

سهروردی و مسأله‌ی رئالیسم^۱

سید عباس ذهبی^۲

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه فلسفه و کلام اسلامی، تهران، ایران.

چکیده

دیدگاه سهروردی در تبیین رئالیسم و مسأله‌ی شناخت، نه با حکمای مسلمان پیش از خودش شباهتی دارد و نه در پیشینه‌ی افلاطونی و ارسطویی، ردّ پای از آن مشهود است. وی بر خلاف افلاطونیان، معتقد است پایه‌ی شناخت، حس است و بر خلاف ارسطوئیان، این شناخت را مستقیم و بی‌واسطه می‌داند؛ از این‌رو، ادراکات حسی را نقطه‌ی عزیمت او در تفسیر رئالیسم باید دانست. مخاطب اصلی او در این جریان، حکمای مشایی هستند، برای همین، وی با نقد سه پیش فرض اصلی این مکتب، سعی در ارائه‌ی نظریه‌ی جدیدی دارد که با آن، به خوبی می‌توان تصویر رئالیسم را در منظومه‌ی فکری سهروردی ترسیم کرد. این نوشتار پس از تقریر این وجه سلبی و منتقدانه از اندیشه‌ی او، به تحلیل رویکرد ایجابی، می‌پردازد. این رویکرد ایجابی در قالب شش پیش فرض، صورت‌بندی می‌شود و پذیرش آن‌ها نهایتاً، مسأله‌ی رئالیسم را در اندیشه‌ی سهروردی، روشن می‌کند.

واژگان کلیدی: سهروردی، رئالیسم، ادراک حسی، ابصار، انطباع.

۱. تاریخ وصول: ۱۳۹۰/۱۱/۹ تاریخ تصویب: ۱۳۹۱/۳/۶

۲. پست الکترونیک: falsafeh100@gmail.com

طرح مسأله

هر چند دو مکتب رئالیسم و ایده‌آلیسم معمولاً در مقابل هم تفسیر می‌شوند، اما تنوع زیر شاخه‌های هر کدام، مانع از ارائه‌ی تعریفی منطقی از این دو اصطلاح است. اگر بتوانیم فیلسوفان مسلمان را به نحوی کلی - و البته با احتیاط و وسواس بسیار - ذیل مکتب رئالیسم قرار دهیم؛ بی‌شک نخواهیم توانست همه‌ی آن‌ها را مترادف و هم‌سان بدانیم.^۱ در میان حکیمان مسلمان رویکرد سهروردی در تبیین واقعیت رویکردی متفاوت است که نه با پیشینیان خود در سنت اسلامی و یونانی یکی است و نه با حکمای پس از خودش هم‌سان است. آنچه او در تبیین عالم واقع می‌گوید بیش از آن که به هستی‌شناسی او مربوط شود، ریشه در معرفت‌شناسی او دارد و تلقی‌های معرفتی سهروردی در چند و چون مواجهه با عالم خارج، موضع‌گیری او را نسبت به رئالیسم روشن می‌کند.

نه ایده‌آلیسم با آرمان‌گرایی یکی است و نه رئالیسم تنها انکشاف مستقیم عالم عین است. پس تمایز این دو، گویی ریشه در تقدم و تأخر ایده‌ها و اشیاء دارد. بدین معنا که در ایده‌آلیسم موضوع حقیقی معرفت، ایده‌ها هستند؛ یعنی ایده‌ها امکان هستی را برای اشیاء فراهم می‌کنند و بر اشیاء - حداقل به لحاظ معرفتی - تقدم دارند؛ اما نه بدین معنا که ذهن خالق ماده یا جهان خارج باشد، بلکه بدین معنا که واقعیات خارجی آن گونه که متعلق ادراک ما هستند منعکس‌کننده‌ی فرایندهای ذهنی‌اند و جهان خارج به واسطه‌ی ایده‌ها فهم می‌شوند.

این تعریف از ایده‌آلیسم را اگر بپذیریم، باید بپذیریم که در سنت فلسفه اسلامی، ابن سینا نزدیک‌ترین به این مکتب است و سهروردی دورترین.

آنچه سهروردی را از این فضا دور می‌کند، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اوست. وی در حوزه معرفت‌شناسی، نه از سلف خود یعنی افلاطون پیروی می‌کند و نه با فیلسوفان مشایی همراه است. آن چه شیخ اشراق را از سنت افلاطونی جدا می‌کند، نه الگوی هستی‌شناسی او، که معرفت‌شناسی اوست. سهروردی با انکار دو پیش‌فرض اصلی افلاطون در باب معرفت، خود را کاملاً از قافله‌ی افلاطونیان خارج می‌کند. آن دو پیش‌فرض، یکی

۱. به علت همین تنوع است که واژه‌ی رئالیسم را شاید نتوان، با قطعیت تمام معادل یک واژه‌ی فارسی - مثلاً واقع‌گرایی - دانست؛ و از همین جهت است که نویسنده در نوشتار حاضر از اصل واژه‌ی رئالیسم استفاده کرده و نه معادل‌های فارسی آن.

ازلیت نفس است و دیگری عدم اعتبار ادراکات حسی؛ و سهروردی البته، هیچ کدام را نمی‌پذیرد.

او با ارسطوئیان هم سر آشتی ندارد و ارسطوئیان را در هر دو حوزه‌ی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به نقد می‌کشد. از این رو، نه «تئوری یادآوری» افلاطون او را قانع می‌کند و نه «ذات‌گرایی» ارسطو موجب خرسندی وی است. پس اول با تأکید بر ادراک حسی، مرز خود را از افلاطونیان جدا می‌کند و دوم با نفی ذات‌گرایی ارسطویی، ناخودآگاه به نوعی از واقع‌گرایی می‌رسد که امروزه می‌توان آن را معادل واقع‌گرایی مستقیم خواند.^۱

هر چند مرز واقع‌گرایی مستقیم از واقع‌گرایی غیرمستقیم، از مو باریک‌تر است، اما مسأله‌ی این نوشتار همین موشکافی است؛ تا در پرتو آن به‌توان جایگاه سهروردی را در چشم‌انداز مکاتب فلسفی دید و شناخت.

دست‌یابی به اصل دیدگاه سهروردی دو وجه سلبی و ایجابی را می‌طلبد. در وجه سلبی با گزارش منتقدانه‌ی او از سنت مشائی روبه‌رو هستیم و در وجه ایجابی، مبانی و ساختمان فکری او بررسی می‌شود؛ تا در آخر، در پرتو این وجوه سلب و ایجاب، مدعای این نوشتار تبیین گردد.

مبانی ادراکات حسی در سنت ارسطویی

بی‌شک یکی از پایه‌های رئالیسم ارسطویی ادراک حسی و حجیت آن است و از قضا، سهروردی با این پیش‌فرض مشائی موافق است. او هم‌چون ابن سینا، ادراکات حسی را آغازگر شناخت می‌داند و برای آن اعتبار قائل است. اما تبیین او، با تبیین فیلسوفان مشائی متفاوت است. در سنت مشائیان، رئالیسم عبارت است از بازنمایی واقعیت از طریق داده‌های ادراکی؛ از این رو می‌توان رئالیسم مطلوب آن‌ها را «واقع‌نمایی» دانست و این عنوان را بر اصطلاح رایج «واقع‌گرایی» ترجیح داد. این ترجیح بیش از همه به مذاق سهروردی خوش می‌آید و او را راضی خواهد نمود. علت این رضایت آن است که سهروردی منتقد جدی این طرز تفکر است و سنت معرفتی مشائیان را سنتی منطقی و ذهنی می‌داند و سعی، در جایگزین کردن شیوه‌ای عینی و شهودگرایانه به جای این شیوه دارد. در الگوی ایشان، اصالت با ذات مدرک است، نه ذهن مدرک؛ و همین اندازه، کافی است تا ما امثال ابن سینا

را نتوانیم، ایده‌آلیست بنامیم. داده‌ی حسی^۱ در این مکتب، واسطه‌ای است بین جهان فیزیکی و آگاهی شناسنده، به گونه‌ای که انطباق ذهن و عین را سبب می‌شود و محصول این مطابقت همان رئالیسم است. حواس خارجی در این تفسیر، به عنوان ابزار بیرونی شناخت، متأثر از عالم خارج می‌شوند و در این تأثیرپذیری، قوای ادراکی نفس، از قوه به فعلیت درمی‌آیند و بدین شکل، صورتی که از شیء خارجی برگرفته شده، در ظرف قوه‌ی حس منطبق می‌شود.^۲ این صورت‌های منطبق هم زودگذر و ناپایدارند و هم متنوع و پرشمار؛ بنابراین قوایی در درون لازم است که این صورت‌ها را محافظت و سپس در آن‌ها دخل و تصرف کند. این قوای درون، همان حواس باطنی‌اند که یک به یک هم‌چون کارمندان با تجربه و وظیفه‌شناس به حفظ و جمع‌آوری و غربال این صورت‌ها می‌پردازند و رفته‌رفته دست به تجزیه و خالص‌سازی آن‌ها از تعینات مادی می‌زنند. این غربال‌گری تا جایی پیش می‌رود که از میان پدیده‌های مادی جزئی، صورت‌های عقلی کلی به دست می‌آیند و علم کلی به جهان جزئی تعلق پیدا می‌کند.^۳

از این رو، مبانی رئالیسم را، مطابق آنچه ابن‌سینا گزارش داده است، می‌توان صورت-بندی کرد و پیش‌فرض‌های آن را این‌گونه برشمرد:

۱. فرایند تجرید از حس شروع می‌شود و داده‌ی حسی، پس از انطباق، به معلوم بالذات تبدیل می‌شود.
۲. معلوم بالذات با معلوم بالعرض مطابقت دارد.
۳. تشخیص شیء خارجی به اعراض مفارق است و ما به الاشتراک افراد خارجی، کلی طبیعی آن هاست.

1. Sense-Data

۲. ابن‌سینا، *دانشنامه علانی (طبیعیات)*، به کوشش محمد مشکوة، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش، ص ۹۱.
۳. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، جلد ۲، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، بی تا، ص ۵۰.

۱. سهروردی و نقد پیش‌فرض‌های رئالیسم ارسطویی

۱.۱. نقد پیش‌فرض یکم؛ ادراک حسی

فیلسوفان مشائی با تأکید بر این عبارت ارسطو که «فقدان یک حس موجب فقدان مرتبه‌ای از علم است»^۱، آغاز شناخت را حس می‌دانند، اما پایان آن را خیر. از این رو ارسطوئیان را نه می‌توان تجربه‌گرای صرف دانست و نه عقل‌گرای صرف. آن چه در پیش‌فرض شناخت اهمیت دارد، نحوه‌ی مواجهه‌ی اولیه‌ی شخص، با جهان خارج است. این مواجهه همان چیزی است که چند و چون ادراکات حسی را تعیین می‌کند. بدین معنا که ادراک حسی و نحوه‌ی حصول آن، بی‌شک یکی از اضلاع واقع‌گرایی فیلسوفان سنتی بوده است و جالب آن که امروز هم، دقیقاً این امر، ترازوی سنجش واقع‌گرایی مستقیم از واقع‌گرایی غیرمستقیم است. فیلسوفان معاصر – به‌ویژه در اواسط قرن بیستم – با طرح این پرسش که آیا واقعیت فیزیکی جهان پیرامون، بی‌واسطه شناخته می‌شود یا با واسطه، حریم رئالیسم مستقیم و غیرمستقیم را ترسیم کردند.^۲ این پرسش در پارادایم سنتی فیلسوفان مسلمان، هر چند برای تعیین این حریم نبود، اما به همین شکل و قالب مطرح بود و موضع‌گیری این حکیمان را نسبت به ادراک حسی روشن می‌کرد. فیلسوفان مسلمان تبیین ادراک حسی را در «نظریه‌ی ابصار» خلاصه می‌کردند و گویی معتقد بودند چگونگی ابصار جهان فیزیکی، چگونگی ادراک حسی را توضیح می‌دهد.

این که چرا «نظریه‌ی ابصار» به جای دیگر ادراکات حسی می‌نشیند و نقش آن‌ها را ایفا می‌کند، چیزی نیست که خود حکمای مسلمان بدان پرداخته باشند؛ اما براساس شواهد و قرائنی که در نوشته‌های ایشان موجود است می‌توان پاسخ این چرایی را حدس زد. در میان حواس پنج‌گانه، ظاهراً تنها حس بینایی است که وقتی از آن سخن گفته می‌شود گزارش از خود شیء خارجی داده می‌شود نه متعلقات آن. به عبارت دیگر در چهار ادراک دیگر وقتی حس با شیء خارجی مرتبط می‌شود و از آن گزارش می‌دهد، این گزارش به نحو اضافی بیان می‌شود. چنان‌که وقتی ما از شنوایی سخن می‌گوئیم، آن را به نحو ترکیب

۱. من فقد حساً فقد فقد علماً.

۲. این نزاع تنگاتنگ را می‌توان با مراجعه به دو کتاب زیر از آرمسترانگ (مدافع رئالیسم مستقیم) و پرایس (مدافع نظریه‌ی داده‌ی حسی یا رئالیسم غیر مستقیم) نک:

Armstrong, D.M., *Perception and the Physical World*, New York, The Humanities Press, 1961.

Price, H.H., *Perception*, London, Methuen and Co.Ltd, 1932.

اضافی، به زبان می‌آوریم؛ مثلاً می‌گوئیم «صدای بلبل». یا وقتی از حس بویایی خبر می‌دهیم، از یکی از متعلقات شیء، یعنی وجه بویایی آن بحث می‌کنیم و می‌گوئیم «بوی گل». در دو حس بساواایی و چشایی هم، همین گونه است؛ به عنوان مثال «تیزی چاقو» و «طعم پرتقال»، هر دو به نحو اضافی ادا می‌شوند. اما در حس بینایی ما گویی خود شیء را به طور کامل رؤیت می‌کنیم و می‌گوئیم «درخت را دیدم».

شاید به همین علت، فیلسوفان مسلمان وقتی از ادراک حسی به نحو عام سخن می‌گویند گویی تجلی آن را در ادراک بینایی دیده و آن را ظرف تحقق ادراک حسی خوانده‌اند. یعنی موضوع بحث رئالیسم مستقیم یا غیرمستقیم، ادراک بینایی است نه غیر. در ادراک چشایی و بساواایی، تا شیء محسوس با آلت حس برخورد نکند ادراکی حاصل نمی‌شود. یعنی تا مقدار ی نمک روی زبان قرار نگیرد و انگشت، با نرمی پنبه اصابت نکند، درکی حاصل نمی‌شود. در حس بویایی هم ظاهراً ذرات محسوسی از شیء به آلت حس گر یعنی قوه‌ی شامه منتقل می‌شود و به نحوی مانند دو حس پیشین است. لذا قوه‌ی باصره و قوه‌ی سامعه تکلیف بحث را روشن می‌کنند. این که چرا حس شنوایی، نماینده‌ی دیگر حواس نبوده و موضوع بحث قرار نگرفته، شاید به خاطر آن است که وجود چیزی به نام صوت، در خارج محل تردید است و خود سهروردی هم آن را غیر قابل تعریف دانسته است.^۱

هر چند، در رؤیت اشیاء خارجی، بودن نور و فاصله‌ی قرار گیری مدرک و مدرک، از شرایط لازم این نحوه ادراک است، اما این دو، بستر ادراک و شرط دیدن‌اند، نه جزئی از دیدن.^۲ آن چه در این جا بینایی را از دیگر ادراکات جدا می‌کند، همان است که گفته شد و به همین خاطر، در سنت حکیمان مسلمان، بحث ادراک حسی، خود را در جامه‌ی «نظریه‌ی ابصار» عرضه می‌کند و پدیدارشناسی به معنای امروزی، در آن فضا وجود ندارد.

۱. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات (حکمة الاشراق)، جلد ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰ش، ص ۱۰۴.

۲. جزء یک چیز غیر از شرط آن چیز است. به عنوان مثال دست و پا و معده و کبد و .. اجزاء بدن انسان‌اند و غذا یا انرژی شرط فعالیت این اجزاء‌اند؛ به گونه‌ای که حرکت و سلامت فرد را تأمین کنند.

سهروردی در تبیین نظریه‌ی ابصار، با دو تبیین پیش از خودش روبه‌روست. یکی «نظریه‌ی خروج شعاع» و «دیگری نظریه‌ی انطباع». او با نقد هر دو، به ارائه‌ی دیدگاه جدیدی می‌پردازد که آن را «اضافه‌ی اشراقیه»^۱ یا «حیث التفاتی»^۲ خوانده است.

۱.۱.۱. نظریه‌ی خروج شعاع

در این نظریه که به افلاطون منسوب است،^۳ یک شعاع نوری در قالب یک سیال، از چشم خارج شده و پس از برخورد با شیء فیزیکی آن را به رؤیت ما می‌رساند. بدین ترتیب این شعاع، واسطه‌ی رؤیت یا ابصار است، برای آن که شیء محسوس مرئی بشود و ما رایی. سهروردی این نظریه را نمی‌پذیرد و خلل فراوان در آن می‌بیند. از آن‌جا که نقدهای سهرودی مفصل است و در برخی از عبارات، تکرار نقدهای ابن‌سینا بر نظریه‌ی خروج شعاع است، از ورود به آن پرهیز می‌کنیم و به اجمال، ذکر این نکته را کافی می‌دانیم که در نقد نظریه‌ی خروج شعاع بین سهرودی با فیلسوفان مشایی تفاوتی نیست؛ و از این رو، این بحث نمی‌تواند برای تمایز گذاردن رئالیسم مشائی و رئالیسم اشراقی جذابیتی داشته باشد.

۲.۱.۱. نظریه انطباع و نقد آن

دفاع ابن‌سینا از نظریه‌ی انطباع و نقد این نظر از جانب سهروردی، محل نزاع را به خوبی تعیین می‌کند و هندسه‌ی معرفتی رئالیسم هر دو را، در چشم‌انداز ما قرار می‌دهد. ابن‌سینا هم‌چون ارسطو^۴، نظریه‌ی ابصار را به انطباع صورت شیء خارجی در قوه‌ی حس تفسیر می‌کند و ضمن تأیید نظر ارسطو در این باب، چنین می‌گوید:

۱. سهروردی، *مصنفات*، جلد ۱، ص ۴۸۹؛ همان، جلد ۲، ص ۱۵۳.
«و اما العلوم الاشراقية المذكورة، فاذا حصلت بعد ان لم تكن، فيحصل للمدرک شیء ما لم يكن: و هو الاضافة الاشراقية لا غير، و لا يحتاج الى المطابقة».

۲. سهروردی، *مصنفات*، جلد ۱، ص ۴۸۵: «فالادراك ليس ألاً بالتفات النفس عند ما ترى مشاهدة».
۳. فارابی، ابونصر، *الجمع بين رأي الحكيمين*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق، چاپ پنجم، ۲۰۰۱، ص ۹۲: «و افلاطون يرى ان الابصار آتما يكون بخروج شیء من البصر و ملاقاته المبصر».

4. Aristotle, *On the Soul*, With an English Translation by W.S.Hett, Harvard University Press, Reprinted, 1975, pp.219-227;

پس صورت‌ورا اندر چشم افکند، و آن صورت را رطوبتی که بیخ ماند، و بدانه تذکر^۱؛ بپذیرد، و بجای بینائی سپارد، و آن جا بود دیدنی تمام،- که هر چیزی را اندر یابد، آن بود که صورت وی بخود گیرد.^۲

بدین معنا که صورت شیء خارجی در رطوبت جلیدیته، استقرار می‌یابد و از آن طریق، شیء خارجی محسوس بالعرض و صورت منطبع آن، محسوس بالذات می‌شود.^۳ چون تعیین شیء به صورت است و این صورت، اکنون معلوم بالذات شده است؛ پس واقع‌نمایی جهان خارج از این طریق حاصل است. فیلسوف مشائی، با چنین واسطه‌ی حسی به جهان خارج دسترسی پیدا کرده و نوعی رئالیسم با واسطه را طرح‌ریزی می‌کند. همین صورت خارجی که در گام نخست محسوس بالذات است نهایتاً به معقول بالذات بدل می‌شود و تبدیل به یک مفهوم ماهوی می‌شود و فصل، نام می‌گیرد. پس صورت خارجی که مشروط است، به فصل ذهنی- که لایشرط است- تبدیل می‌گردد.

سهروردی، هم با مبانی نظریه‌ی انطباع مخالف است و هم با لوازم و پیامدهای آن. مهمترین مبنای نظریه انطباع، ترکیب جسم از ماده و صورت است که به شدت از جانب سهروردی نقد شده است.^۴

سهروردی نه این ترکیب را می‌پذیرد و نه به فرض پذیرش، انفکاک صورت از ماده و انطباع آن در ظرف قوه‌ی حس را معقول می‌شمرد. از این رو، وی ترکیب مفهومی جسم از دو ماهیت ذاتی، به نام جنس و فصل را هم منکر است.^۵ به عبارت دیگر نقد سهروردی به نظریه‌ی حدّ تام، هر چند به ظاهر نقدی منطقی است، اما کاملاً به نحوه‌ی هستی‌شناسی او

← ارسطو، کتاب النفس، ترجمه‌ی عربی از احمد فؤاد الاهوانی و جورج شحاته قنوتی، قاهره، الهيئة المصرية

العامّة للكتاب، ۲۰۰۹، صص ۴۳-۴۵؛ همان، ص ۴۳. «لأنّ البصر صورة العين و لكن العين هیولی البصر».

۱. ابن سینا صورت منطبع در رطوبت جلیدیته‌ی چشم را به یخ و دانه‌ی تگرگ، تشبیه کرده است.

۲. ابن سینا، دانشنامه علائی (طبیعیات)، ص ۹۱.

۳. همو، النجاة، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۳۲۶-۳۲۷؛ «رساله

أحوال النفس»، در ثلاث رسائل فی النفس، دار بیبلیون، بی تا ص ۱۶۲؛ ابن سینا در کتاب نجات (صص ۳۲۶-

۳۲۷)، از ورود چیزی از شیء محسوس در مدرک سخن گفته است «لیس الابصار بخروج شیء منّا الی

المحسوس، فهو بورود شیء من المحسوس علینا».

۴. سهروردی، مصنّفات، جلد ۲، صص ۷۴-۷۹.

۵. همان، جلد ۲، صص ۲۰-۲۱.

وابسته است. او دست‌یابی به حدّ تام را نه ممکن می‌داند و نه مطلوب. ممکن نیست چون به زعم او، ساختمان فکر انسان برای تفکیک ذاتی از عرضی ناکارآمد است^۱ و از این رو دستیابی به فصل، و به تبع آن، حدّ تام، غیرممکن است. این ادعا، مطلوب هم نیست؛ چون اساساً ما در مسیر شناخت، به حدّ تام نیازی نداریم. و کسی که از ابتدا نابینا باشد، با تعریف حدی رنگ‌ها، ره به جایی نمی‌برد و مجهول او معلوم نمی‌شود^۲ و از آن طرف کسی که سالم است و رنگ‌ها را می‌بیند، ارائه‌ی حدّ تام برایش سودی ندارد.^۳ پس به‌زعم سهروردی، بنیان نظریه‌ی انطباع بر آب است، چون اصلی‌ترین مبانی آن بر آب است.

نقد سهروردی از نظریه‌ی انطباع صرفاً به نقد مبانی این آموزه منحصر نمی‌شود و او لوازم و پیامدهای محال این ایده را هم، گزارش داده است و نهایتاً آن را نوعی ادراک شبّحی خوانده است،^۴ و گویا آن را خلاف واقع‌گرایی دانسته است.

یعنی تجرید، چنان‌که خود بوعلی اشاره می‌کند،^۵ دارای اصناف و مراتب مختلفی است است و در هر مرتبه شیء خارجی از تعلقات، پیراسته شده و لاغر می‌گردد؛ این حذف پی‌در-پی، گویی به مذاق سهروردی خوش نمی‌آید و او از چنین علمی به‌عنوان علم شبّحی یاد می‌کند.^۶

طبیعی است تعریفی را که فلاسفه‌ی مشاء از ذات در نظر دارند، سهروردی نمی‌پذیرد و به جای جوهریت صورت نوعیه، عرضیت آن‌را جایگزین کرده و یافت آن‌را مستقیم می‌داند. در این تبیین، واقعیت خارجی همان است که هست و ما گویی آن‌را به همان شکل، درمی-یابیم.

۱. سهروردی، *مصنّفات*، ج ۲، ص ۲۱.

۲. همان، جلد ۲، ص ۷۳.

۳. همان، جلد ۲، ص ۲۰.

۴. همان، جلد ۱، ص ۴۸۶.

۵. ابن‌سینا، *الشفای (الطبیعیات)*، جلد ۲، ص ۵۰.

۶. سهروردی، *مصنّفات*، جلد ۱، ص ۴۸۶.

۲.۱. نقد پیش‌فرض دوم؛ نظریه مطابقت

در واقع‌گرایی مشایی چنان‌که ذکر گردید، صور ادراکی، واسطه‌ی شناختند و نمایش واقعیت در پرتو این واسطه‌ها است که معنا پیدا می‌کند. اما آن‌چه اعتبار معرفت را توجیه می‌کند نظریه‌ی مطابقت است.

مطابقت این داده‌های ادراکی با عالم خارج، اصلی‌ترین مبنای ارسطوئیان در تبیین نظریه‌ی صدق به شمار می‌آید و اعتبار معرفت، بنا بر یک ارتباط ذاتی و علی، دقیقاً برگرفته از عالم خارج است.

مشکلی که گریبان‌گیر نظریه‌ی مطابقت است، دوری بودن آن است؛ زیرا حکم به تطابق دو امر، متوقف است بر این‌که فاعل شناسا «الف» را قبل و مستقلاً بشناسد تا به‌تواند به انطباقش با «ب» حکم کند و حال آن‌که، همین شناخت، از طریق «ب» صورت می‌گیرد و معلوم بالذات «ب» است که از آن طریق، معلوم بالعرض یعنی «الف» ادراک می‌شود. یعنی کبرای این استدلال، عبارت است از این‌که «حکم به مطابقت دو امر، متوقف است بر علم بالاستقلال طرفین تطابق»؛ و این کبرا مانع از انتاج چنین قیاسی می‌شود.

سهرودی گویی، به این اشکالات نظر داشته و نظریه‌ی مطابقت را به چالش می‌کشد. نقد نظریه مطابقت در دو موضع از نوشته‌های سهرودی بروز و نمود پیدا کرده است. یکی در پایان بحث اعتباریات و دیگری در تفسیر معرفت‌شناسی مشایی.

شیخ اشراق پس از آن‌که چندین صفحه از حکمة الاشراق را به بحث اعتباریات اختصاص داده و فهرست نسبتاً مفصلاً از اعتباریات را پیش روی خواننده قرار می‌دهد، در نهایت برای حل یک مسأله‌ی مهم معرفتی به نظریه‌ی مطابقت اشاره کرد و از یک پرسش جدی سخن می‌گوید. این پرسش آن است که وقتی این مفاهیم اعتباری به عنوان محمول، بر موضوعاتی حمل می‌شود، نحوه‌ی صدق این گزاره‌ها چگونه خواهد بود. او در تبیین نظریه‌ی صدق برای این دسته از گزاره‌ها نظریه‌ی مطابقت را نپذیرفته و به رویکرد جدیدی متوسل می‌شود که شاید بتوان آن را «نظریه‌ی صلاحیت یا انسجام» خواند. وی تصریح می‌کند که در حمل مفاهیم غیراعتباری می‌توان از نظریه‌ی مطابقت به عنوان ملاک صدق استفاده کرد ولی در این قلمرو، شأنیت و شایستگی محمول برای موضوع است که ملاک

صدق گزاره را تعیین می‌کند.^۱ یعنی در این گونه مفاهیم، ما بسته به ربط ذهنی موضوع و محمول، یکی از این اعتباریات را بر موضوعش حمل می‌کنیم و صدق این حمل به خصوصیت ماهیت طرفین در ذهن وابسته است نه مطابقت.^۲ به عبارت دیگر، بنا بر فرض، ما از ابتدا عقل اول را به گونه‌ای تعریف کرده‌ایم که امکان، بر او قابل حمل است؛ اما سکون، بر او قابل حمل نیست. لذا گزاره‌ی «عقل اول ممکن است» را می‌توان صادق دانست؛ اما گزاره‌ی «عقل اول ساکن است» را نمی‌توان صادق انگاشت. پس ترازوی مطابقت در این دسته از قضایا از کار می‌افتد و ملاک معتبری نیست.

جای دیگری که وی به نقد نظریه‌ی مطابقت می‌پردازد تفسیری است که وی از نظریه‌ی انطباق در سنت مشاء ارائه می‌کند و پس از آن، اعلام می‌دارد که در این مبنا مطابقتی حاصل نخواهد شد. چرا که صورت منطقی از جهان خارج از آن جهت که به ذهن آمده کلی است و بر شیء خارجی که امری جزئی است غیر قابل انطباق است. او گویی معتقد است که در رئالیسم خام فیلسوفان مشایی، صورت منطقی از جهان خارج هر چند با تعینات و ویژگی‌های خاص همراه است، اما منطقاً کلی است؛ به‌ویژه آن که معلوم بالذات همین صورت است و اشیاء بیرونی زیادی، می‌توانند همگی معلوم بالعرض این صورت کلی باشند؛ پس ما به علم جزئی از این طریق نخواهیم رسید. شاید به همین خاطر است که سهروردی نظریه‌ی مشاء در باب ابصار را به «انطباق شبحی» تعبیر می‌کند تا گویی مطابقت کامل آن را مردود بداند.

وی حتی به یک پاسخ مقدر از جانب مدافعان فلسفه‌ی مشاء، اشاره کرده و آن را هم غیر قابل قبول اعلام می‌کند. این پاسخ آن است که شخصی بگوید ما از طریق استدلال، این شبح انطباقی کوچک را مطابق واقعیت بزرگ بیرونی می‌دانیم و این‌گونه انطباق را با مطابقت جمع می‌کنیم. شیخ اشراق با مردود خواندن استدلال به عنوان پایه‌ی شناخت، این جواب را نپذیرفته و هم‌چنان بر علم شهودی جهان خارج تأکید می‌ورزد.^۳

۱. سهروردی، *مصنفات*، ج ۲، صص ۷۱-۷۲؛ «و أمّا الذی فی الذهن فحسب، فلیس له فی خارج الذهن وجود حتی یطابقه الذهنی. و المحمولات- من حیث أنّها محمولات- ذهنیة...و فی مثل هذه الأشياء الغلط ینشأ من أخذ الأمور الذهنیة واقعة مستقلة فی الأعیان... بل لما یصلح له بخصوصه و کذا الوجود و سایر الاعتبارات».

۲. سهروردی، *مصنفات*، ج ۱، ص ۳۴۷؛ «والاعتبارات لا یلاحقها الذهن آلا بما یلاحظ صلوحها له لخصوص الماهیات».

۳. همان، جلد ۱، صص ۴۸۵-۴۸۶؛ همان، جلد ۲، صص ۱۰۰-۱۰۱.

وی دوگانه‌ی همیشگی تصور و تصدیق را هم نمی‌پذیرد و آن‌را از تقسیمات علم حصولی می‌خواند؛ در حالی که در دستگاه فکری وی، دیگر نه به تصور و تصدیق نیاز است و نه به مطابقت.^۱

وی در ادامه‌ی رویکرد سلبی در باب نظریه‌ی انطباع، به جدی‌ترین اشکال آن، اشاره می‌کند. او معتقد است که اگر ابصار به انطباع است، باید به محض گشودن چشم، دیدن رخ دهد، در حالی که چنین نیست. یعنی گاهی چشمان فاعل شناسا گشوده است و انطباع هم رخ داده است، اما به‌رغم انطباع صورت خارجی در جلیدیه‌ی چشم، رؤیتی تحقق پیدا نمی‌کند، زیرا هنوز التفاتی از جانب نفس صورت نگرفته و اضافه‌ی اشراقیه‌ای رخ نداده است.^۲

۳.۱. نقد پیش‌فرض سوم؛ تشخص

سومین مبنای رئالیسم مشایی، تلقی ایشان از مسأله‌ی تشخص است. بدین معنا که ابن سینا و هم مسلکان او، از یک طرف قائل به نظریه‌ی کلی طبیعی هستند و علم به ماهیات خارجی را از طریق یک ماهیت مشترک لابشرط تبیین می‌کنند و از طرفی دیگر تشخص اشخاص جزئی را می‌بایست توضیح دهند. به عبارت دیگر وقتی شما، این قضیه را بر زبان جاری کنید که «با دوستم حمید به سینما رفتم»؛ بلافاصله از یک فیلسوف، می‌توان پرسید که منظور از حمید در این جمله چیست؟ از نظر فلسفی چه کسی ما به ازای حقیقی حمید است و ملاک تشخص او را چه می‌توان دانست؟

فیلسوف مشایی، قاعدتاً به تحلیل فلسفی حمید به عنوان یک پدیده‌ی واقعی و رئال، می‌پردازد و از آن، دو ساحت ذاتیات و عرضیات را بیرون می‌کشد. در این مبنا حمید بودن حمید، به ذاتیات او مثل جنس و فصل نیست؛ چرا که بقیه‌ی هم‌نوعان حمید هم افراد انسانی‌اند و به واسطه‌ی انسان بودنشان، از جنس و فصل حیوانی یعنی حیوان ناطق برخوردارند. طبیعی است که ما به اشتراک نمی‌تواند ملاک تشخص باشد؛^۳ پس ذاتیات

۱. سهروردی، مصنفات، جلد ۱، ص ۴۸۹؛ «و اما العلوم الاشراقیة المذكورة، فاذا حصلت بعد ان لم تكن، فيحصل للمدرک شيء ما لم يكن: و هو الاضافة الاشراقیة لا غير، و لا يحتاج الى المطابقة...فلیست من التصور و التصدیق بالحقیقة».

۲. همان، جلد ۱، ص ۴۸۹.

۳. ابن سینا، التعليقات، ص ۵۹.

کنار گذاشته می‌شود و عرضیات لازم و مفارق بررسی می‌گردد. طبیعی است اعراض لازم هم، هم‌چون ذاتیات، در افراد یک نوع مشترک‌اند؛ به عنوان مثال زوجیت عدد چهار برای همه‌ی افراد چهار لازم است. پس تشخیص به چیست؟

آن‌چه در باقیمانده‌ی مفاهیم نظام مشایی به چشم می‌خورد، اعراض مفارق است؛ از این رو تشخیص به عوارض مفارق است.^۱ مثلاً حمید بودن حمید، به مجموعه‌ای از اوصاف عرضی او مثل قد، وزن، نام خانوادگی، سال تولد، شماره شناسنامه و... است و این مجموعه‌ی عرضی به او تشخیص داده است. بدین معنا که او را از افراد مشابه متمایز کرده است. پس تشخیص در مبنای فلاسفه‌ی مشاء به تمایز است و ملاک این تمایز هم اعراض مفارقی هستند که ابتدا به عرض «وضع» و در نهایت، به هیولی، قابل ارجاع است؛ چرا که الحاق عوارض مفارق به شیء، نیازمند ماده و هیولی است. یعنی تنها اشیاء مادی برخوردار از چنین عوارضی هستند. ضمن آن‌که حدوث اشیاء مادی، حدوثی زمانی است و طبق قاعده‌ی «کل حادث مسبوق بماده»، این‌ها نیازمند هیولی هستند.^۲

سهروردی تشخیص را به نوعی دیگر تفسیر می‌کند. او معتقد است، فیلسوفان مشائی به واسطه‌ی دغدغه‌های بیش از حد منطقی همه چیز را در قالب مفاهیم ذهنی می‌بینند و بلافاصله به سراغ ذاتی و عرضی می‌روند؛^۳ حال آن‌که تشخیص، نه در ذهن که در عالم خارج است، آن هم نه به تمایز و مقایسه که به هویت عینی خود شیء خارجی.^۴ از نظر سهروردی، ارجاع تشخیص به اعراض مفارقی که ریشه در هیولا دارند، در ساختار فلسفی خود حکیمان مشایی نیز غیر قابل هضم است؛ زیرا هیولی با تغییر صورت و اعراض شیء، تغییر نمی‌کند و چنین چیزی شاید بتواند بر جنبه‌ی وحدت شاهدهی باشد، اما از تبیین تشخیص، بی‌شک عاجز است. به تعبیر دیگر، سهروردی معتقد است که شخصیت شیء خارجی به جزئیت اوست و همین جزئیت به شکار مدرک درمی‌آید. مبصر، شیء را فی نفسه می‌یابد نه فی غیره. پس تشخیص، مستقیماً از آن خود شیء است نه مقایسه‌ی او با غیر

۱. ابن سینا، *المباحثات*، قم، نشر بیدار، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۱.

۲. ابن سینا، *التعلیقات*، صص ۵۹، ۴۵، ۱۰۷؛ بهمنیار، ابن مرزبان، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۵۰۵؛ «التشخیص هو أن يكون للمتشیخ معان لا یشرکه فیها غیره، و تلک المعانی هی الوضع و الزمان».

۳. سهروردی، *مصنفات*، ج ۱، ص ۲۵؛ ج ۲، ص ۲۷.

۴. همان، جلد ۱، ص ۱۶۱.

خودش. آن چه آن‌ها گفته‌اند، ملاکی است برای تمایز، و نه تشخیص^۱. او معتقد است تبیین مشائیان، دست ما را از دامن تشخیص کوتاه و یا حداقل دورتر می‌کند؛ حال آن‌که در رئالیسم بی‌واسطه‌ی سهروردی، تشخیص پدیده‌ها، همان تعلق خود مدرک برای مدرک است و تمایز فرع بر تشخیص است نه ملاک تشخیص^۲.

۲. دیدگاه نهایی سهروردی (وجه ایجابی)

آن چه بیان شد نقدهای سهروردی به سه پیش فرض اصلی واقع‌گرایی مشائی بود. یکی آن که جریان شناخت از طریق داده‌ی حسی محقق می‌شود و این داده‌ی حسی معلوم بالذات است. دیگر آن که معلوم بالذات با معلوم بالعرض، منطبق است و سوم، آن‌که نحوه‌ی تشخیص پدیده‌های فیزیکی، به اعراض مفارق آن‌هاست. شیخ اشراق هر سه پیش‌فرض را نقد می‌کند، تا رئالیسم با واسطه‌ی مشائی را به کناری نهد.

اکنون باید دید موضع‌گیری خود او در این باب چیست. یعنی در کنار وجه سلبی مذکور، وجه ایجابی مدعای سهروردی در چه قالبی عرضه شده است.

نظریه‌ی اضافه اشراقیه - چنان‌که در توضیح وجه سلبی اشارت رفت - دیدگاه نهایی سهروردی در باب نحوه‌ی معرفت به جهان خارج است. او تصریح می‌کند که بنیان معرفت، حس است و تمامی تعاریف، در نهایت به محسوسات منتهی می‌شوند و محسوسات در میان معارف از همه آشکارترند و همه‌ی علوم از آن‌ها به دست می‌آیند:

«محسوسات بسیط تعریف ناپذیرند. و هیچ چیز آشکارتر از محسوسات نیست تا بتواند پایه‌ی محسوسات قرار گیرد، بلکه (به عکس)، همه‌ی علوم ما از محسوسات بر می‌آیند»^۳.

در این مبنا سهروردی و فلاسفه‌ی مشاء هم عقیده‌اند، اما از این به بعد، سهروردی خط واقع‌گرایی خودش را از ایشان جدا می‌کند. او معتقد است، جسم خارجی بسیط است و در عین بساطت متعلق شناخت قرار می‌گیرد. این تعلق، نه به نحو انطباق، بلکه به نحو ظهور است. او معتقد است، ادراک حسی عبارت است از ظهور شیء خارجی نزد فاعل شناسا، نه

۱. سهروردی، مصنفات، جلد ۱، ص ۱۶۱.

۲. همان‌جا.

۳. همان، جلد ۲، ص ۱۰۴؛ «والمحسوسات بساطها لا تُعرَف اصلاً... و لیس شیء أظهر من المحسوسات حتی ینتهی الیه، اذ جمیع علومنا منتزعة من المحسوسات».

انطباع صورت آن در فاعل شناسا. آن‌چه در آینه منعکس است ظهور تمام عیار شیء مرئی است در آینه، بی‌آن‌که آینه محلی برای انطباع آن صورت باشد. یعنی آینه مجلی و مظهر است نه محل. همین تفاوت دقیقاً مرز دیدگاه او با مشائیان است. هر چند این مرز از موباریک‌تر است، اما چنان تیز و برنده است که توانسته شکافی بین فیلسوفان معاصر ایجاد کند و آن‌ها را در دو گروه واقع‌گرایان مستقیم و واقع‌گرایان غیرمستقیم جای دهد. سهروردی با نقد صریح نظریه‌ی انطباع و ارائه‌ی نظریه‌ی اضافه‌ی اشراقیه، سعی در پی‌ریزی دیدگاه متفاوتی دارد که در عین واقع‌گرایی، بی‌واسطه هم باشد. وجوه سلبی دیدگاه او همان نقدهای سه‌گانه‌ای بود که ذکر شد، اما وجوه ایجابی دیدگاه وی مبتنی بر پیش‌فرض‌های زیر است:

- (۱) محسوسات پایه‌ی همه‌ی ادراکات هستند.
- (۲) نظریه‌ی ابصار، به اضافه اشراقیه و حیث التفاتی است.
- (۳) معلوم بالذات، خود شیء است.
- (۴) نیازی به نظریه‌ی مطابقت در باب توجیه ادراک نیست.
- (۵) تشخیص به خود ماهیت خارجی شیء است.^۱
- (۶) جسم بسیط است نه مرکب از ماده و صورت.

با این پیش‌فرض‌ها، سهروردی، رئالیسم خود را بنا می‌کند. او گویی برای حس، نوعی شهود قائل است و شهود حسی را به اضافه‌ی اشراقیه یا مواجهه‌ی منیر و مستنیر، تعبیر می‌کند. از آن‌جا که نظریه‌ی ابصار نماینده‌ی ادراکات حسی است و ابصار تنها در بستر نور محقق است، گویی نور، هویت بخش معرفت است و بر هر چیزی تقدم و اصالت دارد. به همین خاطر او به جای دو اصطلاح رایج مدرک و مدرک، از منیر و مستنیر استفاده می‌کند تا با ادبیات اشراقی‌اش هماهنگی بیشتری داشته باشد.

مشاهده از طریق یک امر کلی نیست، بلکه به واسطه‌ی یک مقدار جزئی (=جسم خارجی) است، که غیر قابل انطباع است و به شهود اشراقی و کامل، برای نفس رخ می‌دهد و دیگر نیازی به وساطت صورت نیست. پس با این مبنا، ابصار، نه هم‌چون انطباع شبیح، به داخل شدن چیزی است و نه مثل نظریه‌ی خروج شعاع، به خارج شدن چیزی از چشم؛ و نه به تحقق

۱. این‌جا مراد از ماهیت، «ما به الشیء هو هو» است نه «ما یقال فی جواب ما هو».

کیفیتی برای چشم؛ بلکه، ابصار تنها به معنای مواجهه‌ی شیء مستنیر با عضو باصره است، که صرفاً در پرتو اشراق حضوری نفس رخ می‌دهد.^۱ این نحوه از ادراک حسی را می‌توان رئالیسم مستقیم نام نهاد. طبیعتاً این دیدگاه هم‌چون دیدگاه مشاء پیامدها و لوازمی به دنبال دارد که باید به‌تواند از آن‌ها دفاع کند. یک پرسش جدی که این رویکرد را به چالش می‌کشد عبارت است از «خطای حسی و نحوه‌ی تبیین آن».

بحث خطای حسی و چگونگی حل آن از مهم‌ترین چالش‌های معرفت‌شناسی معاصر به‌ویژه در تفکر واقع‌گرایی است. مخالفان واقع‌گرایی مستقیم برهان خطای حسی را هم‌چون سدی در مقابل این مکتب می‌دانند که امکان عبور از آن وجود ندارد.^۲ حال باید دید که سهروردی چگونه با این مسأله مواجه می‌شود.

اصطلاح خطا در سنت فیلسوفان مسلمان کمتر به کار رفته است؛ از این رو شاید فصلی مستقل و جدا در نوشته‌های ایشان اختصاصاً در باب این بحث، دیده نشود. سهروردی هم از این امر مستثنی نیست. این بدان معنا نیست که هیچ توجهی به مسأله‌ی خطا – به خصوص در این رویکرد مستقیم – نشده است. سهروردی گویا در گنج ذهن خود، به این امر توجه داشته و غیر مستقیم سعی در تبیین آن کرده است.

از شواهد و قرائن اندک می‌توان موضع‌گیری او نسبت به خطای حسی را بازشناسی کرد. او شرط رؤیت را چهار چیز می‌داند:

۱. سهروردی، *مصنّفات*، جلد ۲، ص ۴۸۶؛ «و المشاهدة ليست لأمر كلي بل لأمر جزئي مقداری لا يجوز هذا القائل انطباعه في النفس. فقد اعترف بمشاهدة اشراقية للنفس على كمال مقدار الشيء دون الحاجة الى صورة لتامة مقداره. على ان هذا الرأي قد ابطلناه في ما سبق و من لم يلتزم بانطباع الشبح و لا بخروج الشعاع و بالجملة لا بدخول شيء من البصر و لا بخروجه عنه و لا بتكليف من البصر، فانه يلزمه ان يعترف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر، فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير. فاذن على جميع التقديرات يجب الالتزام بعلم اشراقي حضوري للنفس».

۲. برای نمونه نک: کشفی، عبد الرسول، «بررسی و نقد برهان خطای حسی»، *اندیشه‌ی دینی*، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، صص ۱۱۳-۱۳۰.

۱. مقابله‌ی مُنیر و مستنیر^۱

۲. التفات و آگاهی نفس^۲

۳. بودن نور^۳

۴. نبود مانع^۴

این چهار ویژگی تا حدی راه‌گریز از مشکل خطای حسی را فراهم می‌کند. خطا متعلق است به حکم، و حکم فرع بر دوئیت است. یعنی تا نسبتی بین دو چیز لحاظ نشود حکم و به تبع آن خطا، بی‌معنا است. نسبت، در پارادایم مشائی، به مقایسه‌ی شیء خارجی و داده‌ی حسی آن برمی‌گردد؛ اما در نظر سهروردی این نسبت اعتباری، قاعدتاً به موقعیت مبصر و مبصر، قابل تفسیر است؛ به گونه‌ای که در یک موقعیت خاص، ممکن است ما شیء خارجی را به گونه‌ای درک کنیم و با تغییر این موقعیت به گونه‌ای دیگر. چنان‌که از یک موقعیت خاص، ما مکانی را در مقابل چشمانمان، آب می‌بینیم و در یک موقعیت دیگر آن را سراب؛ این تغییر موقعیت، موجب دو درک متفاوت شده است. حال ممکن است این تغییر موقعیت، به شیء خارجی بازگردد نه فاعل شناسا. چنان‌که مثلاً قاشق چای خوری در آب، شکسته است و در موقعیت خارج از آب صاف است. این تغییر موقعیتِ مدرک، بیان‌گر دو جلوه از واقعیت است. از این رو خطایی رخ نداده است بلکه هم‌چنان، شیء در مواجهه‌ی مستقیم فاعل شناسا قرار گرفته و تقابل دو نوع شهود حسی، ناشی از تغییر موقعیت مدرک با مدرک است. در این صورت می‌توان موقعیت اول را مانعی برای موقعیت دوم دید و آن را به شرط چهارم مذکور از سهروردی بازگرداند.

مضافاً آن که هستی‌شناسی چند لایه‌ی سهروردی می‌تواند راه‌حل دیگری برای مسأله‌ی خطای حسی باشد، به این معنا که هر مرتبه‌ی شناخت شهودی، ما به‌زایی در جهان واقع دارد. بدین معنا که مواجهه‌ی مستقیم نفس با شیء خارجی به گونه‌ای است که شهود حسی به همین واقعیت حسی تعلق می‌گیرد و شهود غیرحسی به مرتبه‌ی واقعیت غیرحسی. رئالیسم چند لایه‌ی سهروردی، حکایت از چند لایه بودن واقعیت اشیاء دارد و هر مرتبه از این مراتب، مستقیماً به ادراک نفس درمی‌آید. یعنی ارتقاء نفس از مرتبه‌ی عالم

۱. سهروردی، مصنفات، جلد ۱، ص ۴۸۶؛ همان، جلد ۲، صص ۲۱۳-۲۱۴.

۲. همان، جلد ۱، ص ۴۸۵.

۳. همان، جلد ۲، ص ۲۱۶.

۴. همان جا.

ماده و جسم، موجب شناخت کامل‌تری از همین واقعیت فیزیکی است، هر چند هر دو نحوه شناخت، مستقیم و بی‌واسطه‌اند.

نتیجه

سهروردی نهال معرفت را در سرزمینی غیر مثنایی کاشته و محصولات متفاوتی از آن چیده است. مهمترین ثمره‌ی این رویکرد، پدید آمدن نوعی واقع‌گرایی است که دربستر آن، آنچه حکمای مثناء حصولش را با واسطه خواندند، سهروردی مستقیم دانست و ارتباطی بی‌واسطه را با جهان خارج تبیین کرد. روش سهروردی در این مقام، ابتدا گزارش رأی مخالفان است و سپس نقد و رد آن‌ها؛ از این رو، دو وجه سلبی و ایجابی، نقشه‌ی رئالیسم سهروردی را در چشم‌انداز خواننده ترسیم می‌کند و هندسه‌ی فکری او را در باب یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی نمودار می‌سازد. در وجه سلبی، سه پیش‌فرض اصلی پیروان مثناء تحلیل و نقد گردید. تفسیر نظریه‌ی انطباع و معلوم بالذات خواندن آن؛ مطابق خواندن ذهن و عین و تبیین مسأله‌ی تشخص، سه پیش‌فرض اصلی حکمای مثناء بود که توسط سهروردی به چالشی جدی کشیده شد و مردود اعلام گردید. وی در فاز دوم حرکت خود، به تقریر دیدگاه خاص اشراقی‌اش می‌پردازد و عرصه‌ای را برای اظهار نظر جدید دنبال می‌کند. این عرصه شامل شش پیش‌فرض است که مجموعاً اضلاع واقع‌گرایی سهروردی را می‌سازد. وی معتقد است که در ادراک بصری، نه چیزی از چشم کسر می‌شود (چنان که قائلان نظریه‌ی خروج شعاع می‌گویند) و نه چیزی بدان وارد می‌گردد، (چنان که قائلان به انطباع گفته‌اند)، بلکه نفس انسان به محض قرارگیری شیء مستنیر در مقابل منیر، او را به شهود حسی از آن خود می‌کند و این مشاهده حاصل نمی‌شود، مگر به واسطه‌ی نوعی «اضافه‌ی اشراقیه» یا «التفات نفس». از این رو سهروردی بر خلاف افلاطون، ادراک حسی را نه تنها معتبر می‌داند، بلکه آن را پایه‌ی همه‌ی معارف معرفی می‌کند و «نظریه‌ی یادآوری» را نمی‌پذیرد. از طرف دیگر رئالیسم ارسطویی را ناکارآمد و مفهومی می‌خواند و سعی دارد تا در یک حرکت جدید، شهود حسی واقعیت را مبنای رئالیسم خود بداند. این الگوی معرفتی، تأثیر مستقیم در تلقی هستی‌شناختی وی دارد و زمینه‌ساز جدایی وی از رئالیسم ارسطویی می‌شود. در رئالیسم فیلسوفان مثنایی، کلی طبیعی نقشی اصلی را عهده‌دار است؛ بدین معنا که پدیده‌ها در پرتو طبیعت مشترک یا کلی طبیعی شان، شناخته می‌شوند و ماورای افراد، یک ماهیت نوعیه نهفته است که عقل پس از عبور از دالان حس و خیال به آن می‌رسد و در پرتو آن جهان

واقع به چنگ در می‌آید و رئالیسم رخ می‌نماید. اما سهروردی بر خلاف مشائیان و پیروان حکمت متعالیه، یک فیلسوف کثرت‌گرا است. برای او پدیده‌ها با تشخیص و هویت جزئی شان، جهان خارج را پر کرده‌اند و به همان شکل هم شناخته می‌شوند، از این رو کلی طبیعی دخالتی در رئالیسم او ندارد و بلکه اگر مبنای رئالیسم در فلسفه‌ی اسلامی را کلی طبیعی بدانیم، آن‌گاه سهروردی را باید از دایره‌ی رئالیسم خارج کنیم. اما بی‌شک او رئالیست است، هرچند رئالیستی متفاوت از آن چه نزد ارسطوئیان و افلاطونیان مطرح بوده است.

منابع

۱. ابن‌سینا، *التعلیقات*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ش.
۲. همو، *دانشنامه‌ی علائی (طبیعیات)*، به کوشش محمد مشکوة، چاپ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۳. همو، «رسالة أحوال النفس»، *ثلاث رسائل فی النفس*، دار بیبلیون، بی تا.
۴. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، جلد ۲، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، بی تا.
۵. همو، ابن‌سینا، *المباحثات*، قم، نشر بیدار، ۱۴۱۳هـ.
۶. همو، *النجاة*، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.
۷. ارسطو، *کتاب النفس*، ترجمه‌ی عربی از: احمد فؤاد الاهوانی و جورج شحاته قنواتی، قاهره، الهیئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۹.
۸. بهمنیار، ابن‌مرزبان، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ش.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه‌ی مصنفات*، ۴ جلد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰ش.
۱۰. فارابی، ابونصر، *الجمع بین رأی الحکیمین*، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، دار المشرق، چاپ پنجم، ۲۰۰۱.
۹. کشفی، عبد الرسول، «بررسی و نقد برهان خطای حسی»، *اندیشه‌ی دینی*، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ش.
10. Aristotle, *On the Soul*, With an English Translation by W.S.Hett, Harvard University Press, Reprinted. 1975.
11. Armstrong, D.M., *Perception and the Physical World*, New York, The Humanities Press, 1961.
12. Price, H.H., *Perception*, London, Methuen and Co.Ltd, 1932.