

A Study of Sensory Cognition from the View of Aristotle and Sohrewardi¹

Majid Ehsanfar

PhD., Student, Department of Philosophy of Religion and New Theological Issues, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran. ehsanfarmajid@yahoo.com

Hossein Falsafi

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Khorramabad Branch, Islamic Azad University, Khorramabad, Iran (**Corresponding author**). hosseinfalsafi@yahoo.com

Abstract

The purpose of the present study is to review sensory cognition from the view of Aristotle and Sohrewardi. The method of research is descriptive-analysis and in this regard first, the Aristotle's view about sensory cognition was studied and then, Sohrewardi's view was explore by two effective criticisms from Sohrewardi on Peripatetic school of philosophy, one in terms of methodology and another about sensory cognition. Finally, the Peripatetic school of philosophy and Illuminationism were analyzed and it was revealed that Sohrewardi's critique of Aristotle's view about sensory cognition is fundamental. The results showed that a critical review of Aristotle's sensory epistemology can lead to a new and more consistent guideline.

Keywords: Sensory Cognition, Aristotle, Avicenna, Sohrewardi.

¹Received : ۲۰۲۱/۰۹/۱۱; Revised: ۲۰۲۱/۱۲/۰۱; Accepted: ۲۰۲۲/۰۲/۲۳; Published online: ۲۰۲۲/۰۶/۲۲

Article type: Research Article

Publisher: Qom Islamic Azad University

© the authors



بررسی شناخت حسی از دیدگاه ارسطو و سهروردی^۲

مجید احسانفر

دانشجوی دکتری، گروه فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

ehsanfarmajid۲۳۲@yahoo.com

حسین فلسفی

استادیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران (نویسنده مسئول).

hosseinfalsafi۱۴۰۰@yahoo.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی شناخت حسی از دیدگاه ارسطو و سهروردی است. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی بوده و نخست، دیدگاه ارسطو، درباره چگونگی شناخت حسی کاویده شد؛ سپس با بیان دو نقد کارساز سهروردی بر فلسفه مشاء، یکی در زمینه روش شناختی و دیگری در زمینه شناخت حسی، دیدگاه سهروردی بررسی گردید، در پایان دو دیدگاه مشاء و اشراق تحلیل گردید و نشان داده شد که نقد سهروردی بر دیدگاه ارسطو درباره شناخت حسی، نقدی بنیادی است. نتایج نشان می‌دهد که نقد و گذر از معرفت‌شناختی حسی ارسطو می‌تواند به راهکاری بدیع و استوارتر منجر شود.

کلیدواژه‌ها: شناخت حسی، ارسطو، ابن سینا، سهروردی.

^۲ تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۹/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۴؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۱/۰۴/۰۱

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

© نویسندگان.



مقدمه

سهروردی، فیلسوفی بی‌باک و ژرف‌اندیش است؛ زیرا وی در زمینه فلسفه، دو کار بسیار ارجمند انجام داده است: نخست نقد فلسفه سنتی و دوم نشان دادن اندیشه‌ای تازه به نام «فلسفه اشراق» به جای آن. نامورترین فیلسوف برجسته ایرانی پیش از سهروردی، ابن سینا است. چارچوب و درون‌مایه اندیشه فلسفی ابن سینا از ارسطو است. فلسفه ارسطویی گسترده و ژرف است؛ که سده‌ها بر جهان چیره شده بود و چیرگی آن بر ذهن و زبان فیلسوفان خاوری چشم‌گیرتر و ماندنی‌تر بوده است. با چیرگی آن، بسیاری از واژگان و معانی سر برآورده‌اند که یا در زبان ما نبوده، یا معنای آن‌ها دگرگون شده است. نمونه برجسته این واژگان، واژه «وجود و موجود» است که در زبان عربی معنایی دیگر داشته و با آمدن اندیشه ارسطویی، فارابی آن را بر ساخت و ابن سینا نهادینه‌اش کرد.^۴

این فلسفه آن‌چنان در اندیشه‌ها خوش نشست، که هر سخن نو و ناسازگار با آن را یا بیهوده می‌پنداشتند، یا کوچک می‌شمردند. شگفت‌تر آنکه با سنجه ارسطویی، سخنان نو را از میدان به در می‌کردند و نادرست می‌انگاشتند. با این همه، سهروردی با نقد بنیادهای اندیشه ارسطویی، با آن می‌ستیزد و برای انجام چنین کارِ سترگی از جان خویش مایه می‌گذارد. وی در برخی از نوشته‌های خود، پیگیر چنین کاری است که اوج آن در کتاب «حکمة الإشراق» است. این کتاب، افزون بر یک پیش‌گفتار، دو بخش دارد؛ که بخش نخست آن، مشتمل بر سه گفتار است: گفتار نخست، درباره دانش‌ها و شناساندن است. گفتار دوم، درباره حجّت‌ها و پایه‌های آن‌هاست. گفتار سوم، درباره مغالطه‌ها و برخی داوری‌هاست. سهروردی، در این سه گفتار، بنیاد منطق ارسطویی را به نقد می‌کشد و اندیشه‌های ناب منطقی خود را پیشنهاد می‌دهد.

بهره سوم از گفتار سوم، یک پیش‌گفتار، ده داوری، دو بهره و چهار دستور دارد. سهروردی در بهره سوم، برخی از اندیشه‌های نهادینه شده اندیشمندان پیش از خود را به چالش می‌کشد و خود، سخنی نو به جای آن‌ها می‌نماید. بخش دوم کتاب «حکمة الإشراق» سهروردی، پنج گفتار دارد؛ که در آن‌ها، سهروردی اندیشه اشراقی خویش را بیان می‌کند و گاهی به ارزیابی سخن دیگران می‌پردازد.

خلاصه آنکه سهروردی در پی افکندن فلسفه اشراقی خویش، سه گام برمی‌دارد: یکم، سنجش و کنار گذاشتن روش مشایی (بخش منطق حکمة الإشراق) (فلسفی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۲-۴۶)؛ دوم، سنجش و کنار گذاشتن برخی از بنیادهای فلسفه جاافتاده پیش از خود (بخش داوری‌های حکمة الإشراق) (فلسفی، ۱۳۹۱ ب) و سوم، بیان دیدگاه اشراقی خویش (بخش دوم حکمت اشراق).

^۲ Aristotle (۳۸۴ BC – ۳۲۲ BC)

^۴ روشن‌ترین معنای وجد، یافتن و دانستن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل وجود). زبان عربی برای (to ov) یونانی، being و «هست» و «است» فارسی، واژه‌ای نداشته است. مترجمان هنگام برگرداندن (to ov) واژگان چندی مانند «ایس»، «هویت»، «انیت» و... را ساختند (فخری، ۱۳۷۲، ص ۱۰۷). به گفته فارابی، زبان عربی هیچ‌گاه، واژه‌ای برای «هست» فارسی و یونانی نداشته است و هنگام آشنایی عرب‌ها با فلسفه، به این واژه سخت نیازمند بودند. گروهی واژه «هو» به معنای «است» و گروهی واژگان «وجود» به معنای «هستی» و موجود به معنای «هست» را به کار بردند. از دید فارابی، کاربرد واژه «موجود» گمراه‌کننده است؛ زیرا واژه‌های مشتق است و واژگان مشتق، گویای چیزی در چیزی دیگرند. افزون بر این، کاربردهای مشتق از وجود، نشانگر پدید آمدن کاری از انسانی است، مانند وجدت الضالة (فارابی، ۱۹۹۰، فصل ۱۴).

یکی از جستارهای کارساز و سرنوشت‌ساز در همه فلسفه‌ها، جستار شناخت است و یکی از بنیادی‌ترین مسائل شناخت، شناخت حسی است. شناخت حسی در فلسفه سهروردی گامی بنیادی است که پژوهش ژرف در آن، بسیاری از مسائل شناخت‌شناسی و نیز شماری از مسائل فلسفه اشراق را گره‌گشایی می‌کند. در این پژوهش، چگونگی شناخت حسی از دید مشاء و اشراق، تبیین، مقایسه و ارزیابی می‌شود و برای شرح دقیق دیدگاه این دو مکتب، ناگزیر به مطالبی اشاره خواهد شد که مقدمه بحث شناخت حسی است و از دیگر سوی، به همه مطالب شناخت حسی پرداخته نخواهد شد؛ زیرا مدخلیت اندکی در موضوع این پژوهش دارند.

یکم: شناخت حسی در فلسفه مشایی

فلسفه ارسطو و پیروانش، فارابی، ابن سینا و... را «فلسفه مشایی» و فلسفه سهروردی را «فلسفه اشراقی» می‌نامند. این دو مکتب، گذشته از همانندی‌هایی چند، در بنیاد ناهمگن و ناهمگون هستند. چارچوب فلسفه سنتی، در اثر ماندگار ارسطو به نام «متافیزیک» نمایان است. ارسطو، دانش‌ها را سه‌گونه می‌داند:

الف- اندیشیدنی که در پی هیچ سودی نیست و تنها در پی یافتن حقیقت است.

ب- آفرینشی که با نیرو و هنر سروکار دارد.

پ- کرداری که از کننده آن بیرون نیست. هر یک از این سه‌گونه دانش، بخش‌هایی دارد. دانش اندیشیدنی سه بخش دارد: ریاضی، طبیعی و الهی (Aristotle, ۱۹۳۳, p. ۱۰۲۶a).

برخی از ارسطو‌شناسان، منظور ارسطو از «هستی چنان هستی» را به جوهرهای بی‌جنبش و جدای از ماده (ژیلسون، ۱۳۷۰، ص ۹۸)^۵ و... برمی‌گردانند و برخی دیگر، از میان موضوع‌های گوناگون، موضوعی دیگر را برگزیده‌اند. دیوید راس^۶ جوهر و جوهر نامحسوس (راس، ۱۳۷۷، ص ۲۴۳) و مارتا نوسباوم^۷، چیستی جوهر (نوسباوم، ۱۳۸۰، ص ۴۶) را موضوع فلسفه می‌داند.

جوهر خود چندگونه هست:

الف- جوهری که خودش مجرد است و برای انجام کارهایش به ماده نیازی ندارد. ارسطو این‌گونه جوهر را «خرد» می‌نامد؛ که خداوند، خردهای ده‌گانه و... را در برمی‌گیرد.

ب- جوهری که خودش مجرد است و برای انجام کارهایش به ماده نیازی دارد. این‌گونه جوهر، همان «نفس» است که روان فلکی، انسانی و... را در برمی‌گیرد.

پ- جوهری که توان هر چیز شدن است (هیولا).

ت- جوهری که هیولا را چیزی ویژه می‌گرداند (صورت).

ج- جوهر آمیخته از هیولا و صورت (جسم) (Aristotle, ۱۹۳۳, p. ۱۰۶۹a-۱۰۷۰a).

از دید ارسطو، گذشته از جوهر، عرض نیز هست و بخشی از جهان مادی را پر می‌کند. به‌عنوان مثال، «بابک یک‌چشم»: الف- در بیرون از ذهن هست؛

^۵ Étienne Gilson

^۶ David Ross

^۷ Martha Nussbaum

ب- آنگاه که دیده می‌شود در ذهن ما نقش می‌بندد؛

پ- آنگاه که نقش‌بست، آن نقش را به زبان می‌آوریم و می‌گوییم «بابک یک چشم».

یکم- بابک، ویژگی یک‌چشمی را داراست. بابک برای بودنش، به یک‌چشمی نیازی ندارد و می‌تواند دو چشم نیز داشته باشد، و به دیگر سخن، بی این یا آن ویژگی همچنان بابک است و در برابر، یک‌چشمی، بی بابک نمی‌تواند باشد؛ یعنی یک‌چشمی، بسته به چیزی دیگر است و بی آن، هرگز یافت نمی‌شود.

ارسطو به چیزهایی مانند بابک، بهرام، نرگس، این درخت، این سنگ و... جوهر، و به چیزهایی مانند یک‌چشمی، مهربانی، دو گز، سوختن، سوزاندن، مال، برادری، بالا و... عَرَض می‌گوید (Aristotle, ۱۹۳۳, p. ۱۰۲۵a).

ارسطو شمار مقوله‌ها را گاه هشت و گاه ده‌تا می‌داند. باین‌همه، زبازد است که مقوله‌های او ده‌تا هستند: ۱. اوسیا (جوهر) تی استی (ماهو؟) (انسان یا اسب)، ۲. پوزون (کم) (سه‌گز)، ۳. پویون (کیف) (سفید)، ۴. پروس تی (نسبت به چه؟) (دوبرابر)، ۵. پو (این) (در بازار)، ۶. پوته (متی) (سال گذشته)، ۷. کیستای (وضع) (می‌نشیند)، ۸. اخئین (ملک) (با سلاح، با کفش)، ۹. پویئین (فعل) (می‌برد)، ۱۰. پاسخئین (انفعال) (بریده با سوخته است).^۱ پایه شمارش مقوله‌ها، استقراء است، نه برهان (خراسانی، ۲۵۳۶، ص ۱۶۴).

جوهرهایی مانند بابک، بهرام، نرگس، این درخت، این سنگ و... دو گونه ویژگی دارند. برای نمونه، ویژگی‌های بابک چنین هستند:

الف- ۱- بی نیاز از دیگری (جوهر)، ۲- دارای درازا و پهنا و ژرفا (جسم بودن)، ۳- رویندگی، ۴- واکنش به کنش‌ها (حساس بودن)، ۵- اندیشه‌ورزی (ناطق بودن، انسان بودن)،

دوم- ۱- دوپا، ۲- دو گوش، ۳- نویسنده‌گی، ۴- هنرمندی و...

ویژگی‌های دسته نخست چند نشان دارند: یکم، بابک، بی هریک از آن‌ها، هستی نمی‌یابد؛ دوم، بابک، بی هر یک از آن‌ها، اندیشیدنی نیست؛ سوم، بی نیاز از دیگری هستند؛ همگی جوهرند؛ چهارم، چون جوهرند، ثابت و پایدار هستند؛ و پنجم، با هیچ حسی؛ بینایی، شنوایی و... نمی‌توان آن‌ها را شناخت و تنها خرد می‌تواند چنین کند. در مقابل، ویژگی‌های دسته دوم، هیچ‌یک از این نشانه‌ها را ندارند.

ارسطو، بابک، بهرام، نرگس، این درخت، این سنگ و... را جوهر راستین نخستین می‌داند. جوهر نخستین؛ در برابر جوهر دومین؛ مانند جنس و نوع، بالش دیگر چیزهاست و خود بالش‌ی ندارد؛ به دیگر سخن، همه چیز بر آن سر می‌گذارد و خود بر چیزی سر نمی‌گذارد؛ لافی الموضوع و زیر نهاد پایانی چیزها و این چیز در اینجا، جوهر نخستین است (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۱۴۷-۱۴۸). این جوهرها پنج گونه هستند: خرد، نفس، هیولا، صورت و جسم.

این جوهرها با همه گوناگونی‌هایشان (برای نمونه خداوند، خرده‌های ده‌گلنه و خرد همه انسان‌ها، زیرگروه جوهر خردند)، مشخص هستند. خداوند به‌خودی‌خود مشخص است و دیگر خرده‌ها، مشخص بودن، لازمه ماهیت آنان است (Ross, ۱۹۹۵: p. ۱۷۵). هیولا نیز یک مشخصه دارد و آن نیز عدم تعین آن است (Aristotle, ۱۹۳۳, ۱۰۲۹a).

^۱. (οὐσία, ousia, essence or substance) ^۲. (ποσόν poson, Quantity) ^۳. (ποιόν poion, quality) ^۴. (πρός τι pros ti, Relative or Relation) ^۵. (πού pou, where) ^۶. (πότε pote, when) ^۷. (κεῖσθαι keisthai, attitude) ^۸. (ἔχειν echein, having) ^۹. (ποιεῖν poiein, doing) ^{۱۰}. (πάσχειν paschein, Affection).

۱۰۴۲b) (کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۳۵۱-۳۵۲). صورت (همان نوع) و جسم، تشخیص آن به عرض هاست؛^۹ زیرا نوع (برای نمونه انسان) و جسم، بی هیچ ویژگی در همگی زیرگروه‌هایشان (بابک و هوشنگ و نرگس و... و جسم سفید و سیاه و کوتاه و...) است و آن چیزی که آن‌ها را از هم جدا می‌سازد، باید چیزی بیرون از ماهیت آن‌ها باشد و چنین چیزی تنها، عرض مفارق هست.

از میان عرض‌ها، تنها وضع است که می‌تواند مشخص نوع و جسم باشد. اما چرا عرض وضع بر نوع و جسم بار می‌شود؟ علت بار شدن عرض وضع، از دید مشایبان آن است که نوع و جسم، ماده و هیولا دارند. پس علت راستین تشخیص چیزهای مادی هیولاست و پس از هیولا، عرض وضعی و سپس سایر عرض‌ها (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۵۹، ۸۵، ۹۹، ۱۰۷) قرار دارند. به دیگر سخن، هیولا در صورت، و صورت در عرض‌ها پیچیده می‌شود و با چنین سازوکاری چیزهای عقلی محسوس می‌گردند و هستی می‌یابند و از هم بازشناخته می‌شوند.

اکنون باید دید که انسان، محسوس را چگونه درک می‌کند و درک او چه سازوکاری دارد. از دید مشایبان، احساس محسوس، درست بر ضد محسوس گشتن محسوس است؛ زیرا محسوس آنگاه محسوس می‌شود، که هیولا در صورت و صورت در عرض‌ها پیچیده شود و احساس محسوس آنگاه پدیدار می‌گردد، که هیولا یا ماده را از محسوس جدا کنیم و صورت پیچیده در عرض‌ها را با حس ویژه آن محسوس (محسوس دیدنی با چشم، شنیدنی با گوش و...) بگیریم.

حس و محسوس، پیوندی دوسویه دارند و به هم وابسته‌اند (داودی، ۱۳۴۹، ص ۴۵-۵۲). هر محسوسی (جوهر نخستین و این چیز در اینجا) مرکب از ماده و صورت است (Aristotle, ۱۹۳۳, ۱۰۷۰a) و این که هر محسوسی، مرکب از ماده و صورت است، یکی از پایه‌های فلسفه ارسطو و ارسطویان بوده که مسائلی چند بر آن استوار است.^{۱۰} روان، مایه زندگانی است و برخی از محسوس‌ها روان دارند و زنده‌اند و برخی ندارند و زنده نیستند. یکی از چیزهای محسوس زنده، انسان است که آمیخته‌ای از ماده (جسم) و صورت (روان) است (Aristotle, ۱۹۸۴, On the Soul, ۴۱۳). روان نیز بخش‌هایی دارد: رویندگی، حسی و اندیشه‌ای. بخش حسی خود سه گونه توانایی دارد: احساس، آزمندی و جنبش مکانی (Ibid, p. ۴۱۳-۴۱۴).

روان حسی از آن چیزهایی است، که برای یافتن خوراکی نیازمند جا به جایی هستند و هر یافتنی به شناخت نیازمند است و پایین‌ترین رده شناخت، شناخت حسی است (Aristotle, ۱۹۸۴, ۴۳۴a-b). جاندار هنگام زاده شدن تولدایی احساس دارد و این تولدایی با برخورد دستگاه حسی با محسوس (جزئیات) از قوه به فعل درمی‌آید

^۹ سخن ارسطو در این باره ناروشن و حتی ناسازگار می‌نماید. ارسطو علت تشخیص را ماده می‌داند نه صورت، زیرا صورت (انسان) در همه زیرگروه‌ها (مانند بابک و نرگس و بهرام) یکی است. پس علت تشخیص زیر گروه‌ها باید ماده باشد (Aristotle, ۱۹۳۳, ۱۰۳۴a). می‌دانیم که ماده هیچ ویژگی ندارد، و چیزی که هیچ ویژگی ندارد؛ نمی‌تواند ویژگی بخش باشد. پس باید منظور ارسطو از ماده، ماده دوم باشد نه نخستین (Aristotle, ۱۹۳۳, ۱۰۳۵b)؛ زیرا ماده دومین همراه صورت است و ماده همراه صورت، ویژگی بخش است. این گزارش نیز دشواری سخن ارسطو را نمی‌گشاید. گزارشی که تا اندازه‌ای خرسندکننده و گویای دیدگاه ارسطوست، گزارش ابن سینا است و ما آن را پذیرفته و آورده‌ایم.

^{۱۰} نخست این که در اندیشه ارسطو، هستی با جوهر برابر است و جوهر یا صورت، یا ماده، یا ترکیب آن دو است. هستی جسم، بسته به ماده و صورت است و بی آن دو جسمی یافت نمی‌شود. دوم، چپستی و تعریف چیزها نیز به ماده و صورت دارد و بی آن دو تعریف و چپستی ناشدنی می‌نماید. سوم، پیدایش چیزهای مادی، تنها با پذیرش ماده و صورت اندیشیدنی است (Aristotle, ۱۹۳۳, ۱۰۲۹a-۱۰۳۵).

(Aristotle, ۱۹۸۴, p. ۱۷-۲۲) و از این رو است که بدون بررسی محسوس، نمی‌توانیم هیچ حسی را بشناسیم (Ibid, ۴۱۸a۶). به گفته ارسطو «چیزی که احساس را از قوه به فعل می‌رساند، چیزهای جزئی بیرونی هستند... احساس بالفعل از چیزهای جزئی به دست می‌آیند» (Ibid, ۴۱۷b۲۰-۲۲, ۲۷). به دیگر سخن، حس و محسوس، هم دوش هم‌اند؛ این، بی آن، و آن، بی این، به فعلیت نمی‌رسد؛ پس احساس، آمیخته‌ای از آن دو است (Ibid, ۴۱۸a۵). محسوس‌ها سه رده هستند: یکم، محسوسی که بی میانجی با یکی از حس‌ها یافت می‌شود؛ مانند رنگ با چشم دیده می‌شود و آواز که با گوش شنیده می‌شود و... دوم محسوسی که با چند حس یافت می‌شود؛ مانند جنبش و بی جنبشی و... سوم، محسوسی که خود احساس نمی‌شود و در سایه چیزی دیگر یافت می‌شود؛ مانند فرزند دیار (Ibid, sec. ۶).

در این پژوهش، تنها از محسوس رده نخست سخن می‌رود. شمار حس‌های سرراست به اندازه شمار عنصرهاست. آدمی پنج حس دارد و پنج‌گونه محسوس هست: حس بینایی با عنصر آب، حس شنوایی با هوا، حس بویایی با آتش و حس بساویایی و چشایی با خاک، همخوان است (Aristotle, ۱۹۸۴, Sense & Sensibilia, ۴۳۹a۵-۵). هر حسی ماده و صورتی دارد. ماده آن، ابزار احساس و صورت آن، نیروی احساس است؛ زیرا ابزار احساس درازا، پهنا و ژرفا دارد و نیروی احساس ندارد (Ibid, On the Soul, ۴۲۴b۲۵-۳۰). برای نمونه، می‌توان گفت که در لمس کردن، پوست دست ابزار احساس است و نیروی درون آن، نیروی احساس است. از دید ارسطو، سخن گفتنی درباره احساس آن است؛ که میان حس و محسوس، باید چیزی میانجی باشد و اگر محسوسی بی میانجی بر حسی بیافتد؛ مانند جای گرفتن چیزی در مردمک چشم، احساسی پدید نمی‌آید (Ibid, ۴۱۹a۳۰). به گفته گمپرتس «نکته بسیار مهم و... تأیید ضرورت وجود، واسطه‌ای چه برای ادراک نور و چه برای ادراک صداست. این واسطه هرچه باشد -مثلاً خواه برای چشم، نور باشد و خواه هم برای چشم و هم برای گوش، هوا- به هر حال، ارسطو تردید ندارد که «آنچه سبب دیدن می‌شود، حرکتی است که در این واسطه ادامه می‌یابد» (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۱۴۰۲). گیاهان با آن که روان دارند، احساس ندارند؛ زیرا چنین میانجی ندارد و گیاه، محسوس را با ماده‌اش در نمی‌یابد (Ibid, ۴۲۴b۲۵-۳۰).

گفته شد، که محسوس (جوهر نخستین) این چیز در اینجا و جزئی است و هر جوهر نخستینی، آمیخته‌ای از ماده و صورت است (Aristotle, ۱۹۳۳, ۱۰۷۰a) و نیز گفته شد که ماده، هیچ‌گونه ویژگی ندارد، مگر بی ویژگی بودن، و بر این پایه، دستگاه حسی نمی‌تواند آن را دریابد و همچنان ناشناخته می‌ماند؛ زیرا چیزی که با ابزار حس همخوان است، عرض است و آن چیزی را که نیروی احساس در می‌یابد، صورت است و می‌دانیم عرض بسته به صورت (جوهر) است و به راستی این صورت، پیچیده در عرض‌هاست؛ که بر دستگاه حسی کارساز می‌شود و توانایی احساس را از قوه به فعل درمی‌آورد. در عوض، «می‌توان گفت که حس، آن نیرویی است که می‌تواند صورت محسوس بدون ماده چیزها را دریابد» (Aristotle, ۱۹۸۴, ۴۲۴a۱۸-۲۳, ۱۹۸۴, ۴۲۴a۱۸-۲۳؛ هاملین، ۱۳۷۴، ص ۱۷؛ برن، ۱۳۷۳، ص ۱۳۰). صورت کلی است و چون در عرض پیچیده شده است، جزئی می‌گردد و به دیگر سخن، گرچه دستاورد شناخت حسی صورت نوعی جدای از ماده محسوس است، این صورت، صورت ناب نیست؛ بلکه صورت همراه عرض‌هاست (Aristotle, Posterior Analytica, ۸۷b۲۹-۳۳, ۴۲۴a&۴۱۸a۲۰). از دید ارسطو، چکیده احساس این است؛ که محسوس ماده و صورتی دارد و هر دوی آنها کلی و عقلی هستند و آنگاه جزئی می‌شوند که در عرض

پیچیده شوند و همین عرض، میانجی حس و محسوس است و ابزار حسی با عرض همخوان است و آن را می‌یابد. از آن سوی، صورت با نیروی احساس - که به راستی همان روان جاندار است - همخوان است و آن را می‌یابد و چون ماده محسوس، نه با ابزار احساس و نه با نیروی احساس همخوان است؛ از دسترس حس، دور و ناشناخته می‌ماند. به دیگر سخن، روند احساس، محسوس درست در برابر محسوس گشتن آن است؛ زیرا در اینجا جامه‌ای بر تن محسوس می‌پوشانیم و در احساس، جامه را از تن محسوس می‌کنیم.

دوم شناخت حسی در اشراق

اکنون، دیدگاه سهروردی درباره ادراک حسی بررسی می‌شود؛ تا مشخص شود، چه برتری می‌تواند بر دیدگاه هماورش داشته باشد. وی برای انجام چنین کاری سه‌گام برمی‌دارد: نقد روش‌شناسی مشایی، نقد ادراک حسی از دید آنان و بیان سخن جدید خود در این باره.

گام یکم

می‌دانیم تنها روش دستیابی به نادانسته از دید مشائیان، منطقی است و آن، ابزاری قانونی برای درست اندیشیدن است. اندیشیدن نیز شناختن نادانسته با دانسته‌هاست. نادانسته‌ها نیز دو گونه هستند:

- آگاهی (مثالی، تصویری) ناشناخته است؛ مانند آن که ندانیم معنای کره ماه چیست.
- گواهی (تصدیق) پیوند دو مثال ناشناخته باشد؛ مانند این که ندانیم کره ماه، گرم است؛ که در این صورت، پیوند ماه و گرم ناشناخته است.

بخشی از منطقی که روش درست شناساندن آگاهی ناشناخته را می‌آموزد، شناسا یا شناسایی (معرف یا «تعریف») و بخشی که روش درست شناساندن گواهی نادانسته را می‌شناساند، «استدلال» می‌نامند. بخش آگاهی اندیشه، بر بخش دیگر آن برتری دارد؛ زیرا بی این، نمی‌توان به آن پرداخت.

آگاهی نادانسته را با آگاهی‌های دانسته می‌شناسیم. آگاهی‌های دانسته که روشنگر آگاهی نادانسته است، «شناسنده» و آگاهی نادانسته پس از روشن شدن، «شناخته» نام دارد. وقتی با آگاهی‌های شناسنده، آگاهی ناشناخته را می‌شناسیم، چنین کاری را تعریف می‌نامیم. تعریف در منطق ارسطویی، یا به حد یا به رسم است. تعریف به حد، گفتاری است که همگی ویژگی‌های ثابت و جوهری نادانسته (که پیش از این گفته شد) را بیان می‌کند. از دیدگاه ارسطو، چنین تعریفی بسیار درست و رساست، اما دست یافتن به آن شاید ناشدنی باشد (Aristotle, ۱۹۶۰, Posterior Analytica, sec, ۸-۱۰). تعریف به رسم، آن است که ناشناخته را افزون بر ذاتی‌هایش، با عرضی از عرض‌ها (ویژگی‌های ناپایدار) می‌شناساند. ارسطو از این تعریف، ناخشنود است؛ اما آن را به کار می‌برد.

سهروردی در گام نخست، روش اندیشیدن مشائیان را نشانه می‌رود و با دلیل‌هایی چند، نادرستی آن را هویدا می‌کند. از نگاه ایشان، ویژگی‌های ثابت و جوهری، همگی خرد بنیاد (اعتباری) هستند و هر چیز، انباشتی از عرض‌هاست و از این روی با روش منطق ارسطویی نمی‌توان آن را شناخت و باید روشی دیگر به کار بست.^{۱۱} سهروردی پس از کنار

^{۱۱} سهروردی بر آن است که تعریف به حد، ناشدنی است و چیزها را می‌توان با عرض‌ها و نشانه‌هایشان شناخت. او برای این کار، چند نمونه را یادآوری می‌کند:

الف) آشکارترین چیز برای مردم، جسم است. جسم از نگاه ارسطو و پیروان او، آمیخته از دو جزء است: هیولا و صورت جسمی. این دو جوهر و نامحسوس‌اند. می‌دانیم که آدمی حس جوهریاب ندارد. ماده یا هیولای نخستین، هیچ‌گونه نمودی ندارد و از این روی شناختنی نیست، ولی صورت جسمی در بیرون نمود دارد و از این روی شناختنی است.

گذاشتن تعریف به حدّ ارسطویی، دریافت با یکی از حس‌ها و بینش راه، راه‌های شناسایی می‌داند که هر یک، ویژه جهانی است. «دریافت» ویژه جهان تاریکی و جسم و جسمانی است و «بینش»، ویژه جهان روشنایی و پیدایی است (فلسفی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۲-۴۷).

گام دوم

در گام دوم، سهروردی چگونگی دریافت حسی، به ویژه پادشاه حس‌ها، «حس بینایی» را از دید ارسطو و پیروان وی به نقد می‌کشد و طرحی نو درمی‌افکند.

حس بینایی، ارجمندترین حس‌ها است؛ زیرا بیش از دیگر حس‌ها به ما آگاهی می‌دهد و بسیاری از گوناگونی‌ها را بر ما آشکار می‌کند (Aristotle, ۱۹۳۳, ۹۸۰a۲۲). دیدن چیست و چگونه پدید می‌آید؟ در این باره، پیش از سهروردی، چند دیدگاه دیگر بوده است؛ که سرآمد آن‌ها، دو دیدگاه زیر است:

الف: دیدگاه پرتویان یا ریاضی‌دانان: این گروه برآنند که دیدن، آن‌گاه پدید می‌آید، که پرتوی از چشم بیرون رود و با چیزی دیدنی برخورد کند. درباره چگونگی بودن و رفتن پرتو در میان این گروه، گزارش‌های گوناگونی هست. بنیان‌گذار این دیدگاه را افلاطون می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۰۲-۱۱۳).

ب: دیدگاه نقش‌پذیری (اصحاب انطباع) یا فیزیک‌دانان: این گروه برآنند، که دیدن، همان افتادن انگاره چیز دیدنی بر خیزی چشم است. این دیدگاه را از آن ارسطو می‌داند و فیلسوفان مشائی از آن پیروی می‌کنند.

وی می‌گوید که برخی از مردم در صورت جسمی به گمان افتاده‌اند و گروهی آن را نپذیرفته‌اند و حتی باور ندارند که این جزء در شناخت جسم کارساز است. پس تعریف به حدّ جسم، ناشدنی است و از این رو، مردم جسم را با عرض‌ها و نشان‌های می‌شناسند.

ب) نمونه دوم، جسم‌هایی هستند که از هیولای نخستین، صورت جسمی و صورت نوعی فراهم می‌آیند؛ مانند آب و هوا. شناخت این جسم‌ها نیز به فصل آن‌هاست که پذیرش همگانی ندارد، بلکه مردم آب و هوا را با عرض‌ها و نشان‌هایشان می‌شناسند.

پ) با آن‌که نمونه‌های گفته شده، محسوس بودند، تعریفشان به حد ناشدنی است. نمونه سومی که سهروردی بیان می‌کند، خود انسان است. ارسطو و پیروان او، انسان را به جاننداری ناطق تعریف کرده‌اند. ناطق بودن، فصل اوست که انسان بودنش، با آن هویدا می‌شود. ولی همین جزء، برای همه مردم و حتی مشائیان اندیشمند نیز ناشناخته است. زیرا اگر منظور از نطق، سخن گفتن باشد، توانایی سخن گفتن عرضی انسان است و وابسته به اوست، و جانی که بنیاد این توانایی‌هاست، تنها با نمودها و عرض‌ها شناخته می‌شود؛ وقتی شناخت ما از جانمان که نزدیک‌ترین چیز به ماست، این چنین دشوار و ناشدنی است، دیگر چیزها را چگونه می‌توان شناخت؟ پیامد چنین بررسی‌هایی، آن است که تنها راه شناختن و شناساندن چیزهای جسمانی، شناخت نشانه‌ها و نمودهای آن‌هاست.

ت) مشائیان در تعریف، دو چیز را پذیرفته‌اند: نخست، در تعریف به حدّ، باید ذاتی عامّ و خاص (یعنی جنس و فصل) را بیان کرد. دیگر آنکه تنها با تصوّرهای شناخته، می‌توان به تصوّر ناشناخته دست یافت. گفتیم که تعریف، یعنی شناسایی تصویری ناشناخته با تصوّرهای شناخته. تصوّرهای شناخته‌ای را که حقیقت ناشناخته را می‌شناسانند، «ذاتی» گویند. از میان تصوّرهای شناخته، هر تصویری را که چیزهای بیشتری در برمی‌گیرد، «جنس» و تصویری را که ویژه یک‌گونه است و آن را از دیگر گونه‌ها جدا می‌کند، «فصل» می‌گویند. پیش از شناسایی هر حقیقتی، بایستی ذاتی‌ها و جزءهای درونی آن را شناخت. برای نمونه، انسان را آنگاه خواهیم شناخت که ذاتی‌های او، یعنی جنس (حیوان) و فصل (ناطق)، را شناخته باشیم. گفتیم که فصل هر چیزی، شناسنده آن چیز است.

خرده‌گیری بنیادی سهروردی بر تعریف به حدّ مشائیان، آن است که هنگام برخورد با تصویری ناشناخته، ذاتی خاص یا فصل آن چیز، چند گونه بیش نیست:

- ۱- اگر پیش از شناسایی حقیقتی ناشناخته، ذاتی ویژه و فصل آن را شناخته باشیم، آن حقیقت و ذاتی ویژه، همچنان ناشناخته می‌مانند.
- ۲- ذاتی ویژه چیزی را، در حقیقتی دیگر بشناسیم، پس این ذاتی، ویژه این حقیقت نیست، بلکه ذاتی ویژه چیز دیگری است.
- ۳- ذاتی ویژه را با یکی از حس‌ها بشناسیم. ولی می‌دانیم که جنس و فصل، برداشت‌هایی عقلی‌اند، نه چیزهایی بیرونی؛ پس با حس شناخته نمی‌شوند.
- ۴- ذاتی ویژه هر چیزی را، با تعریف بشناسیم. اکنون اگر آن را با ذاتی عام تعریف کنیم، به راستی آن را تعریف نکرده‌ایم، زیرا شناساننده راستین، ذاتی ویژه و فصل است نه ذاتی عام. اگر آن را با ذاتی ویژه تعریف کنیم، دشواری‌های پیشین، باز پیش خواهند آمد.
- ۵- اگر با شناسایی ذاتی‌های چیزی، آن چیز شناخته شود، نمی‌توان گفت که همه ذاتی‌های آن را بی‌گفتگو برشمردیم. پس این سخن که اگر ذاتی‌های چیزی را نمی‌شناختیم، خود آن چیز شناخته نمی‌شد، سخن درستی نیست.

ث) ارسطو -خدانگار منطق- خود دشوار بودن تعریف به حدّ را بازگو کرده است.

اکنون که تعریف به حد، ناشدنی است پس چیزها را چگونه می‌توان شناخت؟ راهی که سهروردی پیموه است، درست در برابر راه این فیلسوفان است (فلسفی، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۲-۴۷).

سهروردی دیدگاه نخست را نادرست می‌داند؛ زیرا پرتوی که از چشم بیرون می‌رود، یا عرض یا جسم (جوهر) است. اگر عرض باشد؛ نمی‌تواند از چشم که محل آن است جا به جا شود؛ زیرا جا به جا شدن عرض‌ها ناشدنی است. اگر جسم باشد؛ یا جنبش آن به خواست بیننده است، که باید بتوانیم با چشمانی باز نبینیم، یا جنبش آن سرشتین است، که باز با دشواری‌هایی روبه‌رو است:

(الف) دیدن، تنها باید یک راستا و سو داشته باشد نه راستاهای گوناگون،

(ب) فرو رفتن آسان پرتو در جسم‌های با روزنه بیشتر،

(پ) ندیدن ستارگان دور و نزدیک با هم،

(ت) رفتن یک‌باره پرتو به سوی افلاک و پاره کردن آن‌ها،

(ث) گسترش یک‌باره پرتو بر نیم‌کره جهان.

نادرستی سخنان گفته شده، روشن است؛ پس پرتو، جسمی نیست که بر پایه سرشت خویش بجنبند.

سهروردی دیدگاه دوم را نیز نادرست می‌شمارد؛ زیرا هنگامی که انگاره کوهی بزرگ در چشم نقش می‌بندد، یا باید پذیرفت که آن، انگاره همان کوه است یا نه. گونه نخست، ناشدنی است؛ زیرا اندازه بزرگ — انگاره کوه — در اندازه کوچک — خیسی چشم — نقش نمی‌بندد. گونه دوم نیز ناشدنی است؛ زیرا اگر آن، انگاره همان کوه نباشد، پس کوه دیده نشده است.

این گروه برای گریختن از دشواری گفته شده، پاسخ داده‌اند:

۱. خیسی چشم و انگاره کوه، بی‌پایان بخش‌پذیرند؛ پس انگاره کوه در چشم نقش می‌بندد و دشواری نقش بستن اندازه بزرگ در کوچک پیش نمی‌آید. این پاسخ نیز ناپذیرفتنی است؛ زیرا باز، اندازه کوه از اندازه چشم بزرگ‌تر است.

۲. روان از راه انگاره نقش بسته در چشم، بر اندازه آن چیز بیرونی استدلال می‌کند. این سخن نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا دیدن اندازه بزرگ با دیدن است، نه با استدلال.

۳. یک ماده می‌تواند هم اندازه کوچک خودش را داشته باشد، هم اندازه بزرگ انگاره چیز دیدنی را. این راه نیز با شکست روبروست.

سهروردی پس از خرده‌گیری‌های استوار بر آن دو دیدگاه و کنار گذاشتن آن‌ها، سخنی نو، استوار، راه‌گشا و دگراندیشانه را بازگو می‌کند.

فیلسوفان آگاهی را دوگونه می‌دانند:

(۱) آگاهی بی‌میانجی (حصولی)؛ در آگاهی بی‌میانجی، سه چیز باید باشد تا آگاهی به دست آید: الف) کسی که می‌داند یا «داننده»؛ ب) انگاره چیز شناخته در ذهن داننده یا «آگاهی» (تصور)؛ پ) چیزی که شناخته می‌شود یا «دانسته».

(۲) آگاهی بی‌میانجی (حضوری)؛ در این نوع آگاهی — در برابر گونه نخست — دو چیز هست، «داننده» و «دانسته» و میان آن‌ها چیزی میانجی نمی‌شود. این آگاهی، دانشی بی‌گفت‌وگو و به خودی خود روشن و بی‌نیاز از هر گونه تعریف است؛ پس نمی‌توان در آن دو دل بود و خود، بنیاد دیگر دانش‌هاست و بی‌چنین دانشی، دانشی به دست نمی‌آید.

آگاهی هرکس از خودش، دانشی بی‌میانجی است؛ زیرا بر پایه خرد، ناشدنی است که من (داننده)، خودم (دانسته) را با انگاره خودم (آگاهی) دریابم؛ زیرا:

الف) انگاره من، خود من نیست که چیز دیگری است و چیز شناخته، انگاره من است؛ نه من و چنین چیزی برابر است با اینکه من با آگاهی از چیزی دیگر از خود آگاه شوم که نادرستی آن روشن است.

ب) من یا می دانم این انگاره من است یا نمی دانم. اگر می دانم پس، پیش از آن انگاره، خودم را می شناسم و دیگر به انگاره‌ام نیازی نیست و اگر نمی دانم این انگاره، انگاره من است، پس خودم را نشناخته‌ام (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۱۱؛ ج ۱، ص ۴۸۴-۴۸۹، ۴۸۵).

گام سوم

پیشینان دیدن را آگاهی با میانجی دانسته‌اند و سهروردی در برابر، از گونه دوم می‌داند. از دید ایشان، در دیدن دو چیز هست: بیننده و چیز دیدنی؛ بیننده، جان آدمی است. جان آدمی روشنایی است و از راه چشم بر دیدنی‌ها پرتو می‌افکند و چیزها دیده می‌شوند. دیدن چند زمینه می‌خواهد: درستی چشم، پیدایی چیز دیدنی، رودرویی چشم با دیدنی و نبودن پوشش؛ مانند دیوار و دوری و نزدیکی بسیار میان آن‌ها. سه زمینه نخست، در زمینه چهارم جا دارند (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۳۴ و ۱۵۰-۱۵۳).

دانسته‌های آدمی دو گونه هستند: روشنایی (مجرد) و تاریکی (مادی). از دید سهروردی، اگر میان جان و روشنایی‌ها پوششی نباشد، جان آدمی بی‌درنگ روشنایی‌ها را می‌یابد، و اگر دانسته از گونه تاریکی‌ها باشد، افزون بر نبودن پوشش باید رویارویی میان چشم و دیدنی نیز باشد (همان، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ج ۱، ص ۴۸۶).

دیدن، کار جان است و اگر میان جان و دیدنی‌ها پوششی نباشد (همان، ج ۱، ص ۴۸۴)، جان بر دیدنی‌ها پرتو می‌افشاند و آن‌ها را می‌یابد (همان، ج ۲، ص ۲۱۳). میان جان و حس‌هایش نیز پوششی نیست و به دیگر سخن، جان همه حس‌ها را فرا می‌گیرد و چون چیزی در برابر حسی باشد، جان آن چیز را بی‌میانجی می‌یابد (همان، ج ۲، ص ۲۱۴). از دید سهروردی دانسته آدمی دو چیز بیش نیست: خودم و دیگری. دیگری نیز یا مادی است یا نامادی. در این بخش از پژوهش آگاهی به دانسته مادی از دید سهروردی ریزکاویده می‌شود.

سهروردی همه چیزها، از خداوند تا پست‌ترین چیز، را نخست، به دو بخش روشنایی و تاریکی و هریک از آن‌ها را به جوهری و وابسته، دسته‌بندی می‌کند؛ زیرا هر چیزی یا خودش روشنایی است یا خودش تاریکی است. چیزی که خودش روشنایی است، یا به دیگری وابسته نیست و پایدار به خود است؛ چنین روشنایی، روشنایی ناب و تنها و پاک است. سراسر جهان خرد و روان انسانی و فلکی، روشنایی جوهری ناب و پاک هستند؛ یا به دیگری وابسته است و آن روشنایی وابسته است. روشنایی‌های وابسته، خود دو دسته‌اند: دسته‌ای به جسم‌ها بستگی دارند (مانند روشنایی خورشید و...) که بر جوهر این چیزها افزوده می‌شوند و دسته‌ای که به روشنایی‌های ناب و پاک بستگی دارند (مانند روشنایی که رده پایینی از بالایی دریافت می‌کند). آنچه خودش تاریکی است، یا بی‌نیاز از محل است که همان جوهر پوشیده یا جوهر جسمانی و برزخ است، یا آن تاریکی هیأت برای دیگری است که همان هیأت تیره (مقوله‌های عرضی ارسطویی) است.

یکی از روشنایی‌های جوهری، جان آدمی است. از دید سهروردی روشنایی آن است که الف) خودش آشکار است و ب) چیزهای دیگر را آشکار می‌کند و از هر چیزی که آشکارگی افزون بر آن است، آشکارتر است.

جان آدمی از دید سهروردی روشنایی است، که آنچنان ناتوان گشته است، که می‌تواند با بدن همساز و همخوان شود و در پی تدبیر بدن باشد (همان، ج ۲، ص ۱۸۵-۱۸۶؛ شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۹). توانایی کران‌مند جان، در بدن نمایان

می‌شوند و یک توانایی در شنیدن و دیگری در دیدن و... خود را نشان می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۵).

جان بر بدن فرمان می‌راند و بدن پیش چشم جان است و از آن نماند (همان، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۵؛ ج ۱، ص ۴۸۴-۴۸۵). به سخن دیگر، جان در بدن پراکنده است و از این روی، این از آن، و آن از این، اثر می‌پذیرد. جان با حس‌ها در بدن پراکنده می‌شود و حس‌ها یا بیرونی، یا درونی هستند. بینایی، شنوایی، بویایی، بساواایی و چشایی، حس‌های بیرونی هستند (همان، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۴)، که کار احساس چیزهای مادی را بر گردن دارند. به دیگر سخن، جان در دیدن تا چشم، در شنیدن تا گوش، در بسودن تا پوست بدن و... گسترش می‌یابد. اگر بدن با حس بساواایی، گرما و سرما یا نرمی و زبری و... را احساس می‌کند، یا با چشم، چیزی را می‌بیند یا آوازی را با گوش می‌شنود یا بویی را با چشایی می‌چشد و... از دید سهروردی، از یک سوی این جان است که از راه حسی ویژه بر محسوس، پرتو می‌افکند و آن را می‌یابد؛ و از دیگر سوی، خود چیز مادی، همان‌گونه که هست، به جان داده می‌شود؛ و این چیز مادی تنها انبوهی از عرض‌هاست و در پشت عرض‌ها چیزی به نام جوهر نهفته نیست، تا خرد آدمی با تردستی و جادوگری (آن‌سان که مشائیان می‌گویند) آن را فرا چنگ آورد. این پرتوافکنی جان بر چیز مادی، زمان‌مند نیست (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۳۰)، که در بی‌زمان رخ می‌دهد زیرا این کار جان است و جان خود روشنائی است، نه تاریکی و مادی.

سوم مقایسه و ارزیابی

پس از بیان دیدگاه ارسطو و سهروردی درباره ادراک حسی، به مقایسه و ارزیابی آنها پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد؛ گزارش مشائی از شناخت حسی، گزارشی نارسا است و تا اندازه‌ای ساختگی می‌نماید. در اینجا، برای روشن شدن سخن خویش، چند دلیل بیان می‌شود:

۱. فرایند و چگونگی احساس، آن‌گونه که ارسطو بیان می‌کند، با دریافت وژدانی (وجدانی) آدمی ناساز می‌نماید، زیرا هریک از آدمیان (چه فلسفه خوانده باشد یا نه) شناخت حسی را فرایندی ساده می‌دانند و در این آگاهی وژدانی، از این همه ماده و صورت خبری نیست. در برابر، شناخت حسی، آن‌سان که سهروردی بازگو می‌کند، شناختی وژدانی و برکنار از پیچ‌وخم‌های ناسودمند است. در اندیشه ارسطویی، میان جاندار و محسوس باید، آن‌سان که گفتیم، چیزی میانجی باشد و گرنه احساس رخ نمی‌دهد و سهروردی، بودن هرگونه میانجی میان جاندار و محسوس را نمی‌پذیرد و احساس را دستاورد نبودن پوشش (عدم الحجاب) می‌داند.

۲. یکی از پیش‌انگاشته‌های شناخت حسی از دید ارسطو این است، که «گذشته از صورت در بن چیزهای مادی، ماده‌ای بی هرگونه ویژگی هست». اگر این، پیش‌انگاشته پذیرفته نشود یا کنار نهاده شود، شناخت حسی آن‌گونه که ارسطو می‌گوید نخواهد بود. اندیشمندانی هستند که چنین و چنان کرده‌اند. نمونه برجسته آنان سهروردی است، که با دلیلهایی چند روشن می‌گرداند، بودن چنین ماده‌ای پنداری بیش نیست و خود از پنداری دیگر برآمده است (فلسفی، ۱۳۹۱، دآوری‌های نخست، سوم و چهارم).

۳. پیش‌انگاشته دیگر ارسطو این است، که «هر چیز مادی (مانند جسم) از ماده و صورت ساخته شده است» (Aristotle, ۱۹۳۳, p. ۱۰۲۹). جوهر محسوس، انسان و احساس -چنان که گفتیم- همگی آمیخته از ماده و صورت هستند و شناخت حسی ارسطویی، بر آن استوار است و با نپذیرفتن و کنار نهادن این پیش‌انگاشته، شناخت

حسی ارسطویی ناکارآمد می‌گردد و سهروردی این پندار را بی‌بنیاد دانسته و کنار می‌زند (فلسفی، ۱۳۹۱، داوری سوم).

۴. شناخت حسی ارسطویی، ناسازگاری با دیگر اصل‌ها را در آستین دارد؛ در دستگاه فلسفی ارسطویی، جوهر برتر از عرض، (فلسفی، ۱۳۹۱، داوری پنجم) و صورت برتر از ماده است. در فرایند شناخت حسی، عرض برتر از جوهر می‌گردد؛ زیرا با عرض است که به جوهر می‌رسیم و با تن (ماده) می‌توان به صورت رسید و روشن است، هر تئوری که به سخنی ناساز بیانجامد، نادرست است.

۵. پندار نادرست دیگر که خود پیامد پندار دوم است؛ آن است که «شناخت درست هر چیز، آنگاه به دست می‌آید که جنس و فصل آن چیز را شناخته باشیم». جنس و فصل، بازتاب ماده و صورت در ذهن است و حس‌ها نمی‌توانند آن‌ها را دریابند. برای شناخت جنس و فصل باید، راهی پیموده شود تا افزون بر حس، چیز محسوس شناخته شود. سهروردی این پندار را نمی‌پذیرد (فلسفی، ۱۳۹۱، الف، ص ۴۲-۴۷).

از آنچه گفته شد، نارسایی و ساختگی بودن شناخت حسی از دید ارسطو روشن می‌گردد و استواری دیدگاه سهروردی نمایان می‌شود. سهروردی تئوری ارسطویی شناخت حسی را نمی‌پذیرد و خود، تئوری تازه‌ای به جای آن می‌نشاند؛ به فلسفه جانی تازه بخشیده است و دشواری‌های بنیادی در این زمینه و زمینه‌های دیگر فلسفی، مانند علم خداوند به دیگر چیزها را از سر راه اندیشه برمی‌دارد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد، می‌توان پی برد، که نخست یک چیز از چند سوی پژوهیدنی است و سنجه درستی پژوهش، تنها استواری و درستی سخن است، نه پیشی گرفتن تاریخی. در بزرگی ارسطو نمی‌توان دودل بود. بزرگی او نمی‌تواند و نباید سد راه اندیشه‌ها گردد. سهروردی با همه پاسداشت ارسطو، جستارهای بنیادی فلسفه وی را به نقد می‌کشد و کنار می‌گذارد و خود سخنی تازه می‌آورد. یکی از نمونه نوآوری‌های وی، نگاه او به شناخت حسی است. دوم، هر دستگاه فلسفی، بر اصل‌هایی چند استوار است. اگر آن اصل‌ها سست باشند، دیگر جستارها نیز، بی‌بنیاد خواهند بود. همان‌طور که بیان شد، مشخص شد که شناخت حسی ارسطویی بر پایه‌هایی نا استوار، استوار است که خود به روشنگری نیازمند است. پیش‌انگاشته ارسطو ماده و صورت است و پیش‌انگاشته سهروردی، روشنایی بودن روان است و آن، بر پایه خرد کنار گذاشتنی است و این نه. سوم، فلسفه‌ورزی مانند کشاورزی است و کشاورزی با شخم زدن زمین خوب بار می‌دهد. سهروردی نیز زمین فلسفه را نخست شکافته و در آن، دانه‌ای از گونه‌ای دیگر کاشته است؛ به طوری که فلسفه اشراق از آن، سر بر درآورده است. سنجش‌گری و شخم زدن زمین پیشینان به ژرف‌نگری، کوشش بسیار و رویارویی با ناگواری‌ها نیازمند است.

به پژوهشگران فلسفه پیشنهاد می‌شود، که جستارهای گوناگون فلسفه؛ چه باستان و چه نو را از نو، به طور ریز بکاوند و با چنین کاری، چهره‌های نهان اندیشه‌ها را نمایان کنند و فلسفه و اندیشه فلسفی را گام به گام پیش ببرند و باید دانست که فلسفه، آموختن اندیشه‌ها نیست؛ بلکه فلسفه اندیشیدن است.

منابع

- ابن سینا، حسین (۱۳۸۱). *التعلیقات*. قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین (۱۴۰۴ق). *الشفاء*. قم: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
- ارسطو (۱۳۶۶). *متافیزیک*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار.
- برن، ژان (۱۳۷۳). *ارسطو و حکمت مشاء*. ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- خراسانی، شرف‌الدین (۲۵۳۶). *از سقراط تا ارسطو*. تهران: انتشارات دانشگاه ملی ایران.
- داودی، علیمراد (۱۳۴۹). *عقل در حکمت مشاء*. تهران: انتشارات دهخدا.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه*. انتشارات دانشگاه تهران.
- راس، دیوید (۱۳۷۷). *ارسطو*. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: فکر روز.
- زیلسون، اتین (۱۳۷۰). *روح فلسفه در قرون وسطی*. ترجمه داودی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۷). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه از هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱-۳.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). *شرح حکمه الاشراق*. تصحیح و تحقیق و مقدمه از حسن ضیائی تربتی. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۰). *شرح حکمه الاشراق*. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۰م). *کتاب الحروف*. تحقیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فلسفی، حسین (۱۳۹۱ الف). *منطق اشراق؛ پژوهشی در منطق حکمت اشراق سهروردی*. قم: بوستان کتاب.
- فلسفی، حسین (۱۳۹۱ ب). *خرد در برابر خرد؛ پژوهشی در داوریهای حکمت اشراق سهروردی*. خرم‌آباد: دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه یونان و روم*. ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ سروش.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- نوسباوم، مارتا (۱۳۸۰). *ارسطو*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- هاملین، دیوید (۱۳۷۴). *تاریخ معرفت‌شناسی*. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- Aristotle (۱۹۳۳). *Greek text with English: Metaphysics*. Trans.: Hugh Tredennick. Loeb Classical Library; Harvard U. Press.
- Aristotle (۱۹۶۰). *Posterior Analytics; Topica*. Greek text with translation by Hugh Tredennick, E.S. Forster. Loeb Classical Library ۳۹۱. Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Aristotle (۱۹۸۴). *The Complete Works of Aristotle*. Princeton: Princeton University Press.
- Ross, D. (۱۹۹۵). *Aristotle*. London and Newyork press.