهیت و ارائه حدود برای آنها امری ناممکن و دشوار می‌باشد.

البته باید توجه کرد که ابن سینا در برخی از آثارش باز دستیابی به ذات اشیاء را امری ممکن دانسته به طور مثال او برای شناخت امری مثل جوهر باز قائل می‌شود که با برشمردن ذاتیات آن می‌توانیم به شناخت آن برسیم. چنانچه می‌گوید: «جوهر همان است که اسم مشترکی که برای ذات عرشی مانند انسان باشد، گفته می‌شود و نیز جوهر به هر موجود لذاته گفته می‌شود که در وجود به ذات دیگری که مقارن آن باشد تا آن را قرار بالفصل دهد، نیاز ندارد» (ابن سینا ۱۳۶۶: ۲۵).

یا مثلاً در تعریف نفس می‌گوید: «حد نفس به این است که نفس اسم مشترکی است که بر معنایی واقع می‌شود که در آن انسان و ملائک آسمانی شریک می‌باشند» (همان: ۳۲).

به نظر می‌رسد با وجود اینکه ابن سینا از دشواری رسیدن به حد واقعی اشیاء حرف می‌زند ولی باز قائل به شناخت ذاتیات اشیاء می‌باشد. پس هم فارابی و هم ابن سینا از امکان دستیابی به ذاتیات اشیاء حرف می‌زنند و هم به دشواری این امر معتقدند.

۳- شناخت و شرایط آن از نظر سهروردی

سهروردی در باب تعریف قائل است به اینکه تعریف باید به وسیله اموری باشد که معرف را معین و مشخص کند یعنی مجموعه ویژگی‌ها و لوازم و عوارض که معرف را متصور و مشخص کند و این نوع تعریف را

تعریف کاملی می‌داند که برای همگان قابل پذیرش می‌باشد. زیرا همه مردم از طریق خصوصیات و عوارض ظاهری یک شی به آن علم پیدا می‌کنند و او معتقد است که اجزاء نامحسوس مانند جنس و فصل برای یک شیء هیچ گونه دخالتی در مورد آنچه مردم از آن شیء می‌فهمند ندارند. نظر او راجع به شناخت اشیاء چنین است که او می‌گوید وقتی ما در صدد تعریف یک ماهیت هستیم باید آن ماهیت را به یکی از وجوه زیر تخصیص دهیم:

الف) تخصیص آحاد، که در این صورت هر یک از اموری که اجزاء معرفت‌اند به آن شیء اختصاص دارند مانند اینکه در تعریف آنان بگوییم: انسان، حیوان ضاحک کاتب متفکر است. این گونه تعریف در واقع رسم ناقص انسان است. در این گونه تعریف هر یک از اجزاء تعریف به طور جداگانه مخصوص معرفت هستند. ب) تخصیص دادن بعضی از اجزاء به معرفت که در این صورت برخی از اجزاء معرفت به آن شیء اختصاص دارد و برخی دیگر این گونه نیستند. مانند اینکه در تعریف انسان بگوییم: انسان، ضاحک است. و یا اینکه بگوییم: انسان، حیوان ناطق است. در این تعریف دو جزء ناطق و ضاحک اختصاص به آن دارد ولی حیوان جزئی است که مختص انسان نمی‌باشد بلکه اعم از آن می‌باشد و شامل انواع حیوانات می‌باشد. ج) تخصیص به اجتماع، به این گونه که شیء و جسم مورد نظر به اموری تعریف شود که تک تک آنها همانطور که در مورد اول ملاحظه شد با برخی از آنها آن گونه که در مورد دوم ذکر شده به آن شیء اختصاص ندارد، بلکه تعریف به گونه‌ای می‌باشد که تمام خصوصیات و ویژگی‌های آن به طور یکجا و در حالت جمعی مخصوص به آن شیء هستند و این مجموع خصوصیات فقط مختص به آن شیء می‌باشند. این نوع از تعریف را خاصه مرکبه نیز می‌گویند. مثل اینکه ما در تعریف خفاش بگوییم که خفاش پرنده‌ای زاینده است. در این تعریف، اجزای تعریف یعنی پرنده و زاینده هر کدام به تنهایی اعم از مفهوم خفاش می‌باشند ولی اگر ما هر دو جزء را با هم یکجا در نظر بگیریم، مجموع آن فقط اختصاص به خفاش دارد و غیر را شامل نمی‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۸ - ۱۹)

او همچنین قائل است به اینکه شناخت باید به وسیله عناوین و اوصافی باشد که از خود محدود آشکارتر و شناخته شده تر باشد، نه اینکه در مقام شناخت به همان میزان شناخته شده باشد و یا از آن پنهان تر بوده و یا اینکه در تمام شناخت، چنان که حد به محدود محتاج است، محدود نیز به حد نیازمند باشد با توجه به این شرایط ذکر شده در مقام مثال اگر کسی در تعریف پدر بگوید که «پدر کسی است که فرزند داشته باشد». این تعریف درست نیست. چون مفهوم فرزند از جهت شناخت با مفهوم پدر یکسان است. یا کسی در تعریف آتش بگوید: «آتش عنصری است چون نفس». این تعریف چیزی را برای ما روشن نمی‌کند. چون شناخت ما از نفس کمتر از شناخت ما از آتش است (همان).

سهروردی می‌گوید چاره‌ای جز آن نیست که جزء ذاتی اخص از طریق ملاحظه اموری که محسوس‌اند و یا با توسل به راهکارهایی محسوس شده‌اند و نیز مجموعه آنها اختصاص به حقیقت مورد نظر دارد، شناخته شود و به زودی خواهی دانست که این گونه شناختی از چه قبیل است (همان: ۴۱). از این گفته سهروردی می‌توان نتیجه گرفت که سهروردی همان تعریف به وسیله مجموعه عرضیات را مورد قبول دارد، زیرا تعریفی که از مجموعه ویژگی‌های محسوس یا منتهی به حس ساخته شود. در واقع

تعریف به کمک مجموعه عرضیات است که غالب آنها به دلیل محسوس بودن، از عوارض وجود حسی خارجی است و در همین حال منافاتی ندارد با آنکه پاره‌ای از اعراض لازم ماهیت و حتی برخی از ذاتیات مثل جنس، نیز در آن دخیل باشد و در چنین تعریفی هیچ گونه ضمانتی نسبت به شناخت فصل وجود ندارد (طاهری، ۱۳۸۰: ۱۰۶).

۴- انتقادات سه‌رودی از مشائیان

گفتیم که سه‌رودی در باب تعریف و حد دو نظر دارد و در نظر دوم خودش تعریف از جنس و فصل اشیاء را معتبر ندانسته و معتقد است که این گونه تعریف که تعریف از طریق حد و رسم است، را نادرست می‌انگارد و در مقام راه حل پیشنهاد می‌کند که در شناخت اشیاء باید مجموعه‌ای از لوازم هر چیز را که در واقع اختصاص به همان چیز دارد و نه امر دیگری بهره جست. حال به بررسی ایرادات سه‌رودی به مشائیان می‌پردازیم:

۱- ۴- انتقاد اول

اگر ما جسمی را در نظر بگیریم، برخی از اشخاص برای آن هم اجزایی مانند ماده و صورت قائل هستند و برخی دیگر این نظر را در باب جسم انکار می‌کنند. در نزد جمهور عقلا این اجزا هیچ گونه مدخلیتی در تصور جسم ندارند و همین طور تصور ما در مورد آب، هوا یا هر حقیقت جرمیه‌ای که عنوان جسم را بتوان بر آن لحاظ کرد؛ یعنی تصور مردم و عقلا از آن، فقط همان خصوصیت و عوارض ظاهری آن است و همین امر ظاهری و محسوس است که مقصود مردم در نامگذاری اشیاء و اجسام می‌باشد و برای آن لفظی را وضع می‌کنند. در مورد محسوسات و ماهیات خارجی وضع به این صورت است و به طریق اولی شناخت امور غیر محسوس به مراتب دشوارتر از شناخت امور محسوس می‌باشد (سه‌رودی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۰).

پس طبق نظر سه‌رودی ما اشیاء و امور را در ارتباط با آنها و به کمک مشخصات ظاهری می‌شناسیم، مشخصاتی که یک شیء را از اشیاء و امور دیگر متمایز می‌کند و جسم بودن جسم و شیء بودن شیء به آنها می‌باشد و لذا بر شمردن ذاتیات کاری بیهوده می‌باشد چرا که ما دسترسی درستی به این ذاتیات نداریم و این ذاتیات دخالتی در تصور امور ندارند و ما اشیاء و امور را بدون کمک آنها می‌شناسیم سپس سه‌رودی به فکر مثال‌هایی راجع به نظر خودش می‌پردازد:

سه‌رودی می‌گوید به عنوان مثال «انسان» را در نظر می‌گیریم و برای آن چیزی مانند «حیوان» و «ناطق»، در نظر می‌گیریم که حقیقت انسان وابسته به آن می‌باشد، همانطور که مشائیان چنین کرده اند، آنها حد انسان را «حیوان ناطق» قرار داده اند. حال آنکه مقصود آنها از ناطق، استعداد نطق می‌باشد و استعداد نطق نیز امری عرضی بوده و تابع حقیقت انسان است نه اینکه عین انسان باشد. پس نفس آنان شناخته نمی‌شود مگر به لوازم و عوارض آن (همان).

سه‌رودی سپس تصریح می‌کند که در تعریف نفس انسان که نزدیکترین امر به خود انسان است این گونه مشکلات پیش می‌آید، پس در سایر امور و اشیاء وضع از این هم بدتر خواهد بود، پس شناخت و دستیابی به ذاتیات اشیاء از طریق تحصیل ذاتیات آنها به جنس و فصل دشوار بوده و میسر نمی‌گردد. (همان)

با تامل در بیان سهروردی دانسته می‌شود که از نظر وی شناخت ذاتیات یک شیء غیر ممکن است زیرا ما حتی در ساده ترین امور و نزدیکترین امور به خودمان (نفس خود) قادر به شناخت نیستیم، در حالی که اکثر مردم از طریق آگاه شدن از عوارض و لوازم ظاهری و محسوس به شناخت دست می‌یابند. پس از نظر او شناخت از طریق عوارض و لوازم یک شیء به دست می‌آید.

۲-۴- انتقاد دوم

دلیل دیگری که سهروردی در رد نظریه مشائیان در باب تعریف ذکر می‌کند به این ترتیب است که او می‌گوید بر طبق نظر مشائیان تعریف ما از اشیاء یا به حد است یا به رسم و هر دوی این تعاریف از یک جزء عام و یک جزء خاص تشکیل می‌شود سپس سهروردی سوال می‌کند که ما چگونه جزء خاص یک پدیده را می‌شناسیم؟ آیا این جزء خاص از قبل برای ما شناخته شده بوده یا نه؟ اگر از قبل برایمان شناخته شده باشد، دیگر جزء خاص نمی‌باشد و اگر خاص باشد دیگر از قبل برای ما شناخته شده نبوده است و مانند آنچه که می‌خواهیم برای آن تعریفی ارائه دهیم ناشناخته خواهد بود. پس تعریف به جنس و فصل عملاً غیر ممکن است. چون فصل یعنی جزء خاص یک شیء قابل شناسایی نیست مگر به شناخت خودش. (همان)

می‌توان این اشکال را به این صورت مطرح کرد که ما اگر بخواهیم یک پدیده را از طریق ذاتی آن بشناسیم، اول باید خود آن پدیده را بشناسیم و وقتی که خود پدیده را شناختیم دیگر نیازی نیست تا ذاتی آن را مشخص کنیم. در واقع در اینجا با یک دور رو برو هستیم که برای شناخت ذاتی به خود پدیده نیازمندیم و برای شناخت پدیده به شناخت ذاتی نیازمندیم.

سهروردی سپس اضافه می‌کند که حتی اگر ما از ذاتیات یک شیء آگاه باشیم ممکن است ذاتیات دیگری برای ما مغفول باشد. چون بسیاری از صفات شیء ظاهر و آشکار نیستند. پس هیچگاه نمی‌توان به یقین ادعا کرد که یک ماهیتی به طور کامل مورد شناسایی قرار گرفته است (همان).

پس می‌توان گفت از نظر سهروردی ما از طریق ذاتیات شیء نمی‌توانیم به شناخت آن شیء دست پیدا کنیم، به طور مثال ذاتی خاص یک چیز برای کسی که قبلاً آن را ندیده است. مجهول است، پس چون فرد خودش را نمی‌شناسد پس به طریق اولی جز آن یعنی ذاتی آن را نیز نمی‌شناسد و لذا این ذاتی خاص مانند خود شیء مجهول است و نمی‌تواند ما را در رسیدن به شناخت آن شیء یاری برساند.

۳-۴- انتقاد سوم

..... اگر در تعریف یک پدیده فرض را بر این بگیریم که ذاتیات آن پدیده را شناخته ایم، باز هم احتمال این می‌رود که شاید یک یا چند عنصر ذاتی برای این پدیده وجود داشته باشد که ما نتوانستیم آن را بشناسیم و اگر ما ادعا کنیم که از طریق جنس و فصل به تمام ذاتیات یک شیء علم پیدا می‌کنیم. در این صورت ما برای شناخت آن پدیده نیازمند آن ذاتی مجهول نیستیم که احتمال دارد از آن غافل باشیم. نمی‌توان گفت اگر صفت دیگری در کار بود ما از آن با خبر می‌شدیم. برای اینکه بسیاری از صفات و پدیده‌ها برای ما روشن و آشکار نیستند و نیز نمی‌توان ادعا کرد که اگر ذاتی دیگری در کار بود ما بدون توجه به آن ذاتی

نمی‌توانستیم این ماهیت را بشناسیم در حالی که ما آن را می‌شناسیم. این ادعا درست نیست، زیرا ما وقتی یک ماهیت را می‌شناسیم که تمام ذاتیات آن را درک کرده باشیم و وقتی امکان دارد که مجهول دیگری در کار باشد، شناخت ما از آن ماهیت یقینی و کامل نخواهد بود. (همان ص ۲۱)

پس سهروردی به طور صریح و برای نخستین بار می‌گوید که چنین علمی از جمع ذاتیات، فقط با شمارش حاصل می‌شود که این روش میسر نیست زیرا ممکن است شیء تعریف شده صفات غیر ظاهر بسیاری داشته باشد. پس ممکن است مجموعه ذاتیات شیء نامحدود باشد و عناصر آن به طور مستقیم از خود مجموعه قابل تمایز نباشد، شناخت مجموعه، به معنای شناخت عناصر است، اما شناخت چستی مجموعه از طریق شناخت عناصر و به طور جدا از یکدیگر ممکن نیست.

گفت وگویی شیخ اشراق و مخالفانش در این مورد، در واقع، به این مطلب بر می‌گردد که مخالفان می‌گویند: فرض بیش از یک فصل ممیز که یک نوع را از نوع‌های مشارک در جنس قریب جدا کند، به حکم عقل، محال است. اما شیخ می‌گوید: فرض مذکور محال نیست و بر فرض که محال باشد می‌توان گفت هر جزء ذاتی لازم نیست جنس یا فصل باشد بلکه ممکن است در یک ساعت مشخص غیر از جنس و فصل با دو جزء اعم و اخص، جزء یا اجزاء ذاتی دیگری هم وجود داشته باشد. (طاهری، ۱۳۸: ۱۰۸)

این سخن سهروردی که ذاتیات فقط هنگامی معلوم می‌شود که شیء معلوم باشد، اساس انتقاد او از نظریه مشایی و به عنوان انگیزه‌ای برای تدوین نظریه او در این باره است او می‌گوید: «ما تعریف را فقط توسط اموری که به ویژه راجع به اجتماع (یعنی کل بنیادی) شیء است، به دست می‌آوریم». (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۱)

او در پایان انتقاد خود می‌گوید: «مشائیان نمی‌توانند به معنای دقیق علمی چیزی را تعریف کنند زیرا این گونه تعریف اساس هر برهان را ضعیف می‌کند» (همان).
در نظر برخی از متفکرین معاصر اشکالاتی دیگری نیز به نظریه حد و تعریف مشائیان وارد است که توجه به آنها حائز اهمیت است.

دیدگاه مشائیان در باب تعریف در واقع برگرفته از نظام ماده و صورت ارسطویی است. در نظام منطقی - فلسفی ارسطویی جنس نشانگر ماده، و فصل نماینده صورت است. فیلسوفانی که نظریه ماده صورت ارسطو را پذیرفته‌اند بر مبنای بطلان ترکیب جسم از اجزاء بوده است. در واقع این فیلسوفان بر خلاف نظر متکلمان و نظریه علوم جدید بر این باورند که جسم مرکب از اجزاء نمی‌باشد. لذا اینان برای توجیه امکان اتصال و انفعال در اجسام و کون و فساد که در پدیده‌های خارجی اتفاق می‌افتد از فرضیه ماده و صورت استفاده کرده‌اند و اگر ارسطو، ابن سینا و پیروانشان از نظریه علم امروزی و فیزیک که جسم را مرکب از اجزاء می‌دانند آگاهی داشتند، هرگز به فرضیه ماده و صورت تن در نمی‌داند (یثربی، ۱۳۸۵: ۸۵).

اشکال دیگری که به بحث حد و تعریف وارد است. اینکه این دیدگاه بر پیش فرض‌های مقولات ارسطویی استوار است. امروزه در علوم جدید به منظور طبقه بندی موجودات جهان و تحقیق و پژوهش درباره آن به طبقه بندی موجودات جهان در مقولات دهگانه ارسطویی و به مساله ی جوهر و عرض توجه نمی‌شود و اعتبار این تقسیم بندی در مورد موجودات جهان زیر سوال رفته است و در حل مسائل و مشکلات

معرفت‌شناسی وهستی‌شناسی به آن توجه نمی‌شود. بنابراین بهتر است که ذهن خود را در مسایل منطقی - فلسفی که از نوع بحث حد و تعریف اشیاء است، بر اساس نظام مقولات ارسطویی و جوهر و عرض سامان ندهیم (همان: ۸۶)

پس طبق این دیدگاه امروزه مبنای شناخت موجودات این نیست که این موجود در کدام یک از مقولات دهگانه قرار می‌گیرد، بلکه تعریف‌ها بر ترکیبات خواص و لوازم استوارند نه جایگاه مقوله‌ای پدیده‌ها. پس طبق دیدگاه مشائیان برای بیان حد یک پدیده باید همه فصل‌های آن ولو هزاران فصل باشد، بیاوریم اگرچه در تعریف آن پدیده یکی از آن فصل‌ها کافی باشد، زیرا با نیاوردن برخی از فصل‌ها، قسمتی از ذاتیات آن پدیده را نادیده گرفته ایم. در حالی که حد عنوان و نشان محدود است، لذا باید با تصور حد یک چیز، صورت معقولی از آن داشته باشیم که با حقیقت خارجی آن چیز برابر باشد. از این رو تا چیزی وجود خارجی نداشته باشد، دارای حد واقعی و حقیقی نخواهد بود.

ولی چنین حدی تنها در عالم فرض امکان دارد، چون نه تنها شناخت تک تک فصل‌ها بلکه شناخت اجناس نیز همان دشواری را دارد زیرا جز جنس عالی، اجناس دیگر هر یک به نوبه خود، فصل انواع متوسط هستند، یعنی همه اجناس به جز جنس عالی یا جنس الأجناس وقتی در نردبان معرفت ذاتیات با سلسله مراتب اجناس و انواع قرار می‌گیرند، انواع متوسطی هستند که با فصل ممیز از جنس بالاتر خود جدا می‌شوند. بنابراین اشکالی که در شناخت فصل قریب نوع اخیر وجود دارد، در شناخت فصول انواع متوسط هم وارد است. حتی این مشکل در انواع متوسط بیش از نوع اخیر است. برای اینکه نوع اخیر را که در ضمن افراد تحقق عینی و خارجی دارد، می‌توان از راه‌های مختلف تا حدودی شناخت؛ به عبارتی در دسترس تر است (یثربی، ۱۳۸۴: ۳۸). اما مثلاً جوهر را به عنوان جنس عالی و حقیقت بسیط چگونه می‌توان شناخت یا همچنین انواع مجرد از قبل جوهر مجرد را (رک: طاهری ۱۳۸۰: ۱۰۹-۱۰۷)

پس از نظر سهروردی ما به حدود واقعی اشیاء و ماهیات دسترسی نداریم. ما حتی یک ماهیت جوهری یا عرضی را نمی‌شناسیم که چنین معرفتی به آن داشته باشیم، ذات و ماهیات آن را بشناسیم، فصل حقیقی آن را مشخص کنیم. ما صرفاً عوارض و آثار اشیاء و پدیده‌ها را می‌شناسیم که این امر از طریق مشاهده آن امور و با کمک نور می‌باشد.

۵- بررسی نگارنده

سهروردی وقتی که می‌خواهد وارد مباحث مربوط به معرفت‌شناسی شود از بحث نفس آغاز می‌کند و با هم ارز قرار دادن نفس با نور معتقد می‌شود به اینکه نفس به ذات خودش علم دارد. او به مطرح کردن براهین خودش در این زمینه می‌پردازد و خود آگاهی و درک بدون واسطه ذات را به عنوان آغازی برای ورود به مباحث معرفت‌شناسی در نظر می‌گیرد. او معتقد است که هر فردی ذات خود را ادراک می‌کند و در این امر به هیچ صورت و یا امری خارجی نیاز ندارد. در واقع نفس به دلیل نور بودنش نزد خود، ظاهر است. از طرف دیگر همان طور که گفتیم سهروردی علم به ذات را سرآغاز معرفت و به عنوان مقدمه‌ای برای علم به سایر امور می‌داند. پس اشیاء و امور در اثر اشراق و روشنی بخشی نور (نفس)، ظاهر می‌گردند

و نقش آنها را به شکل حضوری ادراک می‌کند. به طوری که در ادراک آنها نیاز به هیچ مورد و امری خارجی جز حضور نفس و شیء مورد اشراق نیست. نکته‌ای که باید ذکر کرد این است که سهروردی این علم اشراقی را در سرتاسر عالم می‌داند به طوری که هر نوری متعلق ادراک خود را به نحو حضوری و در اثر اشراقی که بر آن صورت می‌گیرد، ادراک می‌کند. پس عنصر نور در معرفت اشراقی دارای نقش والایی است و نفس نیز به دلیل نور بودنش می‌باشد که واجد خصوصیات ذکر شده می‌باشد.

در ادراک حقیقی یعنی در معرفت اشراقی، ادراک، فاعل ادراک و متعلق ادراک هر سه معین یکدیگرند و با هم متحدند و همین سنخ ادراک و معرفت است که سهروردی آن را نقطه مقابل علم صوری و حصولی که در آن صورت علمی، اموری انتزاعی و کلی و زائد بر ذات نفس است به نام علم حضوری که در آن بالعکس، حقیقت علمی امری جزئی و عین ذات نفس است می‌خواند و هر وقت که حجاب تعلق مادی از چهره نفس برافکنده شود و چون نفس در حد ذات خود موجودی است نوری از آن از این جهت که فاعل شناسا است در مورد شناسایی آن به اشراق حضوری فائق می‌گردد و برای آن با حضور اشراقی حاصل می‌شود پس همانطور که گفتیم معنی حضور اشیاء و امور برای نفس این است که نفس بر متعلق ادراک خودش شروق و ظهور می‌کند یا به عبارت دیگر می‌توان گفت که اثرات عبارت است از حضور خود تن از آن جهت که منشا حضور متعلق ادراک خود قرار می‌گیرد. پس ظهور نفس عبارت از حضور این حضور است و حضور این حضور همان حضور اشراقی است. به طوری که حتی علم حصولی نیز به علم حضوری بر می‌گردد و تا ادراکات و صور مفاهیم در مشهد «من» قرار نگیرند و تحت التفات و توجه او در نیابند، ادراکی برای انسان حاصل نمی‌شود لذا محور دانش و آگاهی، خود نفس انسان است و آگاهی هنگامی حاصل می‌شود که اولاً معلوم نزد نفس حضور داشته باشند و ثانیاً نفس نسبت به آن التفات و توجه کرده باشد (امید، ۱۳۸۰، ۷۶).

سهروردی قائل به یک نوع شناخت شهودی می‌باشد یعنی آنگاه که نفس از ورطه کثرت و تمایز و دوگانگی وارد و از علم حصولی و امور انتزاعی فراتر رود، پذیرای انوار عالم قدس می‌شود و در پرتو اتصال به انوار و نورانیت ذاتی خودش، حقایق اشیاء و موجودات را در حضوری بی‌واسطه مشاهده می‌کند. در اینجا است که معرفت شهودی حکیمان اشراقی یعنی شناخت معانی غیبی و مشاهده امور حقیقی آن سری حجابها و ادراک بی‌واسطه حقایق نه به نیروی اندیشه محض که از طریق شروق انوار بر نفس به هنگام رهایی از علایق جسمانی و تعلقات مادی با معرفت ذوقی و عرفانی یعنی دریافت بی‌واسطه باطنی و شهود حضوری حاصل از تجلیات و مکاشفات و مشاهده انوار به چشم دل به هم می‌رسد. (سایت راسخون، عرفان در سهروردی و انسان معاصر).

علم لازم برای رسیدن به معرفت فقط حضوری است و این خویش‌شناسی و معرفت به ذات اساس معرفت را تشکیل می‌دهد. معرفت ذات که به عنوان گوهری الهی به انسان عطا شده است، اساساً علم الهی است. یعنی چون نور الانوار خود آگاه است و درجه خود آگاهی او از همه موجودات بیشتر است و از طرف دیگر اصل و مبداء همه موجودات است لذا نفس نیز باید با خود آگاهی و تشبیه به نور الانوار به او نزدیک شود. پس آنجا که مفاهیم ذات نور حضور و علم در قالب یک کل متحد در آیند نور الانوار هسته‌ای

اصلی می‌شود. پس خویش‌شناسی چه به صورت نظری و چه به صورت عملی درونمایه معرفت‌شناسی فلسفی سهروردی است و ذات مجرد به اندازه تجرد خویش به ادراک ذات و آنچه از او غایب است نایل می‌شود. درک ذات و آنچه از او غایب است (اعم از جنبه‌های ذات با موجودات هستی) دارای شدت و ضعف است و هر اندازه بر درجه تجرد موجودی افزوده شود، آگاهی حضوری او نیز افزون می‌گردد. نفس نیز هر اندازه نور بودن خودش و تجرد خودش را درک کند. حیطة حضور آن افزون می‌گردد و لذا هم خودش و هم موجودات دیگر را بیشتر درک می‌کند (امید، ۱۳۷۶: ۳۴).

پس چون حجاب برداشته شود، نفس حقیقتش را آشکار می‌کند و اشراق حضوری را بر موضوع می‌تاباند و با تابش حضور خویش بر موضوع و حضور بخشیدن به آن، موضوع را بدون هیچ گونه واسطه‌ای برای خرد روشن می‌کند، و این همان معرفت اشراقی است.

از آنچه که گفتیم مشخص می‌شود که سهروردی مفاهیم نفس، نور و شعور را هم ارز یکدیگر قرار می‌دهد؛ در نتیجه نفس وقتی نورانی تر می‌شود، حیطة حضور گسترده تر می‌شود. پس وقتی فاصله مجردی از نور الانوار کم شود، قدرت حضور آن و همچنین حیطة علم او افزایش می‌یابد. پس کسی که بیشتر می‌داند از لحاظ وجودشناسی به نور الانوار بیشتر نزدیک است و بنابراین از وجود و هستی والاتری برخوردار است. بنابراین می‌توان گفت که وجود مساوی حضور و حضور هم مساوی ظهور است، سهروردی قائل است به اینکه نفس ناطقه چیزی جز نور در معنای وجود شناختی آن نیست و از همین بحث برای تبیین نظریه خود با عنوان علم حضوری استفاده می‌کند. بنابراین نفس از نظر اونور مجردی است که از ذات خود غافل نیست و شأنش نزد خودش ظاهر است.

سهروردی همچنین برای تبیین نظریه علم حضوری خود قائل به نظریه جدیدی در باب مشاهده می‌باشد و قائل به درک بی‌واسطه و حضوری موجودات است که نفس یک نوع اشراق بر موجودات دارد و در مرتبه بالاتر نیز نفس انوار بالاتر را مشاهده می‌کند و آنها بر او اشراق می‌کنند و این مشاهده بی‌واسطه و در یک «آن» رخ می‌دهد و نیازمند هیچ واسطه‌ای نیست و طبق همین امر، سهروردی حصول علم از طریق تعریف را ناممکن می‌داند و لذا علم از طریق اشراق حضوری نفس به موجودات صورت می‌گیرد که دیگر نیازی به برشمردن ذاتیات و اجناس و فصول نیست.

در واقع چون سهروردی نور را به عنوان بدیهی ترین امر و جزء لاینفک فلسفه اشراقی خودش به شمار می‌آورد. این نور در عالم مجرد باعث ظاهر شدن اشیاء و امور می‌شود و در عالم انوار مجرد نیز انوار بدون واسطه یکدیگر را مشاهده می‌کنند و این اشراق و مشاهده سراسر عالم هستی را در بر می‌گیرد و هر نوری هر اندازه که درجه نورانیتش بیشتر باشد، از خود آگاهی بیشتری برخوردار می‌شود و در نتیجه سایر امور را نیز بیشتر درک می‌کند و به همین خاطر است که نور الانوار از همه موجودات دارای نورانیت بیشتری می‌باشد. لذا ذات خودش را بیشتر از همه موجودات درک می‌کند و به همین اندازه نیز موجودات دیگر را ادراک می‌کند نفس نیز از آنجا که نور مجردی است. انوار بالاتر از خود را مشاهده می‌کند و سعی می‌کند که ذات خود و شباهت این ذات را با نور الانوار درک کند و از این طریق اصل و مبدا اصلی خودش را که معان عالم انوار مجردات را به یاد آورد و از این طریق انانیت خودش را هرچه بیشتر درک کند و لذا اینجاست

که سهروردی از بحث‌های فلسفه بحثی و استدلالی فاصله می‌گیرد. او هرچند روش‌های استدلالی و بحث و جدلی را برای به دست آوردن معرفت لازم می‌داند ولی او این امر را کافی نمی‌داند و علاوه بر روش‌های متداول، کسب معرفت، روش‌های عملی و صوفیانه را توصیه می‌کند و وارد حیطه عرفان و تصوف می‌شود و دستورات عملی برای رسیدن نفس به معرفت صادر می‌کند. پس هرچند که سهروردی در اثبات حدوث نفس؛ تجرد نفس، علم حصولی و حتی اثبات علم حضوری از فلسفه بحثی و استدلالی استفاده می‌کند ولی در نهایت برای اینکه همه این امور به سرانجام درستی برسند و نفس معرفت حقیقی به دست آورد و هرچه بیشتر خودش را بشناسد به ترمیم‌ها و دستورات عملی می‌پردازد تا سالک از طریق به کار بردن آنها اصل خودش و نور بودن نفس خودش را هر چه بیشتر مورد توجه قرار دهد. به همین خاطر شاید بتوان گفت که درک معرفت‌شناسی اشراقی بدون در نظر گرفتن توصیه‌های عملی او ناتمام است. فلسفه سهروردی نیز از همین جهت به عرفان نزدیک می‌شود ولی کاری که سهروردی می‌کند با عرفا تفاوت دارد و آن این است که او زهد و ریاضت و کشف و شهود را به عنوان مکملی برای فلسفه بحثی و استدلالی به کار می‌برد.

۶- بحث و نتیجه‌گیری

معرفت‌شناسی مشائیان مبتنی بر شناخت مفاهیم کلی نظری از طریق مشخص کردن حد و رسم آنها است. بهترین تعریف، در منطق ارسطویی، تعریفی است که مرکب از جنس و فصل باشد. جنس، عبارتست از ذاتی عام و فصل، ذاتی خاص یک ماهیت است که حد تام نام دارد. به اعتقاد ایشان نخست باید ذاتیات اشیاء را شناخت.

سهروردی حصول علم براساس تعریف، را نادرست دانسته و معتقد است به یقین نمی‌توان به تمام ذاتیات شیء دست یافت؛ چرا که وقتی حقیقت چیزی بر کسی مجهول است فصل مقوم آن نیز برای وی ناشناخته خواهد بود. به این جهت است که او تعاریف مشائیان را کافی نمی‌داند.

سهروردی، اگر چه بدیهیات اولیه و اصول منطقی و روش‌های استدلالی و عقلی را برای بدست آوردن معرفت، ضروری می‌داند و برای فلسفه نظری ارزش قائل است ولی اینها را کافی ندانسته و علاوه بر روش‌های معمول حصول معرفت، روش‌های عملی و عرفانی، تهذیب نفس از طریق انوار اشراقی را نیز معرفی می‌کند. به بیان دیگر، نور در فلسفه اشراقی جزء جدانشدنی است و بدیهی تر از نور نیست. نور ظاهر بالذات و مظهر لغیره است و هیچ چیز ظاهرتر از نور در هستی نبوده و نیازی به تعریف نداشته و در عین حال دارای مراتب است و در این سلسله، نور الانوار از درجه نورانیت بیشتر، بلکه اتم و اکمل، برخوردار است. از نظر وی نفس، نور مجرد است و دارای خود آگاهی است و چیزی که ذات خود را درک می‌کند نور مجرد است و با تهذیب نفس، انوار بالاتر را مشاهده می‌کند و به نور الانوار نزدیک می‌شود و منجر به منور شدن آن می‌شود و به خود آگاهی و معرفت بیشتری دست می‌یابد.

پایه معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی بر نظریه «علم حضوری» است و نمونه علم حضوری، خود آگاهی نفس است. نفس علم حضوری به خود دارد و خود را بی‌واسطه درک می‌کند؛ برای خود حاضر و عین حضور است. از این رو نزد وی، علم حصولی مبتنی بر علم حضوری است.

References

- Ibn Sina (1405 AH). *The Logic of the Orientals (Mantiq al-Mashriqiyyin)*. Qom: Marashi Publications.
- Ibn Sina (1997) *The Book of Healing (Kitab al-Shifa)*. Hassanzadeh Amoli (Ed.), Qom: Bustan Publishing.
- Ibn Sina. (1975) *The Book of Scientific Knowledge (Danish Nama-I Alai)*. M. Moein and Mashkuh, M. (Eds.), Tehran: Dekhoda Publications.
- Ibn Sina (1988) *The Book of Definitions (Kitab al-Hudud)*. trans. M. M. Fouladvand, Tehran: Soroush. (in persian)
- Omid, M. (1997) Suhrawardi and epistemology. *Iranian Journal of Universe of Thought*, 75. (in persian)
- Omid, M. (2001) A comparative study of the epistemology of Suhrawardi and Allamah Tabatabaei. *Kayhan Andisheb Journal*, 178. (in persian)
- Suhrawardi, Sh. (2009) *Collection of Writings—Third Edition*. Seyed Hossein Nasr (Ed.), Center for Humanities and Cultural Studies Research, Tehran. (in persian)
- Taheri, S. (2001) A study of the views of the Shaykh al-Ishraq on formal logic. In Proceedings of the First International Conference on Shahab al-Din Suhrawardi, Zanjan, Iran. (in persian)
- Farabi, A. (1957) *Collection of Writings*. Mehdi Elahi Ghomshei (Ed.), Tehran University Press: Tehran. (in persian)
- Farabi, A. (1956) Introductory Sections on Logic. *The Islamic Quarterly*. (in persian)
- Farabi, A. (1986). *Book of the Demonstration (Kitab al-Burhan)*. In R. al-Ajam and M. Fakhry (Eds.), *al-Mantiq inda al-Farabi*, Bayrut: Dar al-Masriq.
- Farabi, A. (1992) *Commentaries (Al Ta'liqat)*. Jafar Al Yassin (Ed.), Hekmat Publications, Tehran.
- Farabi, A. (1957) *Harmony in the Doctrines of the Two Philosophers (Kitab al-Jam bayn Rayay al-Hakimayn)*. (in persian)
- Ashkouri, M. F. (2005) Suhrawardi and the issue of knowledge. *Iranian Journal of Philosophical Knowledge*, 9. (in persian)
- Yathrabi, Y. (2005) Knowledge by definition and its drawbacks. *Iranian Journal of Philosophy of Religion*, 2.
- Yathrabi, Y. (2006). *Suhrawardi's Illuminationism*. Qom: Bustan Publishing. (in persian)
- Yathrabi, Y. (2009) *An Analytical-Critical History of the Islamic Philosophy (1st Edition)*. Center for Research on Islamic Culture and Thought. (in persian)
- Vahedi, B. (2009) Defintion theory from the perspective of Al-Farabi. *Iranian Journal of Knowledge*, 56. (in persian)