

The Approach of Islamic Style in the Intellectual and Intuitive Knowledge of Suhrawardi and Mulla Sadra

ARTICLE INFO

Article Type
Research Article

Authors

Shahrzad Moradi¹
Azizollah Afsharkermani²
Ruhollah Daraei³
Mohammad Safehian⁴

How to cite this article

Shahrzad Moradi, Azizollah Afsharkermani, Ruhollah Daraei, Mohammad Safehian, The Approach of Islamic Style in the Intellectual and Intuitive Knowledge of Suhrawardi and Mulla Sadra, *Islamic Life Style*. 2022; 6(2):508 -519.

1. PhD student, Department of Islamic Philosophy and Theology, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Religions, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

4. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

* Correspondence:

Address:
Phone:
Email: k.afshar.a@gmail.com

Article History

Received: 2022/05/11
Accepted: 2022/07/24

ABSTRACT

Purpose: Undoubtedly, among various philosophical topics, issues related to perception and knowledge have been the place of controversy and battle of opinions more than any other topic. This matter has fully crystallized and reached its peak among Western philosophers, especially during the last few centuries; Analyzing the relationship between faith and Islamic knowledge is one of the most important issues of religious anthropology.

Materials and Methods: Contemporary epistemologists have an analytical approach to knowledge. The problem of analyzing or defining knowledge is one of the most difficult and disputed topics in contemporary epistemology. In some cases, the goal is the way a person acquires knowledge, which is a psychological matter. Sometimes, what is meant is what conditions must be prepared in order to achieve knowledge, so that we can achieve the goal, which is the responsibility of the philosopher and is possible through the philosophical analysis of knowledge.

Findings: Many epistemologists are not satisfied with explaining the meaning of the word and do not focus on its philosophical analysis. In epistemology, the psychological approach is out of the scope of discussion. In relation to the issue of the ways of obtaining knowledge and knowledge, rationalists generally believe that the mind has a set of instincts that provide the basis for previous knowledge, but empiricists deny that such instincts exist. Knowing the truth of science and perception and how to achieve perceptions in general, and intellectual perceptions in particular, has been assigned a special place in the thought of Muslim philosophers and sages for a long time. Sadr al-Mutalahin is one of the Muslim philosophers who has dealt with this issue extensively and differently from other philosophers.

Conclusion: In this article, the authors intend to use analytical-descriptive method to explain the fundamental principles of Sadra's Islamic thought about science, to explain three apparently different theories from Mulla Sadra regarding the quality of obtaining rational perceptions or rationality and intuition in the style of Suhrawardi's Islamic thought. The sum between these two theories and its reference to the various evolutions and developments of the soul should also be discussed.

Keywords: Islamic style, knowledge, intellect, intuition, Suhrawardi, Mulla Sadra

رویکرد سبک اسلامی در معرفت عقلی و شهودی سهروردی و ملاصدرا

شهرزاد مرادی^۱

دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

عزیزاله افشار کرمانی^۲

دانشیار، گروه فلسفه و ادیان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

روح الله دارابی^۳

استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

محمد صافحیان^۴

استادیار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

چکیده

هدف: بی‌تردید در میان مباحث مختلف فلسفی، مسائل مربوط به ادراک و معرفت بیش از هر موضوع دیگر محل مناقشات و معرکه‌ی آراء بوده است. این امر در میان فیلسوفان مغرب زمین، به ویژه در طی چند قرن اخیر، تبلور کامل یافته و به اوج خود رسیده است.

مواد و روش‌ها: این پژوهش به روش تحلیلی-توصیفی رویکرد سبک اسلامی در معرفت عقلی و شهودی سهروردی و ملاصدرا می‌پردازد. تحلیل رابطه ایمان و معرفت اسلامی از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی دینی است. معرفت‌شناسان معاصر رویکردی تحلیلی نسبت به معرفت دارند. مسئله تحلیل یا تعریف معرفت از مباحث بسیار دشوار و مورد اختلاف در معرفت‌شناسی معاصر است. در برخی اوقات هدف نحوه دست‌یابی انسان به معرفت است که امری روان‌شناسانه است. گاهی نیز آن چه که مد نظر است این است که جهت دست‌یابی به معرفت چه شرایطی باید مهیا شود تا ما به مقصود نائل شویم که این بر عهده فیلسوف است و از راه تحلیل فلسفی معرفت میسر است. بسیاری از معرفت‌شناسان صرفاً به ایضاح معنای واژه اکتفا و به تحلیل فلسفی آن‌ها اکتفا نمی‌نهند.

یافته‌ها: در معرفت‌شناسی رویکرد روان‌شناسانه از دایره بحث بیرون است. در رابطه با مسأله‌ی راه‌های حصول علم و معرفت عقل‌گرایان عموماً معتقدند که ذهن مجموعه‌ای از فطریات دارد که زمینه‌ی معرفت پیشین را فراهم می‌کند، اما تجربه‌گرایان انکار می‌کنند که چنین فطریاتی وجود داشته باشد. شناخت حقیقت علم و ادراک و چگونگی حصول ادراکات به طور اعم، و ادراکات عقلی به طور اخص از دیرباز در اندیشه فلاسفه و حکمای مسلمان جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده است. صدرالمتألهین از جمله فیلسوفان مسلمانی است که به طور مبسوط و متفاوت از دیگر فیلسوفان به این مسئله پرداخته است.

نتیجه‌گیری: نگارندگان در این مقاله برآنند تا، پس از بیان اصول بنیادین اندیشه اسلامی صدرایی در مورد علم، به تبیین سه نظریه ظاهراً متفاوت از ملاصدرا در خصوص کیفیت حصول ادراکات عقلانی و یا تعقل و شهود در سبک اندیشه اسلامی سهروردی بپردازند، سپس جمع‌بین این دو نظریه و ارجاع آن به تحولات و تطورات مختلف نفس نیز مورد بحث قرار گیرد.

کلمات کلیدی: سبک اسلامی، معرفت، عقل، شهود، سهروردی، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۰۲

*نویسنده مسئول k.afshar.a@gmail.com

مقدمه

علم معرفت‌شناسی همانند علم منطقی، یکی از پایه‌های نظری مکاتب فلسفی به شمار می‌رود به طوری که می‌توان گفت که شناخت‌شناسی در هر مکتب فلسفی تعیین‌کننده مرزهای آن مکتب است. دانشمندی که به لحاظ حوزه معرفت‌شناسی شکاک باشد در روش فلسفی خود نیز شیوه شکاکانه را برمی‌گزیند. همچنان که اگر فعالیت ذهنی و فکری خود را در نظریه شناخت، محدود به داده‌های حسی کند به لحاظ فلسفی، تجربه‌گرا خواهد بود. در مقابل، فیلسوفانی که در حل معضلات فلسفی یا فراتر از حواس می‌گذارند، در تحقیقات فلسفی خود به مدد احکام عقل درصدد بیان گزاره‌های فلسفی برمی‌آیند. به عبارت دیگر، تعیین نوع نگاه معرفت‌شناسانه تأثیر بسزایی در شیوه فلسفیدن دارد. مثلاً ایده البست‌ها، جهان را یکسره ذهنی می‌پندارند؛ زیرا ایشان برد معرفت بشر را عرصه ذهن و پندار دانسته و آن را نسبت به جهان خارج از ذهن انکار می‌کنند. علم معرفت‌شناسی نه تنها بر وجودشناسی، بلکه بر علوم نظری دیگر نیز تأثیر عمیق دارد به طوری که می‌توان آن را سنگ‌زیربنای علوم دیگر یا به تعبیری، مادر سایر علوم دانست. معرفت‌شناسی به عنوان یک علم مستقل، سابقه زیادی در میان علوم ندارد [۱].

آدمی در طول حیات خویش همواره در پی یافتن حقیقت بوده و در این راستا آنچه در وهله اول اندیشمندان را به فکر واداشته، این مسئله بوده است که «کدام یک از دو طریق عقل (برهان) و قلب (شهود) در مسیر شناخت حقیقت کاربردی‌تر است و او را سریع‌تر به هدف می‌رساند؟» بررسی تاریخ فکر و اندیشه بشری نشان می‌دهد که همواره عقل‌طریقی برای شناخت حق در فلسفه بوده و در مقابل، شهود روش اهل عرفان در مسیر حصول یقین و معرفت نسبت به حقایق شناخته شده است. اما برخی محققان مسلمان با دقت نظر و بررسی این دوروش در باب معرفت‌شناسی به این مهم دست یافتند که گرچه هر یک از این دو روش به تنهایی از مزایای خاصی برخوردارند ولی حصر نظر به یکی از آنها در مسیر حقیقت‌یابی، چندان راهگشا نبوده و توانایی حل بسیاری از معرفتی بشر را ندارد [۲].

با توجه به نقایص کاربرد انفرادی هر یک از عقل و شهود در مسیر حقیقت‌یابی، تلفیق این دو روش و کاربرد توأمان آن با دقت نظرهایی خاص مورد توجه برخی متفکران، از جمله

رسیدن به یقین نشان داده است. به نظر او نظریه های مطرح شده درباره علم، اگرچه ما را به جنبه ای از حقیقت رهنمون کرده و کاملاً نامعتبر نیستند، اما هیچ یک منتهی به یقین نشده و از امکان وقوع علم سخن نگفته اند. سهروردی نه تنها می‌کوشد ضابطه صوری متفاوت حاکم بر تعریف را نسبت به مشائیان ابداع کند، بلکه تلقی او از تعریف، جزء اساسی نظریه اشراقی وی از ساختار عقلانی علم است. این اختلاف اساسی مبین دیدگاه کاملاً متفاوت اصول منطقی و معرفت شناسانه در فلسفه است که بر اساس آن جزء دوم نظریه سهروردی شکل می‌گیرد، به طوری که در حکمت اشراق، برتری از آن شهود و بر مبنای نظریه مشاهده-اشراق است. و بر اساس «علم حضوری» تدوین می‌شود، [۳].

سهروردی در نظام فکری اش میان حکمت حقیقی و فلسفه تمایز قائل است. مراد او از فلسفه همانا نظام فکری مشائیان است که در عصر او اسم عام «فلسفه» را مختص خود کرده است. در واقع آنچه شیخ اشراق از فلسفه مراد می‌کند، فلسفه خاصی است که از اصول استدلالی و مبتنی بر منطق صوری حاصل آمده و در هر عصری ممکن است به نحوی و تحت تسلط دیدگاهی رواج یابد. در روزگار او مدلول این معنا، فلسفه مشاء و روایت سینوی آن بود که مرجعیت ارسطو را فرض می‌گرفت و حکمائی نظیر افلاطون را وقتی نمی‌نهاد. فلسفه به این معنا صرفاً امری صوری و فاقد محتوای حقیقی است و تنها مناسب «بحث» است. آنکه «علم حقیقت» را می‌جوید نه با بحث و منطق صوری که با حکمت راستین به آن خواهد رسید [۴].

اصل اساسی در معرفت شناسی سهروردی و از آن پس در فلسفه اسلامی «علم حضوری به خود» است بدیهیات و ادراکات حسی نیز وابسته به این معرفت هستند. بدون خود آگاهی هیچ علمی نمی‌توان داشت. خود آگاهی، معرفتی بی واسطه است و قائم به هیچ علم یا وابسته به اتخاذ هیچ روشی نیست. این علم ذاتی است نه اکتسابی. بدون علم حضوری، روشن است که این تکثر و تمایز حاصل فعالیت ذهن بوده و مفاهیم حاصله نیز اعتبار یابند. ذهن در تلاش برای بیان آن شهود و یا تجربه باطنی ناگزیر به اعتبار کثرت و مفاهیم است، حال آنکه تجربه شهودی فی نفسه غیر تکثر، بسیط و غیر مفهومی است. به دلیل همین ویژگیها، به نظر استیسی شهود و تجربه عرفانی ذاتاً نسبتی با منطق ندارد زیرا منطق را در هر عالمی که کثرت در آن موجود است میتوان به کار برد، حال آنکه در ساحت شهود عرفانی وجود ندارد [۵].

از مسائل مهمی که در مبنای گرایشی سهروردی نقش مهمی دارد، مبحث علم حضوری است. در معرفت شناسی سهروردی علم دو قسم است: حصولی و حضوری - در علم حصولی، بین عالم و معلوم فاصله و واسطه است. عالم به خود معلوم دست رسی ندارد، بلکه آگاهی او به چیزی از طریق صورتی از آن چیز در ذهن است. اما در علم حضوری بین عالم و معلوم فاصله و واسطه ای نیست و معلوم، یا عین عالم است و یا در حیطه ی وجودی و نوری او. محور اصلی و کانون معرفت شناسی فلسفی سهروردی را علم حضوری انسان تشکیل می‌دهد و اساس معرفت شناسی او بر نظریه «علم حضوری» مبتنی است. این نکته‌ای است که سهروردی آن را مدیون خلسه فلسفی خود می‌داند؛ خلسه‌ای که در طی آن معلم اول، ارسطو،

شیخ شهاب الدین سهروردی و سپس صدر المتألهین شیرازی قرار گرفت و این دو متفکر در مسیر حقیقت یابی، فلسفه ای شهودی را ابزار کار خود قرار دادند. آنها با کشاندن شهود به عرصه فلسفه تعقلی و بحثی توانستند به حل بسیاری از معضلات لاینحل فکری و معرفتی دست یابند، سوالاتی که در راستای این پژوهش مطرح است عبارتند از:

۱. سبک اسلامی در معرفت عقلی و شهودی سهروردی و ملاصدرا دارای چه رویکردی است؟
۲. کاربرد عقل و شهود در روشن ساختن مسیر حقیقت در اندیشه سهروردی و صدر المتألهین چیست؟
۳. چگونه فلسفه شهودی به عرصه فلسفه تعقل کشانده شده است؟
۴. این اندیشه شهودی چگونه کلید گشای مسائل پیچیده فکری و معرفتی شده است؟

پیشینه پژوهش

پیرامون اندیشه سهروردی و ملاصدرا پژوهش هایی صورت گرفته است که عبارتند از:

۱. تبیین رویکرد شهودی ملاصدرا در ادراک عقلی، ۱۳۹۱، محمد کاظم رضا زاده جودی، نشریه: پژوهش های معرفت شناختی.
- در این مقاله، مفهوم ادراکات عقلی، ماهیت و ویژگی های آن، حصولی یا حضوری بودن این ادراکات و... بر اساس نظریات ملاصدرا تبیین و بررسی شده است.
۲. سهروردی و مسئله معرفت، ۱۳۸۸، محمد فنائی اشکوری. نشریه: گنجینه معارف.

- این مقاله نگاهی است اجمالی بر معرفت شناسی و چیستی حکمت اشراقی سهروردی و منشأ آن.

۳. بررسی مبانی و قواعد معرفت شناختی تاویلی ملاصدرا. ۱۴۰۰. سید محمد حسین میر دامادی. محمد بیدهندی. نشریه: الهیات تطبیقی.

- این مقاله ضمن آنکه بخشی از قواعد منطقی و فلسفی - از بعد معرفت شناختی - حاکم بر تأویل های متن را نشان می‌دهد، تحلیلی از منابع معرفت تاویلی (عقل و قلب) را نیز ارائه می‌کند که به سهم خود می‌تواند به فهم عمیق تر و کاربردی تر حکمت متعالیه کمک شایانی کند.

بررسی نظام معرفت شناسی سهرودی

بررسی نظام معرفت شناسی شهاب الدین سهروردی به عنوان موسس دومین حوزه اندیشه فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی، اهمیت ویژه ای دارد. معرفت شناسی او با بررسی تعارض های منطقی در نظام فلسفی مشاء صورت می‌گیرد. نظریه سهروردی در باب علم شامل دو جزء است: نخست، جزء سنت زدایی است که سهروردی در آن، به نظریه های مختلف علم، مخصوصاً علم به واسطه تعریف، ادراک حسی، مفاهیم اولی یا مقدم بر تجربه انتقاد می‌کند. او ابتدا ساختار «تعریف» ارسطویی را نقد کرده که این نقد، نخستین تلاش مهم برای نشان دادن تعارض ساختار ارسطویی و گام نخست در تدوین حکمت اشراق است. سهروردی محدودیت ها و نارسایی تعریف را در

در قالبی شگفت‌انگیز ظاهر شده و او را به «علم به نفس خودش» فرا می‌خواند [۶]

۲- معرفت صدرایی

از نظر صدرا همان گونه که حقیقت وجود (موجود بما هو موجود بدون این که قید طبیعی یا تعلیمی را در بر داشته باشد) بدیهی است و تعریف ناپذیر، علم نیز حقیقتی است که ماهیتش عین انیتش است و به اندازه‌ای که وجود دارای وضوح است، علم نیز دارای وضوح و روشنایی است و هر چیزی در پرتو نور علم قابل شناسایی است. بنابراین تعریف حدی و رسمی از آن ممکن نیست [۷] علم نور است و چیزی آشکارتر و نمایان تر از آن نیست. نورانیت و آن چه که چنین مشخصه بارزی داشته باشد، چگونه تواند با چیزهای دیگری که در پرتو این نور روشن و واضح می‌گردند تعریف گردد؟ در نهایت صدرا در تحقیق معنای علم چنین می‌گوید «علم امر سلبی نیست، مانند تجرد از ماده، بلکه اضافی هم نیست، بلکه وجودی است و نه هر وجودی، فقط وجودی بالفعل نه بالقوه، نه هر وجود بالفعلی بلکه وجود خالص غیر آلوده به عدم، و به همان اندازه خالص بودنش از آمیختگی به عدم، علم بودنش شدت دارد». از آن جایی که از منظر صدرا علم سنخی از وجود است، مانند وجود، مشکک و دارای سلسله مراتب است [۸]

شاید بتوان گفت اصلی‌ترین مشکل فلسفه صدرایی و حتی فلاسفه‌ی ماقبل ایشان در زمینه‌ی مسائل علم و معرفت و همینطور تلاش مضاعف آنها در تبیین کیفیت پیدایی معرفت ناشی از تحقق عینی ماهیت (ولو به تبع وجود) و چگونگی هضم آن در مقوله علم می‌باشد.

صدرا المتألهین برخلاف فلاسفه‌ی ماقبل خود توانست بر اساس ابتکارات فلسفی خود در زمینه‌ی وجود و مباحث مربوط به آن به ارائه تبیینی وجودی از بحث حرکت و علم پرداخته، و با مسأله دانستن علم و وجود، علم را از تفسیر ماهوی (کیف نفسانی) خارج و حیثیتی وجود به آن دهد. ایشان نه تنها حصول علم از طریق تجرید صور را نپذیرفتند، بلکه معتقد بودند که این انسان است که سرآغاز حرکت و تکامل قرار گرفته و با تجرید خود و پیمودن منازل حس و خیال به حقیقت عقلی نائل می‌گردد.

در نگرش صدرایی گره خوردن علم و وجود به یکدیگر، باعث می‌شود رشد علمی مستلزم رشد وجودی انسان باشد، لذا بر اساس این مساوت، مراتب علم به تناسب عوالم سه‌گانه‌ی وجود (یعنی ماده، مثال و عقل) تنظیم و چینش یافته، و تحقق سطوح معرفتی منوط به سعه‌ی وجودی انسان می‌باشد. در این نگاه دستیابی به معرفت معقولات به عنوان عالی‌ترین سطح شناختی، نیازمند رشد وجودی انسان تا بالاترین درجات وجود و ایصال به عالم تجرد تام است. به واقع ثمره‌ی چنین نگرش منحصراً معرفت معقولات به طبقه‌ی خاصی از مردم است، به عبارتی آنچه عوام به عنوان معرفت عقلی و مفاهیم کلی می‌پندارند چیزی جز کلیت صور خیالی نیست.

صدرا مطلق علم - حصولی، حضوری، مفاهیم، تصدیق، ادراک کلی، جزئی... - را بی‌نیاز از تعریف می‌داند؛ اما مفهوم معرفت را قابل تعریف می‌داند. در واقع مفهوم معرفت دارای کاربردهای فراوانی است که صدرا به فراخور بحث از آن‌ها تعریف به عمل می‌آورد. به عبارت دیگر وی حقیقت علم را بی‌نیاز از تعریف می‌داند؛ اما

تک تک علوم حصولی، حضوری، تصدیق، تصور و... را قابل تعریف می‌داند. از همین رو است که وی گاهی علم را به «صورت مطابق با واقع» [۹] و جهل را به «صورت علمی که با حقیقت خارجی مطابقت نداشته باشد» (همان، اسفار، ج ۳، ص ۲۹۰). تعریف می‌کند و گاهی به «وجود مجرد از ماده و وضعیه» در جایی علم و ادراک را به معنی واحدی می‌گیرد و بر انواع اقسام ادراکات نام علم می‌نهد [۱۰] وی در تعریف ادراک حسی می‌گوید «ادراک شیء موجود در ماده حاضر نزد مدرک بر هیأت و شکل مخصوص بدان و محسوس به آن» و نیز در تعریف ادراک تخیلی چنین می‌گوید: «ادراک شیء موجود بدون حضور ماده نزد آلت ادراک» و بدین ترتیب علم «وجود بالفعل برای شیء، بلکه وجودی برای شیء مجرد از ماده» یا «هر وجود صوری مجرد از ماده» است. [۱۱]

در تعاریف صدرا از علم نکاتی دقیق نهفته است. وی کاربرد مطابقت را در رابطه با علوم حصولی به کار برده است. زیرا صورت واسطه بین واقعیت و عالم است که به واسطه حکایت‌گری‌اش واقع مورد شناسایی قرار می‌گیرد. این همان علم است و اگر حکایت‌گری‌اش را به نحو احسن انجام ندهد، جهل است. صدرا وقتی در تعریفش می‌گوید «وجود صوری مجرد از ماده» در واقع برای صورت‌های ذهنی وجود قائل می‌شود. البته این وجود جدای از وجود خارجی است و آن را «وجود ذهنی» می‌نامد. این وجود باید مجرد باشد؛ چرا که وجود مادی هرگز با مدرکی (عالم) که تجرد خصوصیت بارزش است هم‌خوانی ندارد. از این رو هم مدرک مجرد است و هم مدرک و چون صورتی برای واسطه بودن در کار نیست، مدرک نزد مدرک حضور دارد. در واقع مقصود صدرا این است که ما به صورت‌های ذهنی آگاهی بی‌واسطه و علم حضوری داریم و چنین نیست که برای آگاهی از آن، صورتی از آن‌ها واسطه شود، چرا که به تسلسل و دور می‌انجامد که هر دو به حکم عقل باطل‌اند. از این رو است که صدرا علم را به دو قسم حصولی و حضوری تقسیم می‌کند [۱۲]

در علم حضوری وجود علم با معلوم یگانه است، از این رو چون علم حصولی واسطه‌ای هم چون مفاهیم و صور ذهنی دخالت ندارند، بلکه ذات معلوم نزد عالم حاضر است. این ویژگی باعث شده است تا در علم حضوری خطایی رخ ندهد زیرا خطا در مورد ادراکی متصور است که میان عالم و معلوم واسطه باشد و آن جا که واسطه نباشد، بلکه نفس معلوم نزد عالم حاضر باشد خطا ناممکن است. به همین دلیل، علم حضوری چون علم حصولی متصف به صدق و کذب یا مطابقت و عدم مطابقت نمی‌گردد. زیرا اتصاف به صدق و کذب تنها زمانی معنا می‌یابد که واسطه‌ای میان عالم و معلوم وجود داشته باشد. در آثار صدرا علم نفس به خود، علم نفس به قوای خود، علم نفس به صور ذهنی خود و علم علت به معلول خود از مصادق علم حضوری به شمار می‌آید.

بدین ترتیب علم به شیئی یا صورت ذهنی آن شیء است یا امر عینی و وجود علم است. تمام شناخت‌هایی که ما از حالات درونی خودمان داریم جزء علوم حضوری به حساب می‌آیند. این که می‌دانیم خوشحالیم یا غمگین کاملاً بدون حضور صورتی از آن‌ها بر ما معلوم و مشخص است. بنابراین متعلق علم حضوری وجود اشیاء است، نه ماهیت آن‌ها [۱۳].

۳- عقل و ادراکات عقلی در منظر ملا صدرا

عقل قوه‌ای است که به وسیله آن انسان از حیوان متمایز می‌گردد. عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل عملی قوه‌ای است که فرد به واسطه آن خوب و بد و باید و نبایدهای عملی را تشخیص می‌دهد، از این رو با اعمال در ارتباط است. این نوع عقل در مباحث اخلاق مطرح است. عقل عملی دارای مراتب چهارگانه‌ای است که مرتبه اول آن تهذیب ظاهر توسط اعمال و پرهیز از منکرات است. مرتبه دوم تهذیب باطن از ملکات و اخلاق پست و خوهای زشت است. مرتبه سوم مشاهده همه معلومات یا بخش اعظم آن می‌باشد و در نهایت مرتبه آخر که فانی شدن نفس از خود و وجود همه اشیاء را از حق تعالی دیدن و بازگشت همه آن‌ها را به سوی او خواندن است [۱۴].

صدرا تصریح می‌کند بعد از این مراتب، منازل و مراحل زیادی وجود دارد که کمتر از آن چه که سالک قبلا طی کرده است نیست. در این مراتب هر آن چه که انسان می‌فهمد به مشاهده و حضور است و لا غیر [۱۵].

سلسله مراتب عقل نظری نیز در کتاب نفس بدین صورت است:

۱) عقل هیولانی: قوه‌ای از قوای نفس است، بلکه همان نفس انسانی در ابتدای فطرت انسانی است. نهایت عالم جسمانیات در کمال حسی و آغازگر عالم روحانیت در کمال عقلی است. عقل در این مرتبه فقط قوه و استعداد صور عقلانی را دارد لکن هنوز چیزی را بالفعل تعقل نکرده است. این عقل خالی از علم مناسب با مرتبه انسانیت است.

۲) عقل بالملکه: از نظر صدرا عقل در این مرتبه توانایی درک کلیه معقولات را دارد الا معقولاتی که به خاطر شدت و قوتشان قابل درک نیستند. معقولاتی که از شدت ضعف مورد ادراک قرار نمی‌گیرند، مانند زمان و حرکت. در این مرتبه نفس بواسطه علوم و ادراکات اولی (معقولات بدیهی) آمادگی پیدا کرده است تا صور موجودات را از مواد خارجیش جدا ساخته و با آن‌ها اتحاد پیدا کند.

۳) عقل بالفعل: در این مرتبه تمام معقولات بالفعل موجود هستند. عواملی که باعث رسیدن به این مرتبه شده است عبارت از انجام مقدمات که بعنوان امر ارادی انجام می‌گیرد و تابش نور شعاع عقلی که غیر ارادی است. در نتیجه توسط آن‌ها می‌توان نظریات را کسب کرد. در این رتبه صور بالفعل برای نفس حاضر است ولی مشاهده آن‌ها بالفعل نیست بلکه هر وقت اراده کند می‌تواند هر آن چه دارد حاضر و مشاهده کند.

۴) عقل مستفاد: این مرتبه از عقل همان عقل بالفعل است منتها با این تفاوت که همانطور که صور بالفعل حاضرند مشاهده آن‌ها نیز بالفعل است. چرا که در این رتبه ملکه اتصال به عقل فعال حاصل شده است و چون به آن می‌نگردد معقولات را مشاهده می‌کند. عقل مستفاد تا زمانی که تدبیر و تعلقش نسبت به این عالم باقی است تنها نوعی از ملکه اتصال را داراست ولی چون تعلقش از این عالم قطع شود می‌تواند به شهود حق تعالی برسد. غایت خلقت انسان رسیدن به

درجه مستفاد؛ یعنی مشاهده معقولات و اتصال به عقل فعال و اضافه صور معقولات از عقل فعال به عقل مستفاد می‌باشد [۱۶].

صدرا هم برای عقل نظری قائل به مراتب است و هم برای عقل عملی. وی کمال عقل نظری را در ادراک معقولات و احاطه بر کلیات دانسته و کمال عقل عملی را تنزه از نقایص و بدی‌ها و امور شهوانی.

عقل نظری از دید صدرا سرور عقل عملی است و عقل عملی خادم آن است. گذشت که کمال عقل عملی فنا و بیخودی است، حال آن که کمال عقل نظری اتصال به عقل فعال و دریافت صور عقلیه و نیل به مقام شهود و حضور است. در واقع به نظر صدرا علم اصل است و غایت عقل عملی رسیدن به غایت عقل نظری است. در واقع عمل مقدمه علم است و نیاز عقل نظری به عملی در ابتدای آن است و در ادامه از وجود آن بی‌نیاز است در واقع نفس زمانی که به حد کمال رسید هر دو قوه به یک قوه واحد تبدیل می‌شوند؛ عمل، علم است و علم عمل است [۱۷].

آن چه که در مراتب عقل در خور توجه است، تفاوت عقل استدلال-گر^۱ با عقل کلی و شهودگر^۲ است. عقل استدلال‌گر از نظر صدرا همان عقلی است که در مراتب حس و خیال باقی مانده و از آن تجاوز نکرده است. آن چه که برای صدرا بسیار حائز اهمیت است عقل کلی است. عقل کلی است که به فعلیت رسیده است و شأن اتصال به عقل فعال و رسیدن به عالم ارواح عالیه و عقول مجرده و صور مفارقه را پیدا کرده است.

۴- ماهیت معرفت شهودی در اندیشه شیخ اشراق

سهروردی با طرح شهود در عرصه فلسفه توانست نظامی بدیع را به نام حکمت اشراق تأسیس نموده و در پی چنین اقدامی فلسفه رو به انحطاط را در قالبی جدید احیا نماید. این جستار در صدد است تا با بررسی تعریف شهود، اقسام، جایگاه و کارکردهای آن در فلسفه سهروردی اقدام ابتکاری سهروردی را بیش از پیش تبیین کند. پرسش اساسی این جستار نیز به کارکردهای شهود در فلسفه سهروردی و رابطه میان شهود و تعقل مرتبط است: آیا ورود شهود به عنوان ابزار شناخت عرفانی در عرصه‌ای تعقلی امکان‌پذیر خواهد بود؟ در صورت امکان، کارکرد شهود در فلسفه چیست؟ دستاورد این جستار عبارتند از: کاربرد شهود در یک نظام فلسفی بدون آسیب‌رسانی به ساحت تعقلی فلسفه امکان‌پذیر است و شهود به نحوی توانمند در حل معضلات فکری و فلسفی راهگشا است. از جمله کارکردهای شهود در نظام فلسفی حکمت اشراق عبارتند از:

۱- انتخاب مسأله در پی اهمیت یافتن آن در پرتو شهود؛ ۲- مقدمه‌ای برای دستیابی به حد وسط برهان؛ ۳- تحلیل بهتر مسأله. اندیشه‌ی فلسفی مسلمانان به ندرت از تمایلات اشراقی و عرفانی برکنار بوده است. پیشوایان سه مکتب مهم مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه کم و بیش دارای آثار و افکار عرفانی هستند از این رو جستجو و بازخوانی آراء آنها برای پرسشهای عرفانی، اهمیت ویژه‌ای دارد. بسیاری از کسانی که در مسیر سیر و سلوک و منازل انسانیت می‌افتند و می‌خواهند از طریقت شریعت و عبودیت، متاله شده و به الوهیت برسند و ربانی گردند و مظهریت ربوبیت الهی

¹. Reason.

². Intellect.

شوند، در کشف و شهود خویش گاه دچار مشکل می شوند و در حقانیت آن شک و تردید می کنند.

۵- شهود و عقل

«جنگ با نفس» و پیکار با تضاد درون را در تصوف جهاد اکبر می نامند. برطبق این تعریف وظیفه هر صوفی را، شرکت در این «برترین پیکار» دانسته اند. صوفیان مکتب اشراق عموماً سالها با ریاضتهای جانفرسا کوشیده اند تا مگر به مخالفت با نفس پردازند و آن را مهار و رام خود گردانند. رام کردن نفس از اهم امور مورد توجه صوفیه بوده است در این باره در تذکره الاولیا چنین آمده است:

عبداله طوسی درباره منصور حلاج چنین گفته است: که «منصور حلاج از کشمیر می آمد قبائی سیاه پوشیده و دو سگ در دست. شیخ اصحاب را گفت جوانی بدین صفت می آید و به استقبال می باید رفت که کار او عظیم است. اصحاب برفتند و او را دیدند می آمد و دو سگ سیاه بر دست و همچنان روی به شیخ نهاد. چون او را بدید جای خویش بدو داد تا درآمد و سگان را با خود در سفره بنشانند. چون اصحاب دیدند که شیخ استقبال او فرمود و جای خویش به وی داد، هیچ نتوانستند گفتن. شیخ نظاره او می کرد تا او نان می خورد و به سگان می داد و اصحاب انکار می کردند. پس چون نان بخورد و برفت شیخ به وداع او برخاست. چون بازگردیدند، اصحاب گفتند: شیخ! این چه حالت بود که سگ را بر جای خویش نشاندی و ما را به استقبال چنین کسی فرستادی که جمله سفره از غاز ببرد. شیخ گفت: این سگ نفس او بود. از پی او می دوید، از بیرون مانده و سگ ما، در درون مانده است و ما از پی او می دویم. پس فرق بود از کسی که متابع سگ بود تا کسی که سگ متابع او بود» [۱۸]

در این حکایت که عبدالله ترویزی، منصور حلاج را به عنوان رام کننده بزرگ نفس ستوده. منصور ناگزیر همواره سگ نفس را با خود همراه دارد و جیره ای به عنوان رشوه به او می دهند تا نیازهایش را برطرف سازد. به عبارت دیگر، باید نیازهای اساسی نفس را برآورد نه آن که وی را محروم کرد [۱۹]

از این رو بیهودگی جنگ با نفس در ادبیات عرفانی نیز جایی بزرگ باز کرده است. هجویری در این باره چنین گفته است، «من نفس را بدیدم به صورتی مانند صورت من یکی موی وی گرفته بود و وی را به من داد و من وی را بر درختی بستم و قصد هلاک وی کردم. مرا گفت، «یا با علی، مرنج که من لشکر ویم - عزوجل - تو مرا کم توانی کرد.» [۲۰]

در داستانی دیگر «نفس ضد هر چیز» معرفی شده است. نفس در اینجا کیفیتی واژگونه دارد. هر چه موجب رنج دیگران باشد، سبب راحت اوست. هر چه از دیگران می کاهد، بر قدرت او می افزاید هجویری درباره این ویژگی منحصر به فرد نفس این چنین گفته است،

«واز محمد علیان نسوی روایت آرنده - و وی از کبار اصحاب جنید بود - رحمه الله اجمعین - که من اندر ابتدای حال که بر آفت های نفس بینا گشته بودم و کمین گاههای وی بدانسته بودم از وی حقدی پیوسته اندر دل من بود روزی چیزی چون روباه بچه ای از گلولی من برآمد و حق تعالی - مرا شناسا گردانید. دانستم که آن نفس است. وی را به زیر پای اندر آوردم هر لگدی که بر وی می زدم، وی بزرگ تر می شد گفتم، «ای هذا! همه چیزها به زخم ورنج هلاک

شوند، تو چرا می زیادت شوی؟» گفت، «از آنچه آفرینش من بازگونه است، آنچه رنج چیزها بود، راحت من بود. و آنچه راحت چیزها بود رنج من بود.» [۲۱]

طبق نظریه بازگونگی نفس، هر چه ریاضت بکشیم، هر چه تن را در رنج گذاریم، موجب پرورش و آسایش نفس خواهد گشت [۲۲] در مرحله بعد از مهار کردن نفس که به آن تصوف اشراق می گویند، با طریقی در تصوف مواجه می شویم که به «همزیستی مسالمت آمیز با نفس» تن در می دهد. در این طریق به جای نفس کشی، به تربیت درون و باطن پرداخته می شود. و به تطهیر دل و پالایش آن از علائق مادی می پردازند. بدین وسیله دل جایگاه - حق تعالی - می شود و در مراتب بالاتر به وسیله ی همین دل که از آلودگی ها و گناهان پاک شده است به مکاشفات می نائل می شوند طریق وصول به عقل و شهود مبحث اصلی این فصل را تشکیل می دهد.

سه مکتب اصلی تصوف مکتب اشراق، مکتب عقل و شهود، مکتب وحدت وجود است. طریق وصول به مکاشفه در هر کدام از این مکتب ها متفاوت است. برای آشنایی بیشتر، درباره اصول تعالیم این مکتب ها در باب رسیدن به عقل و شهود نمونه هایی از هر کدام نقل می شود [۲۳]

۶- شهود در مکتب اشراق

در میان مکاتب موجود فلسفی، مکتب اشراق با بهره گرفتن از «روش اشراقی» از سایر نظام های فلسفی متمایز می شود. پژوهش حاضر با هدف تبیین نظام اشراقی از طریق بررسی اجمالی مبانی و عناصر فلسفی تأثیرگذار در این مکتب، به نگارش درآمده است. مقاله پیش رو ضمن بهره گیری از آثار و آراء شیخ اشراق، از میراث مکتوب بزرگان حکمت و دیگر اندیشمندان این عرصه نیز مدد گرفته است. اما آنچه به عنوان ثمره نهایی این بحث می تواند مورد توجه قرار گیرد آن است که شیخ اشراق هر چند روش استدلالی را در کنار روش اشراقی به منظور وصول به حقیقت، شرط ضروری و لازم معرفی می کند، اما اکتفا به روش برهانی محض را در دست یابی به مقصود حقیقی (کشف واقع) ناکافی دانسته و روش کارآمدتر را طریقی می داند که ضمن بهره گیری از آراء مشائین، پایه ها و مبانی خود را بر اساس آموزه های شریعت حقه و نیز منابعی همچون آراء حکمای باستان مبتنی ساخته باشد، به گونه ای که مؤید وفاق و هماهنگی عقل و اشراق گردد [۲۴]

در دوران حیات سهروردی و قبل از آن جریانهای عمده فکری در جهان اسلام وجود داشت که به اجمال آنها را بررسی میکنیم تا جایگاه کشف و شهود و زمینه بروز آن در حکمت اشراق مشخص گردد:

۱- حکمت مشایی: در این مشرب فکری برای رسیدن به حقیقت باید از عقل و استدلال استفاده کرد و تکیه اصلی بر برهان عقلی است که ارسطو به عنوان بنیان گذار این مکتب فکری میباشد که در جهان اسلام توسط فیلسوفان بزرگی چون فارابی و ابن سینا و ابن رشد دنبال گردید و بسط و گسترش یافت.

۲- کلام: در این روش فکری همانند حکمت مشاء از روش استدلال استفاده میشود ولی با این تفاوت که متکلمین اصول و مبادی عقلی که بکار میبرند با اصول و مبادی فلاسفه تفاوت زیادی دارد متکلمین غالباً استدلال خود را براساس حسن و قبح عقلی بنا میکنند

از متکلمین بزرگ جهان اسلام میتوان شیخ طوسی و شیخ مفید و خواجه نصیرالدین طوسی را نام برد

۳- عرفان: مفهوم این کلمه به معنی امر مرموز، پنهانی و مخفی است و اصطلاحاً به جنبه دینی خاصی اطلاق میگردد که در آن امکان ارتباط مستقیم و شخصی و فردی انسان با خداوند جهان و اتصال با او وجود دارد به عبارت دیگر عرفان طریقه‌های است که از جهت نظری عبارت است از اعتقاد به امکان ادراک حقیقت از راه علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول و در جهت عمل عبارت است از عبادت و مجاهدت و تمسک به زهد و ریاضت و گرایش به عالم درون [۲۵]

۷- طریقه وصول به مکاشفه در مکتب عقل و شهود طریق تصوف پس از پشت سر گذاشتن مکتب اشراق، راه آسانتری را برای وصول به حقیقت برمی‌گزیند این راه که با تحمل ریاضتهای سخت و مشقت بار میانه‌ای ندارد، بجای کشتن نفس، مهار آن را توصیه می‌کند ولی نه به وسیله اعمال شاقه و طاقت فرسا، بلکه با تطهیر دل از علائق و وابستگی‌های مادی، تربیت حواس ظاهری که منجر به فنا می‌شود و در این حالت عارف می‌تواند با چشم یقین که در ظرف دل جای گرفته است به دیدار خداوند نائل شود.

یکی از متقدمان مکتب عقل و شهود سهروردی است در این مبحث فزازهایی از زندگی و طریقت خاص او در عرفان نقل می‌شود و سپس راههایی که با یزید از طریق آنها به عقل حجابها نائل شده است بررسی می‌شود

اصطلاح کشف و شهود را که با تعابیر ادراک عرفانی یا شهود عرفانی و مکاشفه و مشاهده و معرفت قلبی مطرح میشود عبدالرزاق کاشانی چنین تعریف میکند «شهود عبارت است از مشاهده حق به حق [یعنی با وجودحقانی] و شهود مجمل در مفصل عبارت است از مشاهده احدیت در کثرت و شهود مفصل در مجمل عبارت است از مشاهده کثرت در ذات احدیت.» [۲۶] داوود ابن محمود قیصری در تعریف کشف و شهود میگوید: کشف در لغت رفع حجاب [و برداشتن پرده از چیزی که نهان و پوشیده است] میباشد چنانکه گفته می‌شود: «کشف المرأة وجهها» یعنی زن پرده از رخسار خود برگرفت [و صورت خود را نمودار ساخت] و در اصطلاح عبارت است از اطلاع برمعانی غیبی و امور حقیقی که در ورای حجاب است، از روی وجود [حق یقین] و یا از روی شهود [عین یقین] [۲۷]

ملا حسین کاشفی در باره کشف و شهود اعتقاد دارد: مشاهده و شهود احاطه به حق باشد به ذات به هر شیئی و چون سالک بدین مقام رسیده پیوسته انوار غیبی و آثار غیبی مشاهده نماید و این به نظری دست دهد که محض جان و دل باشد نه عین آب و گل [۲۸]

سهروردی برخی از مکاشفات خود را در حالت عبادت نیز درک کرده است، «نقل است که شبی بر سر انگشتان پای بود از نماز خفتن تا سحرگاهی و خادم آن حال مشاهده می‌کرد و خون از چشم شیخ بر خاک می‌ریخت. خادم در تعجب ماند. بامداد از شیخ پرسید که آن چه حال بود ما را از آن نصیبی کن.»

شیخ گفت، اول قدم که رفتم به عرش رفتم. عرش را دیدم چون گرگ لب آلوده و تهی شکم گفتم، ای عرش به تو نشانی می‌دهند که «الرحمن علی العرش استوی» بیا تا چه داری؟ گفت، چه جای این حدیث است که ما را نیز به دل تو نشانی می‌دهند که «انا عند المنکسره قلوبهم» اگر آسمانی‌اند از زمینیان می‌جویند و اگر زمینیانند از آسمانیان. اگر جوان است از پیر می‌طلبد و اگر پیر است از جوان می‌طلبد و اگر خراباتی است از زاهد می‌طلبد؛ اگر زاهد است از خراباتی می‌طلبد و گفت چون به مقام قرب رسیدم گفتمند، بخواه. گفتم، مراخواست نیست، هم تو از بهر ما بخواه. گفتمند، بخواه. گفتم، تورا خواهم و بس. گفتمند، تا وجود سهروردی ذره‌ای می‌ماند این خواست محال است. «دع نفسک و تعال» گفتم، بی‌زلت باز نتوانم گشت. گستاخی خواهم کرد. گفتمند، بگوی گفتم، بر همه خلاق رحمت کن. گفتمند، باز نگر باز نگریم. هیچ آفریده ندیدم الا اورا شفیی بود و حق را بر ایشان بسی نیکخواه تر از خود دیدم. پس خاموش شدم بعد از آن گفتم، بر ابلیس رحمت کن. گفتمند، گستاخی کردی بر او که از آتش است. آتشی را آتش باید تو جهد کن که خود را بدان نیاری که سزای آتش شوی که طاقت نیاری. [۲۹]

۸- شهود با ابزار دل

طریق تصوف بعد از قرن دوم و سوم هجری، راه دل و تصفیه باطن را برای وصول به حقیقت نشان داد. عبادت‌های بسیار و اعمالی مانند چله نشینی، روزه گرفتن‌های مداوم که برای تزکیه نفس انجام می‌دادند، چه بسا که از تحمل و طاقت بسیاری خارج بود. دل برای اینکه پذیرای تجلی حق شود، باید به طهارت و پاکی کامل برسد. چیزی که در عرفان از آن به عنوان حضور قلب یاد می‌کنند. هجویری در این باره چنین گفته است،

«پس مراد از حضور، حضور دل بود به دلالت یقین تا حکم غیبی ورا چون حکم عینی گردد. و مراد از غیبت، غیبت دل بود، از دون حق تا حدی که از خود غایب شود تا به غیبت خود از خود به خود نظاره نکند و علامت این، اعراض بود از حکم رسوم؛ چنانکه از حرام نبی معصوم باشد. پس غیبت از خود حضور به حق آمد و حضور به حق غیبت از خود؛ چنانکه هر که از خود غایب به، به حق حاضر و هر که به حق حاضر از خود غایب بود. پس مالک دل خداوند است، عزوجل. چون جذبتی از جذبات حق - جل جلاله - مردل طالب را مقهور گردانید، غیبت به نزدیک وی چون حضور گردانید و شرکت و اضافت به خود منقطع شد.» [۳۰]

هجویری حضور قلب و یا غیبت از خود را برای آمادگی دل در پیشگاه حق لازم می‌داند و مشغول شدن به امور دنیوی باعث می‌شود که دل حضور خود را از دست بدهد. هنگامی که دل سالک در پیشگاه حق حاضر باشد، سالک آنچنان از خود بیخود می‌شود که حضور و غیبت برای او مفهومی ندارد.

امام محمد غزالی علم انبیاء و پیامبران همه از راه دل حاصل می‌شود: «عجائب عالم دل را نهایت نیست و شرف وی بدان است که عجیبتر از همه است و بیشتر خلق از آن غافل باشند و شرف وی از دو وجه است، یکی از روی علم، دوم از روی قدرت. اما وی از علم بر دو طبقه است، یکی آنکه جمله خلق او را تواند و دیگر آن است که پوشیده تر است و هرکس شناسد و آن عزیزتر است. اما آنچه ظاهر است، آن است که وی را قوت معرفت جمله علمها و صناعتهاست

قطعاً چنین اصول ذکر شده و همپوشانی آنها زمینه‌ی پذیرش تصویری و تصدیقی اصل اتحاد را فراهم خواهد کرد. قبل از تبیین اصل اتحاد نیازمند ارائه تعریفی روشن از مفردات بحث هستیم؛ عقل، اتحاد، معقولات و تعقل.

عقل در معنای لغوی و اصطلاحی به نوعی ناظر به همان قوه تشخیص و تمایز میان سره از ناسره است، اما در اصطلاح فلسفی در دو رویکرد مدنظر قرار می‌گیرد؛ امری که فرای نفس انسان بوده و به عنوان یکی از اقسام پنج‌گانه جوهر، وجودی مستقل و قائم به خود می‌یابد، و امری که ناظر به قوای درونی انسان بوده و در این معنا از حیث مدرکاتش به نظری و علمی تقسیم می‌شود.

وظیفه عقل عملی (قوه عامله) تبیین بایدها و نبایدها تحت قاعده‌ی حسن و قبح عقلی می‌باشد و تعقل از این منظر عهده‌دار غربالگری افعال انسان است. اما وظیفه عقل نظری (قوه عالمه) معرفت کلیات که خود دارای چهار مرتبه است، هیولانی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد.

واژه‌ی عقل در هر دو جایگاه گاهی به خود قوه، گاهی به مدرکات و افعال نسبت داده می‌شود. و البته آنچه در بحث حاضر حائز اهمیت است عقل نظری می‌باشد. ملاصدرا برای سه شق برای انواع اتحاد بیان می‌کند.

- اتحاد دو وجود متمایز به نحوی که وجود واحدی بیابند که این فرض محال است و شاید عدم پذیرش اصل اتحاد از سوی شیخ الرئیس ناظر به محال بودن چنین فرضی باشد.

- اتحاد میان دو ماهیت تام که این فرض نیز محال است، زیرا لازمه‌ی آن انقلاب و تناقض است.

- اجتماع و اتحاد معانی و مفاهیم متعدد در وجودی واحد به نحوی که یک وجود مصداق آن معانی مختلف گردد و این شق خود دو وجه دارد؛ وجهی که در آن مفاهیم متعدد، بالفعل مصداق واحدی می‌یابند؛ و وجهی که در آن مفاهیم متعدد در ابتدای امر مصداق واحدی نداشته و به واسطه‌ی حرکت جوهری و استکمال وجودی مصداق واحدی می‌یابد. و اتحادی که ملاصدرا در اصل اتحاد بر آن اقامه برهان نموده همین وجه دوم از شق سوم است.

معقولات در تقسیمی کلی شامل معقولات اولی و ثانی (فلسفی و منطقی) می‌شوند.

معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی هستند که عروض و اتصافشان هر دو خارجی است.

معقولات ثانی فلسفی عروضشان ذهنی، اما اتصافشان خارجی است. معقولات ثانی منطقی که عروض و اتصافشان هر دو ذهنی است.

در حکمت متعالیه چون علم از سنخ وجود داشته می‌شود، لذا طبق دیدگاه استعلایی ملاصدرا در هر مرتبه‌ای از معرفت صورت متناسب با همان مرتبه تحقق می‌یابد؛ اول صورت حسی و سپس با تعالی صورت خیالی و سپس با تعالی صورت عقلی. ایشان برخلاف برخی فلاسفه معقولات ثانی را پایه‌ی شکل‌گیری معقولات اولی می‌دانند و نقش معد برای آنها قائلند، زیرا ایشان معقولات ثانی را همان کلیت صور خیالی می‌دانند که به عنوان مرحله‌ی تعقل بالقوه نفس را مستعد صعود به مراتب بالاتر می‌کند.

ملاصدرا تعقل را همان اتحاد جوهر عاقل با معقول می‌داند و زمانی این مهم تحقق می‌یابد که وجودی ناقص تعالی یافته و با گذر از

تا بدان جمله صنعتها بدانند. و هر چه در کتابهاست بر خوانند بدانند. این جمله علم هاست که وی را از پنج حواس حاصل شود بدین سبب که ظاهر است و همگان راه به وی دانند. و عجیبت آن است که اندرون دل روزنی گشاده است به عالم محسوسات که آن را عالم جسمانی گویند و عالم ملکوت را روحانی گویند و بیشتر خلق عالم جسمانی محسوس را دانند و این خود مختصر است و دلیل بر آن که اندرون دل روزنی دیگر است. اما این قدر نباید دانست که مثل دل چون آینه است و مثل لوح محفوظ نیز چون آینه که صورت همه موجودات دروی است چنان که صورت‌ها از یک آینه در دیگر افتد چون در مقابله آن بداری همچنین صورتها از لوح محفوظ در دل پدید آید چون صافی شود و از محسوسات فارغ شود و با وی مناسبت گیرد و تا به محسوسات مشغول بود، از مناسبت با عالم ملکوت محجوب بود» [۳۱]

نتیجه‌گیری نظرات صدرایی

نوآوری‌های فلسفی ملاصدرا در حوزه هستی‌شناسی و به تبع آن معرفت‌شناسی موجب گشته تا ایشان قول حکمای ماقبل خود مبنی بر ثبات نفس و تجرید صور علمیه را باطل دانسته و با تمسک به پاره‌ای از اصول، چون اصالت وجود و تشکیک در آن، حرکت جوهری و حدوث نفس و مساوقت میان علم و وجود به ارائه تبیین متفاوت از مسئله تعقل بپردازد.

ایشان با تمسک به ادله‌ی خود ثابت می‌کنند که آنچه واقعیت بیرون را شکل می‌دهد، وجود و ماهیات به عنوان حیثیت اختصاصی موجودات، صرفاً ظهورات وجود تلقی می‌شوند که جنبه‌ی اعتباری داشته و در هر دو موطن (ذهن و عین) وجودی تبعی و بالعرض دارند، نه وجودی اصیل و بالذات.

ایشان با تقسیم وجود به وجودات خاص، وجود منبسط امکانی و وجود واجب، موضوع «اصالت وجود» را وجود منبسط امکانی می‌داند که شمول و عمومیتش به نحو کلی سعی بوده و با تمام تمینات وجودی جمع می‌شود. این حقیقت واحد ذومراتب بوده و مراتب آن براساس شدت و ضعف، قوه و فعل و کمال و نقص دارای تقدم و تأخر وجودی، رتبی و علی هستند.

ملاصدرا با ردّ رشد عرضی نفس و با نظر به نظریه «اصالت وجود و وحدت تشکیکی و شخصی آن» نفس را جوهری در حال حرکت می‌داند که با سیر در بستر وجودی واحد، قابلیت نیل به اعلی مراتب تعقل که همان اتحاد با عقل فعال و شهود عینی حقایق عقلی است، می‌یابد، زیرا نفس اگرچه به لحاظ فعلی به ماده تعلق داشته، اما از حیث ذاتش میل به کمال و اشتداد وجودی دارد.

ملاصدرا برخلاف حکمت مشاء و اشراق، نه تنها علم را امری سلبی و اضافی ندانست، بلکه آن را وجودی مجرد و حقیقتی نوری معرفی کرد. به واقع ایشان طبق مساوقت میان علم و وجود صور ذهنی را صرفاً کیفیات نفسانی می‌داند که به عنوان ماهیات وجود علمی، حضوری تبعی در ذهن داشته و تنها جلوه و مظهری از حقیقت وجودی و نوری علم محسوب می‌شوند. ملاصدرا انسان را موجودی جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء و التعلل می‌داند و پس از اثبات همزمانی حدوث نفس با حدوث بدن، قائل به خروج نفس از قوه به فعل و طی مراتب کمال و در نهایت دستیابی به ذات مبرا شده از تمام تعلقات مادی و جسمانی می‌شود.

عقلی می‌شود و آن حقایق را به نحو بسیط و بدون هیچ غیبی، حضوراً نزد خود می‌یابد. لذا ملاصدرا کلیت پذیرفته شده در این مرحله را کلی از نوع سعی می‌داند و معتقد است که نفس با همین ویژگی سعی واجد معقولات می‌گردد.

به واقع چون ملاصدرا حقیقت تعقل را چیزی جز اتحاد با حقایق عقلی نمی‌داند، لذا ذکر مراتب قبلی معرفت را صرفاً از باب بیان مقدمات می‌پذیرد. تعبیر متفاوت ملاصدرا نسبت به کیفیت حصول صور عقلی شامل مشاهده، اشراق و اتحاد می‌شود. در تعبیر مشاهده آنچه از اهمیت برخوردار است بیان مصداق مشهود و کلیت معقولات است.

عده‌ای معتقدند که ملاصدرا در تعیین مصداق مشهود دچار تردید گشته، حال آنکه می‌توان در سلسله‌ی علی و معلولی میان عقول طولی و عرضی وجه جمع را اتخاذ کرده و علیت هر دو آنها را نسبت به ذوات عقلی علیت حقیقی دانست، منتهی یکی را به عنوان علت مباشر و دیگری را به عنوان علت بعید پذیرفت. کلیت معقولات به نوعی ناظر به همان کیفیت مشهود صورت گرفته است که در قبل به ذکر آن‌ها پرداخته شد.

لازم به ذکر است که ملاصدرا برای ایجاد تمایز میان شهود حسی و عقلی از تعبیر «اضافه اشراقیه» مدد گرفته که طبق بیان شارحان این مفهوم دارای دو مصداق است؛ اتحاد و علیت که به نظر برخی از آنها اتحاد ناظر به مدرکات عقلی نفس بوده و علیت ناظر به مدرکات جزئی می‌باشد اگرچه برخی دیگر از شارحان و محققان با استناد به برخی عبارات دیگر ملاصدرا علیت نفس را حتی نسبت به مدرکات عقلی نیز به اثبات می‌رسانند. به عقیده ملاصدرا نفس پس از دستیابی به کلیت صور خیالی، بر اثر اشراقات نوری عقل فعال، از قوه به فعل خارج و به تعالی دست می‌یابد.

در خصوص کیفیت این اشراق دو نظریه مطرح شده، که یکی ناظر به افاضه از طریق رشح بوده، و دیگری ناظر به اشراق از طریق انعکاس است، که به نظر می‌رسد ملاصدرا به سوی نظریه اشراق تمایل یافته است.

در خصوص این نظریه و تعبیر انعکاس می‌توان اینگونه به جمع‌بندی رسید که نظر نهایی ملاصدرا همان خارج ساختن نفس از قوه به فعل توسط عقل فعال است و استفاده از تعبیر متعدد همه از باب بیان استعاراتی در جهت تقریب مطلب به ذهن است.

با توجه به آنکه ملاصدرا حقیقت تعقل را اتصال به مبدأ فاعلی امور می‌داند، لذا تمسک ایشان به تعبیری چون مشاهده و اشراق همه از باب بیان کیفیت مقدمات معرفت عقلی می‌باشد.

در جمع میان تعبیر مذکور می‌توان اینگونه عنوان کرد که این تعدد تعبیر در آراء ملاصدرا بیانگر مراحل و کیفیات متفاوت یک حقیقت و یک فرآیند هستند.

عقل فعال به عنوان عاملی بیرونی دارای دو نقش عمده‌ی وجودبخشی و معرفت‌بخشی است. نگاه وجودی ملاصدرا به موضوع علم، موجب گشته تا ایشان براساس رابطه‌ی علی و معلولی، نقش معرفتی عقل فعال را تنها بر پایه نقش وجودی آن قابل تعریف بدانند.

عقل فعال به عنوان واسطه فیض الهی و حد واسط میان خداوند و عوالم مادون، تدبیر وجودی موجودات را به اذن الهی برعهده دارد. لذا عقل فعال نه تنها مبدأ نفوس انسانی و موجودات مراتب پایین

منازل حس و خیال، به مقام شهود عینی حقایق عقلی نائل شود. قبل از تشریح اصل اتحاد عاقل و معقول لازم است اشاره‌ای به معرفت و حقیقت اتحاد عالم و معلوم در تمام مراتب معرفت از منظر ملاصدرا داشته باشیم ایشان معرفتات بشری را چهار قسم می‌داند، احساس، تخیل، توهم و تعقل.

معرفت حسی و خیالی به عینه یک حقیقت‌اند و تفاوت آنها در حضور ماده و عدم آن است و به واقع قوه خیال جز ماده، حافظ تمام شئون صور حسی است. و البته ملاصدرا در تبیین کیفیت این دو مرتبه قائل به انشاء و خلاقیت نفس می‌باشد.

ایشان معرفت وهمی را همان تنزل یافته معرفت عقلی می‌دانند و تفاوت آن دو را در اضافه شدن امر جزئی و عدم آن می‌دانند، یعنی معرفت وهمی نیز معرفت معنای معقول است، اما نه به نحو کلی، بلکه به سبب اضافه شدن امر جزئی، معرفت وهمی نیز با وجود ابهام همچنان قابل صدق بر کثیرین است. پس تفاوت معرفت وهمی و عقلی تفاوت بالذات نبوده و به امری خارج از ذات برمی‌گردد.

به واقع ملاصدرا طبق آنچه عنوان شد معرفتات را به تناسب عوالم سه‌گانه‌ی وجود منحصر به سه قسم احساس، تخیل و تعقل می‌داند. لازم به ذکر است که معرفت عقلی نیز به سان مراتب معرفت دارای مراتب و مدارج خاص خود است که در نگاهی جامع به آراء ملاصدرا تعقل و معرفت عقلی با لحاظ مقدماتش شامل تمام مراتب معرفت می‌شود که در ادامه با شرح دیدگاه ملاصدرا بحث روشن خواهد شد.

مراتب معرفت عقلی یا به عبارت دیگر مراحل تجرد عقلی نفس شامل تعقل بالقوه، شهود ذوات عقلی و در نهایت مرحله‌ی اتحاد با عقل فعال و مندک شدن در آن می‌باشد.

- تعقل بالقوه، در این مرحله نفس پس از تحقق معرفتات جزئی (حس و خیال) به تجزیه مدرکات خود پرداخته و از مقایسه افراد جزئی و اخذ جهات اشتراک و افتراق آنها به مفاهیمی کلی دست می‌یابد که قابل صدق بر کثیرین است و به نظر می‌رسد کلیت مطرح در این مرتبه کلی مفهومی و منطقی باشد. لذا نفس در این مرحله صرفاً به کلیت صور خیالی دست می‌یابد که از منظر ملاصدرا دستیابی به چنین مفاهیمی به نوعی ناظر به چگونگی شکل‌گیری معقولات ثانی فلسفی است و همانطور که در قبل نیز گذشت این مرتبه خود مقدمه‌ای برای تحقق معقولات اولی محسوب می‌شوند.

- شهود ذوات عقلی، در این مرحله نفس اگرچه با صعود خود از مرتبه‌ی قبل، قابلیت شهود حقایق عقلی را می‌یابد، اما به سبب عدم تجرد تام و ضعف معرفتی، شهود صورت گرفته شهودی از دور و توأم با ابهام می‌باشد ملاصدرا کلیت معقولات در این مرحله را همان کلی از نوع ابهام می‌داند، زیرا ضعف شهودی موجب می‌شود نفس مردد میان افراد بماند.

در آراء ملاصدرا نیز تعبیر «مشاهده از بعید» دیده می‌شود که به واقع ناظر به همان مراتب اولیه تجرد عقلی نفس بوده و مؤید این مطلب است که معرفت صورت گرفته در این مرحله بر پایه مشاهده ذهنی (و صور ذهنی) می‌باشد.

- اتحاد با عقل فعال و معرفت در آن، نفس در این مرحله پس از مفارقت کامل از امور مادی و احکام آن و طبیعتاً دستیابی به مقام تجرد تام عقلی، به مقام اتحاد باریافته و موفق به شهود عینی حقایق

است، بلکه اصل و غایت حقیقی انسان و موجودات نیز محسوب می‌شود. البته باید توجه داشت که اگرچه عقل فعال به علت تجرد تام و بساطتش، جامع جمیع صور و حقایق است، اما این اجتماع مؤید وحدت عقلی است نه وحدت و کثرت عددی.

علم به عنوان یکی از مهمترین شئون وجودی انسان مساوق با خروج نفس از قوه به فعل است. بنابراین یکی از فعالیت‌های عقل فعال در حوزه معرفتی ارتقاء نفس از قوه به فعل می‌باشد (فاعل و محرک نفس).

نقش خاص عقل فعال در دو حوزه‌ی مذکور گویای آن است که انسان در مراحل وجودی و معرفتی خویش، از اشراقات نوری آن بهره‌مند می‌شود، منتهی میزان و کیفیت این بهره‌مندی بسته به تناسب درجات وجودی موجودات متفاوت است.

مراتب عقل به تناسب فعلیت آن‌ها به نوعی بیان‌گر همان تجرد عقلی نفس از قوه به فعل است. نفس به سبب آنکه در مرحله عقل هیولانی شأنت پذیرش معقولات را دارد، قابلیت صعود به مرحله‌ی بعد را یافته و در مرحله‌ی عقل بالملکه موفق به اخذ اولیات و بدیهیات از ذخایر خیالی نفس می‌گردد و به سبب وجود مراتب بالاتر، ارتقاء یافته و در مرحله عقل بالفعل به علت اعمال ارادی (بدنی و فکری) از ماده و احکام آن میرا گشته و با تسلط بر حدود وسطی براهین و تکرار مطالعات و کثرت رجوع به واهب صور موفق به اخذ مدرکات نظری از مدرکات بدیهی می‌شود. نفس در نهایت در مرتبه عقل بالاستفاد به سبب تجرد تام عالمی عقلی می‌گردد و به عین به شاهد حقایق می‌پردازد، در حالی که در مرحله عقل بالفعل شاهد حقایق به سبب ضعف معرفتی نفس شهودی توأم با ابهام می‌باشد.

اصلی‌ترین ادله ملاصدرا بر اثبات اصل اتحاد برهان تضایف است که در آن از برهان تکافؤ متضایفین بهره گرفته شده است.

البته این برهان با مقدمات متفاوتی تبیین شده که به ذکر نمونه‌ای تقریباً جامع بسنده می‌کنیم.

مقدمات: ۱- صور مجرد و مادی، ملاصدرا با تقسیم صور به مجرد و مادی و همین‌طور تقسیم صور مجرد به مثالی و عقلی درصدد انطباق صور مجرد مثالی بر صور حسی و خیالی و همین‌طور انطباق صور مجرد عقلی بر معقولات و مدرکات عقلی برآمده و عقیده ایشان بر این است که صور عقلی و حتی صور جزئی تجردشان ذاتی و فطری بوده و در این تجرد نیازی به عامل بیرونی ندارند (تمایز مبنایی میان حکمت مشاء و متعالیه). لذا ملاصدرا براساس این مقدمه ملاک تعقل را حضور و ملاک حضور را تجرد می‌داند.

۲- حقیقت وجودی صور عقلی، در این مقدمه اثبات می‌شود که وجود فی نفسه معقولات و وجود آنها برای عاقل یکی بوده و واحد است، به عبارتی حقیقت وجودی مدرک و مدرک یکی بوده و معقول همواره معقول است؛ چه عاقلی از خارج آن را تعقل کند و چه تعقل نکند. (یک حیثیت دارند).

۳- اصل تکافؤ متضایفین، طبق این اصل عاقل و معقول به عنوان دو امر متضایف در فعلیت و قوه برابر و دارای حکم یکسانی بوده و هیچ تقدم و تأخری میان آن دو از حیث وجودی و رتبی لحاظ نمی‌شود.

تبیین برهان، ملاصدرا براساس قانون خلف به اثبات دیدگاه خود پرداخته و اینگونه به تقریر می‌پردازند که، اگر ارتباط میان عاقل و معقول از نوع ارتباط حال و محل و یا عرض و موضوع می‌بود، آنگاه لازم می‌آمد که وجود آن دو جدا از هم تحقق داشته باشد، زیرا کمترین مرتبه دوگانگی میان دو ذات همان تصور وجودی مستقل برای آن دو است، در حالی که معقول بالفعل وجودی مستقل و جدا از عاقل خویش ندارد، زیرا فرض تغایر وجودی عاقل از معقول به این معنا خواهد بود که معقول با قطع نظر از عاقل خویش دیگر معقول نباشد و حال آنکه این خلاف فرض است، زیرا فرض ما آن بود که معقول همیشه معقول است، چه عاقلی آن را تعقل کند و چه نکند. پس نتیجه می‌گیریم که وجود فی نفسه معقول به عین همان وجودش برای عاقل است، یعنی این دو یک حقیقت‌اند و چون در سطور بالا انفکاک و تغایر آن رد شد، لذا طبق اصل تضایف وحدت رتبه وجودی این دو پذیرفته و مطلوب ما به اثبات می‌رسد.

نتیجه‌گیری نظرات شیخ اشراق

توجه به کشف و شهود برای وصول به حقیقت سابقه‌ای دیرینه دارد قبل از ارسطو نیز به آن بسیار ارزش قائل بوده‌اند. سهروردی نیز ارزش آن را درک نموده و توجه به آن را از شروط اصلی تحصیل معرفت و حکمت به شمار آورده است.

برای دریافت جایگاه کشف و شهود در فلسفه سهروردی میتوان از طبقه‌بندی که سهروردی از مدارج دانایی کرده و حکما را دسته‌بندی می‌کند، استفاده کرد. ایشان حکما را به پنج دسته تقسیم می‌کنند: ۱- کسانی که در تأله متوغل بوده و به درجات کمال نایل شده‌اند ولی از حکمت بحثی بی بهره بوده و به آن توجهی نکرده‌اند، ابو یزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی و بسیاری از مشایخ تصوف در زمره این گروه قرار می‌گیرند.

۲- کسانی که به عکس گروه اول در حکمت بحثی متوغل بوده و به درجه‌ای از کمال نیز در این راه نایل گشته ولی از حکمت ذوقی بیبهره‌اند. کندی، فارابی، ابن رشد و بسیاری از مشائیان از این جمله اند. ۳. فرزانه‌گانی که هم در حکمت ذوقی متوغل گشته و هم در حکمت بحثی متبحر می‌باشند کسانی از حکما که در این طبقه قرار می‌گیرند از کبریت احمر کمیاب تر و از اکسیر اعظم پربهاترند.

۳- اینکه سهروردی در تقسیم بندی حکما صرفاً حکیمی را خلیفه خداوندی و پیشوای معنوی مردم میدانند که هم در حکمت ذوقی و هم در حکمت بحثی متبحر باشد، نشان از توجه ویژه به سیر و سلوک قلبی و کشف و شهود در مکتب اوست. اهمیت کشف و شهود در فلسفه سهروردی زمانی بیشتر مشخص می‌شود که سهروردی مقام خلافت الهی را در صورت نبودن حکیم دارای حکمت ذوقی و بحثی از آن حکیمی میدانند که در تأله سرآمد باشد هر چند که از حکمت بحثی بهره‌ای نداشته باشد همین مطلب گویای اهمیت کشف و شهود در حکمت اشراق است.

۴- سهروردی با وارد کردن راه کشف و شهود به وادی حکمت در سیر تکامل فلسفه اسلامی تاثیر بسزایی گذاشته است و راه را برای بروز و شکوفایی فلسفه صدرایی هموار نموده است. البته توجه به سیر و سلوک عرفانی و مشاهده قلبی در حکمت اشراق برای دریافت حقیقت منافاتی با حکمت بحثی و استدلال و برهان ندارد

۵. در اهمیت ادراک شهودی، همین بس که سنگ بنای تمام معارف بشری و تنها راه درک حقیقت وجود و کلید و رمز فهم حقایق هر دو جهان است. سهروردی و صدرالمتألهین، در تعریف علم و ادراک به هر دو قسم ادراک یعنی حصولی و حضوری، توجه داشتند.

۶. شیخ اشراق ادراک را به نور و ظهور و صدرالمتألهین نیز آن را مساوق با وجود مجرد و بلکه مطلق الوجود می داند، اصطلاح علم حضوری و شهودی و اشراقی، از ابتکارات اوست، صدرالمتألهین، قدم را فراتر نهاده و علم و ادراک را با وجود، مساوق دانسته و به موازات تشکیک در وجود، تشکیک در علم را هم ثابت نمود، و اثبات کرد که همه عالم اعم از مادی و مجرد هر کدام به اندازه سعة وجودی خود، به خدا ادراک و شعور داشته و بهره ای از شهود خداوند و حضور در محضر او را دارند. صدرالمتألهین در یک تحلیل جامع و جهان شمول، به این نتجه رسید که جهان، سراسر، وجود و هستی و تحقق است و ماهیات، همه سایه وجود و بلکه سرایند و راه درک حقیقت وجود برهان و استدلال نیست، بلکه فقط و فقط ادراک شهودی و حضوری وجود است.

References

1. Semnani, Alaa al-Doula, (1369), Farsi works, edited by Najib Mayel Heravi, Tehran, scientific and cultural.
2. Hikmat, (1382), Mofatih al-Ghaib, proofreading, research and introduction by Seyyed Mostafa Mohaghig Damad, Tehran, published by Sadra Islamic Wisdom Foundation. Tehran, Publishing Institute of Research.
3. Sadrul Mutalahin Shirazi, Mohammad (Mola Sadra), (1381), Esfar, Tehran, Information Publishing.
4. Moin, Mohammad, (1382), Farhang Moin, Volume 4, Tehran, Amirkabir.
5. Mohammadian, Ali, (1385), Discovery or Evidence, Tehran, Nei Publishing House.
6. Semnani, Alaa al-Doula, (1369), Farsi works, edited by Najib Mayel Heravi, Tehran, scientific and cultural.
7. Sadrul Mutalahin Shirazi, Mohammad (Mola Sadra), (2001), Esfar, Tehran, Information Publishing.
8. Sadrul Mutalahin Shirazi, Mohammad (Mola Sadra), (2001), Esfar, Tehran, Information Publishing.
9. Sadrul Mutalahin Shirazi, Mohammad (Mola Sadra), (2001), Esfar, Tehran, Information Publishing.

بلکه حکمت اشراق نیز در عین حال که به مقام والای کشف و شهود را ارج مینهد استدلالیان را نیز محترم می شمارد و به آن توجه دارد و تا جایی که جز مبانی حکمت اشراقی محسوب می گردد.

با بررسی منابع فلسفه اشراق که به اظهار خود سهروردی مطرح شده است متوجه میشویم که فلسفه اشراق از منابعی تغذیه شده است که توجه به دریافتهای دل و کشف و شهود از مبانی آنها میباشد به عنوان مثال در میان حکمای الهی یونان خصوصاً افلاطون که برای دریافت حقیقت عالم که عالم مثل مینامد ما را به سیر و سلوک معنوی فرا می خواند، سهروردی روش ایشان را برمی گزیند و مقام او را بالاتر از ارسطو میداند و همین طور حکمای ایران باستان و اصل نور و ظلمت مشرق زمین که رنگ و بوی عرفانی و توجه به مقام کشف و شهود دارد در فلسفه اشراق جایگاه ویژه ای دارد. البته این مطلب را هم باید متذکر شویم که حکمت اشراقی تنها منحصر به حکمای باستان مذکور نمیشد بلکه چنانکه از گزارش مورخان و فیلسوفان اسلامی درباره حکمت اشراق بر می آید اینست که حکمت اشراقی مربوط به دوره پیش از ارسطو است یعنی زمانی که فلسفه هنوز جنبه صرفاً استدلالی پیدا نکرده و کشف و شهود ذهنی هنوز عالیترین راه برای دست یافتن به معرفت بوده است.

نتیجه گیری

۱. در مقام مقایسه میان رویکرد سبک اسلامی در فلسفه دینی قبل از سهروردی و بعد از او، نقش سیر و سلوک قلبی و توجه به کشف و شهود در فلسفه اسلامی را به وضوح میتوان دید چون قبل از سهروردی که فلسفه اسلامی به خاطر غلبه گرایش ارسطویی به فلسفه مشاء معروف بود، تکیه اصلی بر برهان و استدلال عقلی بود و این سهروردی بود که توانست با نبوغ و ابتکار خود و وارد کردن سیر و سلوک عرفانی و کشف و شهود به وادی حکمت، به فلسفه اسلامی که با مخالفت های جدی روبه رو بود، حیاتی دوباره بخشد.
۲. ملاصدرا با اینکه از اصول حکمت اشراق به ویژه اصل اصیل آن، اصالت ماهیت را نپذیرفت و به شیخ اشراق انتقاداتی وارد ساخت اما در نوشته ها و آثارش از وی به بزرگی یاد کرده و مشرب او که جمع میان عقل و ذوق و برهان و عیان است درست دانست و به علاوه تصریح کرد که روش حکمت متعالی وی جمع میان مشرب اشراق و مشاء است.
۳. سهروردی نیز به عنوان یک فیلسوف برای دریافت حقیقت وجود، شیوه ای را انتخاب میکند تا موجود حقیقی به تعبیر خود او نور الانوار را دریافت و مشاهده نماید و هم با برهان عقلی سعی میکند آن را تبیین نماید. البته این شیوه روشی است که حتی در میان اروپاییان نیز طرفدارانی دارد مثلاً برگسون نیز درون بینی را یکی از راههای مهم حقیقت می شمارد.
۴. در روش اشراقی کشف و شهود مقامی بالاتر از استدلال و برهان دارد زیرا به اذعان خود سهروردی، حکمت اشراق وی حاصل کشف و شهود است که از ریاضتها و مجاهدات بدست آمده است، سهروردی درباره دریافتهای قلبی و شهودی که برایش رخ داده است اظهار تردید نمی کند.

20. Hajwiri, Ali bin Othman, (1383), *Kashf Al-Mahjub*, edited by Mahmoud Abedi, Tehran, Soroush.
21. Hajwiri, Ali bin Othman, (1383), *Kashf Al-Mahjub*, edited by Mahmoud Abedi, Tehran, Soroush.
22. Sahib al-Zamani, Naser al-Din, (1351), third line, Tehran, Atai Press.
23. 23- Sahib al-Zamani, Naser al-Din, (1351), third line, Tehran, Atai Press.
24. Attar, Farid al-Din, (1381), *Tazkira al-Awaliya*, according to Nicholson's version, introduction, Ghani Qazvini, Tehran, Peyman.
25. Attar, Farid al-Din, (1381), *Tazkira al-Awaliya*, according to Nicholson's version, introduction, Ghani Qazvini, Tehran, Peyman.
26. Sahib al-Zamani, Naser al-Din, (1351), third line, Tehran, Atai Press.
27. Sahib al-Zamani, Naser al-Din, (1351), third line, Tehran, Atai Press.
28. Sahib al-Zamani, Naser al-Din, (1351), third line, Tehran, Atai Press.
29. Sahib al-Zamani, Naser al-Din, (1351), third line, Tehran, Atai Press.
30. Hajwiri, Ali bin Othman, (1383), *Kashf Al-Mahjub*, edited by Mahmoud Abedi, Tehran, Soroush.
31. Ghazali, Ahmad, (1356), *Bahr al-Haqiqah*, by the efforts of Nasrullah Pourjavadi, Tehran, Anjuman Shahshahi.
10. Sadrul Mutalahin Shirazi, Mohammad (Mola Sadra), (2001), Esfar, Tehran, Information Publishing.
11. Sadrul Mutalahin Shirazi, Mohammad (Mola Sadra), (2001), Esfar, Tehran, Information Publishing.
12. Mulla Sadra (1382), *Al-Shawahid al-Rubabiyyah fi al-Manahij al-Salukiyya*, proofreading, research and introduction by Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad, Tehran, published by Sadra Islamic Hikmat Foundation.
13. Mulla Sadra (1382), *Al-Shawahid al-Rubabiyyah fi al-Manahij al-Salukiyya*, proofreading, research and introduction by Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad, Tehran, published by Sadra Islamic Hikmat Foundation.
14. Mulla Sadra (1382), *Al-Shawahid al-Rubabiyyah fi al-Manahij al-Salukiyya*, proofreading, research and introduction by Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad, Tehran, published by Sadra Islamic Hikmat Foundation.
15. Mulla Sadra Mufatih Al-Ghaib, proofreading, research and introduction by Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad, Tehran, published by Sadra Islamic Wisdom Foundation. Tehran, Publishing Institute of Research.
16. Mulla Sadra, collection of philosophical essays of Sadr al-Mutalahin, Tehran, Hekmat Publishing House.
17. Mulla Sadra (1382), *Al-Shawahid al-Rubabiyyah fi al-Manahij al-Salukiyya*, proofreading, research and introduction by Seyyed Mostafa Mohaghegh Damad, Tehran, published by Sadra Islamic Hikmat Foundation.
18. Attar, Farid al-Din, (1381), *Tazkira al-Awaliya*, according to Nicholson's version, introduction, Ghani Qazvini, Tehran, Peyman.
19. Sahib al-Zamani, Naser al-Din, (1351), third line, Tehran, Atai Press.