



The University of Tehran Press



“Self” in Suhrawardi: Methodological Analysis

Sohrab Haghghat 

Associate Professor of Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. Email: ac.haghghat@azaruniv.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article
(245-263)

Article History:

Received:
09 July 2023

In Revised Form:
18 January 2024

Accepted:
30 October 2024

Published online:
10 November 2024

Abstract

The discovery of "Self", the essence of "Self" and the relationship between man and "Self" have a special place in the philosophy of illumination. The main issue in this article is how Suhrawardi discovers "self" and what is his mechanism in self-analysis? In order to reach Suhrawardi's answer, we have distinguished between two types of ontological and epistemological encounters with "self". In the ontological confrontation, man achieves the existential truth through self-analysis and makes this existential matter the basis of his entire metaphysical system, as we see in Ibn Sina's philosophical system. But from Suhrawardi's point of view, the human encounter in the discovery of "self" is epistemological. In the epistemological encounter with "self", the first finding of man is something that constantly appears to him, and according to the identity of appearance and perception, man's discovered is consciousness, and as a result, "self" is consciousness. Consciousness that is the basis of the philosopher's entire knowledge system. Considering these kinds of encounter, in this article we have distinguished between three stages of self-analysis, i.e. illuminated self-awareness, illuminated self-knowledge and illuminated self-improvement. In the stage of self-awareness, a reality beyond the material body is discovered in three ways. In the stage of self-knowledge, by distancing from the Peripatetics philosophers and relying on the phenomenological approach, we reach the fact that this non-material thing constantly appears to man, such a thing is pure light. In the stage of self-development, by establishing a dialectic between man and "self", the conclusion is reached that alienation is a contradictory thing. Therefore, suhrawardi's illuminated self-analysis establishes a foundation for illumination epistemology both in its own philosophy and in the philosophies after it.

Keywords: Appearance, self-awareness, self-knowledge, self-improvement, Suhrawardi.

Cite this article: Haghghat, S. (2024). "Self" in Suhrawardi: Methodological Analysis. *FALSAFEH*, Vol. 22, Spring-Summer-2024, Serial No. 42 (245-263). DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.361860.1006787>



Publisher: The University of Tehran Press.

Introduction

Shihab ul-Din Suhrawardi is one of the philosophers who have devoted himself to self-Analysis in the Islamic tradition. From Suhrawardi's point of view, the knowledge of the soul is one of the most important issues in philosophy and wisdom and anyone who does not believe in its immaterial and survival should not be called a philosopher and a sage. This expression of Suhrawardi on the importance of the knowledge of the soul is also reflected in the works of his commentators and they consider it to be the most important philosophical discussion and the most important virtue and basis of wisdom, and they consider the knowledge of the details of the mysteries of the gnosis sages dependent on the knowledge of the self. In his many works, Suhrawarsi deals with the philosophical psychology. In works such as al-Talawihat, al-Mashare and al-Mutarahat within the framework of Peripatetics psychology, he explains the methods of self-discovery, explaining the truth of the self and proving it as an abstract essence, but in the book of Hikmah al-Ishraq, he presents his illuminated psychology along with the criticism of Peripatetics psychology.

Problem statement

In his final work, Wisdom of Illumination, Suhrawardi raises the issue of the self as a metaphysical issue and the basis of other philosophical issues, with a transformation in psychology and the passage of immaterial substance into pure light. In this way, it passes from natural psychology to metaphysical psychology. Considering the importance of philosophical psychology in Suhrawardi's philosophy, we must differentiate between the proof of self/essence as something contrary to the body and knowledge of self/essence as the truth of man. Actually, the difference between these two debates is the difference between two ontological and epistemological approaches to the problem of self. In the first approach, an existence behind the body is proved, but in the second approach, the way of knowing about that existence is raised. Suhrawardi has been able to distinguish between these two positions well, and perhaps this distinction can be referred to as Suhrawardi's innovation in the psychology of Muslim philosophers. This Suhrawardi initiative is analyzed and examined in Self-Analysis in three stages: Self-Awareness, Self-Knowledge and Self-Improvement. In this article, I will talk about illuminated self-analysis from the perspective of Suhrawardi By distinguished between two types of ontological and epistemological encounters with "self" and show that how does Suhrawardi discover himself, how does he recognize himself, and how does he make himself? I perform this work with a distinction between illuminated self-awareness, illuminated self-knowledge and illuminated self-improvement.

Research method

In this article, the author has employed a descriptive-analytical research method with a phenomenological approach to present how Suhrawardi confronts with "self. To achieve this goal, we try to understand that How did Suhrawardi reach the beyond body and how does describe it and ultimately how dose train and improvement it?

Results

1. Illuminated Self-awareness

Illuminated self-awareness refers to self-discovery as an ontological truth that a person becomes aware of his true self as a result of self-analysis and self-contemplation, The truth that is beyond the material body. That is, whenever he uses the word "I", the example of "I" is not the material body, but the transcendental matter. For this purpose, he states several ways, three of which can be related to our discussion. The first way is based on the hypothesis of a suspended man, and the second way is the result of reflection on inner experience, and finally, the third way is the result of linguistic explorations.

2. Illuminated Self-knowledge

In this section, illuminated self-knowledge means self-discovery as an epistemological truth, knowing the essence and manner of knowledge of existence, which has been achieved for us through

illuminated self-awareness. In the epistemological approach, the discussion of the difference between self and body, which was the mechanism of self-discovery in the stage of self-awareness, is marginalized. In fact, dealing with the existence and essence of a matter beyond the material body is an ontological analysis, but focusing on how to know its essence and attributes is an epistemological act. Not neglecting of the essence is different from not neglecting of the perception of the essence. The essence of man is constantly manifested for him. Such a truth is always manifesting. From this point of view, the certainty of awareness is based on personal experience or one's own experience. Therefore, there is no duality between me and consciousness. The truth of a human being is consciousness, and it can be said that I am pure consciousness, that is, everything that is an example of me is also an example of consciousness, and everything that is an example of consciousness is also an example of me.

3. Illuminated Self-improvement

In the previous two stages, it became clear that there is an ontological truth that is constantly known and obvious to us in an epistemological way. What is the relationship of man with this truth, and in other words, the relationship of man with his essence, which is referred to as "I"? Is it possible for man to be alienated from himself? Is it possible for the human being to be revealed to him by someone else? Suhrawardi's answer is negative because the closest object to itself is the object itself, and it does not make sense for an external thing to intervene between an object and itself, so non-light cannot make light appear. On the other hand, if it is revealed by someone else, it must be hidden from itself. He does not appear to himself, and in simpler terms, he does not know about himself, and this is the same contradiction, because it is necessary for him not to be himself. Therefore, self-alienation is a contradictory term in Suhrawardi's philosophy, because it is based on the difference between an object and itself, while there is no distance between an object and itself for alienation to arise.

Conclusion

it must be said that "self" can be discovered with two separate approaches as ontological truth and epistemological truth. The meaning of the ontological approach is to prove the existence of something beyond the material body, and the meaning of the epistemological approach is to be aware of that thing beyond the body and the truth of this type of knowledge. Self-awareness is the basis of the realization of Suhrawardi's illuminated philosophy. But beyond the ontological approach, Suhrawardi, relying on the epistemological approach, analyzes the nature and type of science along with mentioning the characteristics of this type of science. And perhaps it can be said that his entire philosophical system is self-awareness and expanded self-knowledge.



تحلیل روش شناختی مواجهه سهروردی با «خود»

سهراب حقیقت ✉

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: ac.haghighat@azaruniv.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

از حیث معرفت‌شناسی کشف «خود»، ماهیت «خود» و ارتباط انسان با «خود» در فلسفه اشراق جایگاه ویژه دارد. مسئله اصلی در این مقاله این است که سهروردی چگونه «خود» را کشف می‌کند و مکانیسم وی در خودکاوی چیست؟ برای رسیدن به پاسخ سهروردی بین دو نوع مواجهه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه با «خود» تمایز قائل شده‌ایم. در مواجهه هستی‌شناسانه، انسان در اثر خودکاوی به حقیقت وجودی دست می‌یابد و این امر وجودی را مبنای کل نظام متافیزیکی خود قرار می‌دهد آن طوری که در نظام فلسفی ابن سینا شاهدیم. اما از منظر سهروردی مواجهه انسان در کشف «خود» معرفت‌شناسانه است. در مواجهه معرفت‌شناسانه با «خود» اولین یافته انسان، امری است که دائماً برایش ظهور دارد و نظر به این‌همانی ظهور و ادراک، مکشوف آدمی همان آگاهی است و در نتیجه «خود» همان آگاهی و شعور است. شعوری که مبنای کل نظام معرفتی فیلسوف قرار می‌گیرد. با توجه به این نوع مواجهه، در این مقاله بین سه مرحله خودکاوی اشراقی یعنی خودآگاهی اشراقی، خودشناسی اشراقی و خودسازی اشراقی تمایز قائل شده‌ایم. در مرحله خودآگاهی از سه طریق واقعی فراتر از بدن مادی کشف می‌شود. در مرحله خودشناسی با فاصله گرفتن از نظر فلاسفه مشایی با تکیه بر رویکرد پدیدارشناختی به این امر دست می‌یابیم که این امر غیر مادی دائماً بر انسان ظهور دارد، چنین امری نور محض است و در مرحله خودسازی با برقراری دیالکتیک بین انسان و «خود» این نتیجه حاصل می‌شود که اساساً از خودبیگانگی امری متناقض است. لذا خودکاوی اشراقی سهروردی بنیانی برای معرفت‌شناسی اشراقی هم در فلسفه خود و هم در فلسفه‌های بعد از خود تأسیس می‌کند.

نوع مقاله:

پژوهشی

(۲۴۵-۲۶۳)

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۴/۱۸

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۰/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۸/۰۹

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۰۸/۲۰

ظهور، خودآگاهی، خودشناسی، خودسازی، سهروردی

واژه‌های کلیدی:

استناد: حقیقت، سهراب (۱۴۰۳). تحلیل روش شناختی مواجهه سهروردی با «خود». فلسفه، سال ۲۲، شماره ۱، بهار و تابستان، پیاپی ۴۲ (۲۴۵-۲۶۳).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jop.2024.361860.1006787>



۱. مقدمه

عناوینی چون «نفس»، «ذات» و «انا» در زبان عربی و «خود» و «من» در زبان فارسی از جمله واژگان کلیدی فلاسفه مسلمان در علم النفس فلسفی هستند. فلاسفه مسلمان هر چند در حوزه وجودشناسی به نحو مستوفایی بحث کرده‌اند اما در باب معرفت‌شناسی مستقلاً بحث نکردند، در عین حال در علم‌شناسی از تعریف و اقسام علم گرفته تا متعلق علم و مجرد علم کنکاش‌های پراکنده و در عین حال قابل ملاحظه ارائه داشته‌اند که چه بسا بتوان بین مباحث ناظر به هستی‌شناسی علم و مباحث ناظر به معرفت‌شناسی علم تمایز قائل شد حتی می‌توان در بخش‌هایی از منطق مسلمانان این مباحث را یافت. از جمله این موشکافی‌ها تمایز بین علم بی‌واسطه و علم باواسطه است که بعدها به علم حضوری و علم حصولی مشهور شد. از مصادیق علم حضوری علم به ذات و علم به علم را ذکر کرده‌اند (برای نمونه ر.ک. ابن سینا، ۱۳۹۱: ۵۷) می‌توان گفت فلاسفه مسلمان با طرح علم به ذات، خودکاوی فلسفی را شکل دادند و آگاهی‌یابی به ذات یا همان «خود» جزء مسائل علم النفس فلسفی قرار گرفت. روشن است که چه بسا سایر مکاتب فکری در سنت اسلامی از جمله مکاتب عرفانی توجه به «خود» را جزء مسائل خویش قرار دهند اما می‌دانیم که از منظر فلسفی مراد از تأمل در «خود» صرفاً پند حکیمانه نیست که به درون‌نگری یا توصیف منش فردی دعوت کند. همان‌طوری که شناخت «خود» به معنای شناخت ساده خویشتن یعنی شناخت استعدادها، منش، گرایش‌ها و نقایص فرد نیست، بلکه به معنای شناخت آن چیز در انسان است که از یک حقیقت حکایت می‌کند. جمله «خودت را بشناس» سقراتی در واقع دعوتی است به تعمق در شأن و مقام انسانی (برن، ۱۳۶۶: ۸۰).

از جمله فلاسفه‌ای که در سنت اسلامی به جدّ به خودکاوی پرداخته است، شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. از منظر سهروردی معرفت نفس از امهات مسائل حقیقی و ام‌الحکمه است و هرکس که به مجرد و بقای آن معتقد نباشد او را نام فیلسوف و حکیم نشاید (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۸۸). این بیان سهروردی در اهمیت نفس‌شناسی در آثار شارحان وی نیز متجلی شده است و نفس‌شناسی را مهم‌ترین بحث حکمی، ام‌الحکمه و ام‌الفضائل دانسته و شناخت دقائق اسرار حکمای متألّه را متوقف بر شناخت نفس می‌دانند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۰۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۷). تا جایی که هر کس از فهم معرفت نفس بهره‌مند نشود یا برایش میسر نشود حکیم نبوده و سزاوار نام فیلسوف نیست (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۳۱۰). ایشان در آثار خویش به تناسب بحث به علم النفس می‌پردازد. در آثاری چون *التلویحات و المشارع و المطارحات* در چارچوب نفس‌شناسی مشایی به تبیین طرق کشف «خود»، توضیح حقیقت نفس و اثبات آن به عنوان جوهر مجرد می‌پردازد اما در کتاب *حکمه/اشراق* نفس‌شناسی اشراقی خود را همراه با نقد علم النفس مشایی

مطرح می‌کند. سهروردی در طرح مسئله نفس در آثار خود از سنت ارسطویی فاصله می‌گیرد که البته ریشه در تلاش‌های ابن سینا دارد. چرا که ابن سینا با تمایز بین دو مقام «نفس بماه‌ی هی» و «نفس بماه‌ی مدبره للبدن» از سنت ارسطویی گذر می‌کند و در دو بخش از آثار یعنی طبیعیات و مابعدالطبیعه مباحث متفاوت مربوط به نفس را مطرح می‌کند. سهروردی در بخش طبیعیات آثاری چون *المشارع و المطارحات و التلویحات*، نفس را به‌عنوان یکی از مسائل طبیعی و با ادبیات مشایی مطرح می‌کند اما در اثر نهایی خویش یعنی *حکمت اشراق* با تحول بخشی در نفس‌شناسی و گذر از جوهر مجرد به نور محض، مسئله نفس را به‌مثابه یک مسئله مابعدالطبیعی و مبنای سایر مسائل فلسفی مطرح می‌کند. بدین ترتیب از علم‌النفس طبیعی به علم‌النفس مابعدالطبیعی گذر می‌کند. البته که این گذر در فلسفه سهروردی حاصل کاربست حکمت ذوقی در کنار حکمت بحثی و درون‌کاوی و تأمل در «خود» است. به عبارت دیگر علم‌النفس سهروردی نتیجه مباحث نظری نیست بلکه محصول درون‌نگری و آگاهی به ضمیر است که فقط از طریق ریاضت امکان‌پذیر است لذا درک حکمت اشراقی بیشتر بر آگاهی به درون وجود انسان و تأویل هستی آدمی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۸۶-۴۸۵).

نظر به اهمیت علم‌النفس در فلسفه سهروردی باید بین اثبات نفس/ذات به عنوان امر مغایر با بدن و علم به نفس/ذات به‌عنوان حقیقت انسان تمایز قائل شویم. در واقع تمایز این دو بحث، تمایز بین دو رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی به مسئله نفس است. در رویکرد اول وجودی اثبات می‌شود ولی در رویکرد دوم نحوه معرفت به آن وجود مطرح می‌شود. سهروردی به خوبی توانسته است بین این دو مقام تمایز قائل شود و چه بسا بتوان از این تمایز به نوآوری سهروردی در نفس‌شناسی فلاسفه مسلمان یاد کرد. این ابتکار سهروردی در خودکاوی در سه مرحله خودآگاهی اشراقی، خودشناسی اشراقی و خودسازی اشراقی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. با توجه به جایگاه مهم خودکاوی در فلسفه اشراق، این پژوهش تلاش می‌کند تا به این سؤالات پاسخ دهد که اساساً سهروردی چگونه «خود» را به‌مثابه مصداق حقیقی خود انسان کشف می‌کند؟ چرا و از چه طریقی «خود» را نور می‌داند؟ چه ارتباطی بین انسان و «خود» در نظام اشراقی قابل تصور است؟ چه نتایجی بر این خودکاوی مترتب است؟ پاسخ‌های سهروردی و تحلیل آن پاسخ‌ها ساختار این مقاله را تشکیل می‌دهد.

۲. پیشینه مسئله

با بررسی در ادبیات تحقیق می‌توان از چند مقاله یاد کرد مقاله «ماهیت نفس از نظر سهروردی» نوشته حسن رضا زاده قابل ذکر است. نویسنده به راه‌های شناخت نفس پرداخته است اما نوع مواجهه سهروردی با نفس به لحاظ روش‌شناختی، تمایز بین دو مقام مواجهه هستی‌شناسانه و

مواجهه معرفت‌شناسانه به‌عنوان نوآوری سهروردی و همچنین دیالکتیکی که سهروردی بین انسان و «خود» مطرح می‌کند، بخشی از مقاله نگارنده است که در مقاله رضازاده به آنها پرداخته نشده است. مقاله «گزارش تلفیقی از خودآگاهی در ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا» نوشته یاری کاوکوا، همان‌طوری که از عنوانش پیداست، به طرح و روایت کلی از خودآگاهی در نزد سه فیلسوف مکتب‌ساز ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا پرداخته است که تفصیل آن در کتابی تحت عنوان «خود آگاهی در فلسفه اسلامی: ابن سینا و بعد از آن» مطرح شده است. نویسنده ضمن اشاره به خلسه روحانی سهروردی و صحبت با ارسطو، علم بی واسطه به نفس و رد سهروردی بر دوگانه‌انگاری جوهری مشایی را مطرح و نهایتاً به مراتب خودآگاهی از نفس نوری گرفته تا نورالانوار پرداخته است. در حقیقت نوشته‌های یاری کاوکوا ناظر بر کل معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی است اما مقاله نگارنده متمرکز بر جزئی از معرفت‌شناسی اشراقی یعنی مسئله خودکاوی و پژوهش در روش سهروردی جهت وصول به «خود» است. از جمله کتاب‌های مفیدی که به نظام اشراقی سهروردی پرداخته است کتاب «حکمت اشراقی» یدالله یزدان پناه است وی در جلد دوم این کتاب به علم‌النفس سهروردی پرداخته است. هر چند ایشان از تحلیل پدیدارشناسانه شهود نفس صحبت کرده است اما وی رسیدن به نور بودن نفس را در مقام خلج بدن و به هنگام تجرید میسر می‌داند؛ حال آنکه می‌دانیم سهروردی نور بودن حقیقت نفس را برای تمام انسان‌ها و در هر حال و مقامی با رجوع به «خود» ممکن می‌داند. تمایز بین سه مرحله خودکاوی یعنی خودآگاهی، خودشناسی و خودسازی، همچنین تفکیک بین دو مقام هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در خودکاوی سهروردی جزء نوآوری‌هایی است که در این مقاله به آنها پرداخته شده است و تا به حال، تا آنجا که استقصا شده است، در هیچ نوشته‌ای اعم از مقاله و کتاب مطرح نشده است. البته ناگفته نماند راجع به خودآگاهی، ابن سینا واکاوی‌ها و تحلیل‌هایی ارائه داده است. فرضیه یا به عبارتی آزمایش فکری «انسان معلق در هوا» از جمله تلاش‌های روشی ابن سینا جهت کشف «خود» و رسیدن به خودآگاهی است که در ادامه مقاله به آن نیز اشاره می‌شود. باری در این مقاله بر روی تحلیل‌های بدیع سهروردی در مسئله مواجهه با «خود» و نحوه کشف آن از حیث روشی تمرکز می‌کنیم و تلاش می‌شود تا ساز و کار سهروردی در یافتن «خود» که با ادبیات اشراقی صورت می‌گیرد، مطرح شود و تا حدی با روش ابن سینا در این مسئله مقایسه گردد.

۳. خودآگاهی اشراقی

مراد از خودآگاهی اشراقی، کشف «خود» به‌عنوان حقیقت هستی‌شناختی است که انسان در اثر خودکاوی و تأمل در خود، به خود حقیقی آگاهی می‌یابد، امری که فراتر از بدن مادی است یعنی

هر گاه لفظ «من» را به کار می‌برد مصداق «من» نه لزوماً بدن مادی بلکه امر ماورای مادی است. آگاهی به اینکه علاوه بر بدن مادی، حقیقت غیر مادی نیز داریم همان خودآگاهی است. خودآگاهی، بنیان سهروردی برای تأسیس متافیزیک نوری است و شاید بتوان گفت تمام دستگاه فلسفی وی همان خودآگاهی منبسط است. لذا فیلسوف در علم‌النفس خود در ابتدا تلاش می‌کند تا آدمی را بر این نکته متنبه بسازد که تمام حقیقت انسان در این بدن مادی خلاصه نشده است. از این رو برای وصول به حقیقت انسان به خودآگاهی و استشعار تأکید می‌کند. ابن سینا در کتاب اشارات از عبارت «ارجع الی نفسک» به‌عنوان تنبیهی بر خود حقیقی انسان استفاده می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۹۲). این عبارت در جلسه‌ای که سهروردی تجربه کرده است و با ارسطو گفتگو می‌کند، نیز دیگر بار تکرار می‌شود (۱۳۸۰، ج ۱: ۷۰). علاوه بر این «ارجع الی نفسک» از این واقعیت حکایت می‌کند که گذر از نگاه سطحی و حقیقت‌پنداری بدن به جستجوی مدام جهت رسیدن به حقیقت غیر از بدن لازمه فلسفیدن است. انسان می‌تواند بعد دیگری غیر از بدن مادی را کشف کند. سخن این است که سهروردی چگونه به این بعد دیگر، که غیر از بدن مادی است، دست می‌یازد؟ به بیان دیگر سهروردی چگونه و با چه روشی «خود» را کشف می‌کند؟ با تکیه بر تأملات مابعدالطبیعی، اعتقادات دینی، تجربه حسی یا از طریق تجربه بنیادی و باطنی انسان از «خود» به‌عنوان یک شخص و غیر قابل تطبیق بر غیر؟ روش سهروردی در کشف «خود»، رجوع به «خود» و خودکاوی و به عبارت دیگر تجربه باطنی است. از این رو خودکاوی جزء اساسی نظریه اشراقی علم و «خود» موضوع علم است. وی برای این منظور راه‌های متعددی را بیان می‌کند که سه مورد از آنها می‌تواند به بحث ما مربوط باشد. روشن است که عنوان راه یا طریق با اظهارات و تحلیل‌های سهروردی در کشف «خود» با اصول حکمت اشراق سازگارتر است تا عنوان استدلال. راه اول مبتنی بر فرضیه انسان معلّق در هوا است و راه دوم حاصل تأمل در تجربه وجدانی و نهایتاً راه سوم ناشی از کنکاش‌های زبانی است.

سهروردی در بخش *الطبیعیات* کتاب *التلویحات* و همچنین بخش *طبیعیات رساله‌المحاحات* بدون اشاره به ابن سینا، فرضیه انسان معلّق در هوا را با بیانی مشابه ابن سینا چون فرض خلقت دفعی، معلّق در هوا و حالات چهارگانه خواب و بیداری و سُکر و صحو و... مطرح می‌کند (ابن کمونه، ۱۳۹۱: ۲۵۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۴/۴). در واقع «آنچه سهروردی در بخش *الطبیعیات* کتاب *التلویحات* مطرح کرده اساساً آموزه‌های ابن سینایی است، نوعی «کوگیتو» را فرض می‌کند که به‌عنوان اساس علم به خود عمل می‌کند» (ضیایی: ۱۳۸۴، ۱۴۴). در این فرض انسان از همه اعضای مادی غافل است اما انیت یا همان وجود خود، معلوم انسان معلّق در هوا است و از آنجا که مغفول (تمام اعضای مادی) غیر از معلوم (انیت) است پس انسان غیر از اعضای مادی امری دیگری را نیز واجد است. این امر ماورای اعضای مادی همان نفس است که حقیقت انسان را

تشکیل می‌دهد. انسان در این مرحله کاشف است یعنی مصداق حقیقی خود را به‌عنوان امر مغایر از بدن مادی کشف می‌کند.

سهروردی در جای دیگر بدون طراحی فرضیه، با تکیه بر حالت وجدانی و با استفاده از ادبیات مشابه با راه اول و البته قریب المآخذ، حقیقت فراتر از بدن مادی را مطرح می‌کند. معتقد است انسان وجداناً با مجموعه‌ای از غفلت و عدم غفلت مواجه است غفلت در اجزا و اعضای مادی ساری و جاری است اما در کنار این غفلت، آگاهی نیز داریم و بی‌شک متعلق این آگاهی غیر از اعضای مادی است. پس امری غیر از بدن مادی داریم (۱۳۸۰: ۱۱۲/۲؛ ۲۳/۳ و ۸۵: ۱۳۹۳: ۳۸۸). نظر به اینکه آگاهی همواره آگاهی به غیر است و بدون متعلق شکل نمی‌گیرد پس باید آگاهی متعلقی غیر از بدن که همان نفس است، داشته باشد. روشن است که در راه اول، انسان در وضعیت معلق فرض می‌شود بدون اینکه بتوان برای چنین انسانی عینیت و تحقق خارجی لحاظ کرد و صرفاً در ظرف فرض انسان تقرر دارد ولی در راه دوم، انسان به‌عنوان امر عینی و از منظر حالات نفسانی و روان‌شناختی مورد تامل قرار می‌گیرد و با رجوع به «خود» و یافته‌های نفسانی به حقیقت غیر از بدن نائل می‌شود. این حقیقت یا همان «خود» محصول تأملات مابعدالطبیعی و حتی ناشی از ایمان دینی نیست بلکه ناشی از تجربه درونی است که سهروردی از رهگذر تعبیر «ارجع الی نفسک» به این نوع خودآگاهی واقف می‌شود.

راه دیگر سهروردی بحث زبانی مبتنی بر تمایز بین «من» و «او» است. در زبان عربی ضمیر «انا» مشیر به امر قریب و ضمیر «هو» مشیر به امر بعید است. به نظر سهروردی «من» و «او» دو ابزار زبانی انسان در مقام صحبت راجع به «خود» است. هنگام صحبت از اعضای مادی بدن از «او» استفاده می‌شود و مشیر «او» بدن و اعضای بدن است در حالی که گوینده و اظهارکننده آن اعضای مادی «من» است. لذا مشیر «او» غیر از مشیر «من» است پس ورای بدن مادی حقیقتی دیگر نیز هست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳/۳؛ ۲۰۴/۴). در واقع آنچه به نحو واضح و متمایز می‌یابم، من است و آنچه را که غیر واضح می‌یابم غیر من یعنی او یا همان بدن است. «من» حقیقت انسان است چون هر آنچه که آدمی با به کار بردن من / انا به آن اشاره می‌کند مثل من می‌بینم و فکر می‌کنم و عمل می‌کنم و... همان حقیقت انسان است (شهرزوری، ۱۳۸۴: ۴۱۷). این حقیقت همان نفس مغایر بدن است. با تمایز بین من (انا) و او (هو) می‌توان گفت آنچه بیرون از مشخصه‌های ذات من است جزء قلمرو من نیست بلکه او است یعنی غیر من است هر چیز دیگر جز من بیگانه به شمار می‌آید لذا ناچار باید او یا آن باشد در مشهد من حتی مثال من او یا آن است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۵۴۸). نتیجه مشترک طرق سه‌گانه فوق این است که در کنار بدن مادی حقیقت فراتر از آن نیز اثبات می‌شود. سهروردی با عناوینی چون ذات و انانیت از این امر ماورای بدن یاد می‌کند. باید از این خودآگاهی به خودآگاهی فلسفی تعبیر کرد که غیر از

خودآگاهی ناشی از کفّ نفس برآمده از ریاضت‌های عرفانی است. چرا که چه بسا نتوان از کفّ نفس به عنوان امر اخلاقی دفاع کرد. بر خلاف این دیدگاه که فلسفه اشراق را حاصل ریاضات نفسانی می‌دانند، باید گفت که هر چند در آغاز تکوّن این فلسفه، سهروردی از مکاشفات عرفانی بهره می‌گیرد اما همان‌طوری که خود اظهار کرده است تمام یافته‌های کشفی خود را به زیور استدلال آراسته است (۱۳۸۰: ۱۰/۲). در اثر این خودآگاهی آدمی به کشف خود حقیقی و خود اشراقی رهنمون می‌شود و نه تنها کشف خود بلکه طراحی نظام اشراقی نیز مولود این خودآگاهی است. «خودآگاهی به‌عنوان اصل کیهانی و معرفتی اساس علم اشراقی را تشکیل می‌دهد. علم اشراقی که مبتنی بر فعل نفس فهمیده می‌شود از طریق خودآگاهی فهمیده می‌شود و به سبک ویژه‌ای از ادراک مربوط می‌شود که ابصار یا مشاهده نام دارد» (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۴۵). نتیجه این بخش این است که «من» غیر از بدن وجود دارد (آگاهی به من). این آگاهی نه از طریق حقیقت خارج از خود بلکه با رجوع به «خود»، تأمل در «خود» و تمایز آن از غیر خود یعنی اعضای مادی حاصل شده است. سهروردی در این مرحله از ادبیات اشراقی مثل نور و ظهور استفاده نمی‌کند چون این ادبیات مربوط به ماهیت نفس که در مرحله خودشناسی مطرح می‌شود، است، بلکه سهروردی متناسب با روش‌شناسی مشایی به وجود خود حقیقی دست می‌یابد. حال این «من» چیست؟ در بخش مواجهه معرفت‌شناسانه با «خود» به این مطلب می‌پردازیم که این وجود مآ یعنی ذات و انائیت چیست و چه اوصافی دارد؟ در واقع در پرتو علم به وجود ذات، حقیقت ذات نیز روشن می‌شود. در ادامه گفته می‌شود که سهروردی با تغییر محتوایی در حقیقت خود، «خود» به‌مثابه نور را اساس نظام اشراقی قرار می‌دهد و می‌توان گفت حکمت اشراق انبساط یافته خود اشراقی است.

۴. خودشناسی اشراقی

در این بخش منظور نگارنده از خودشناسی اشراقی، کشف «خود» به عنوان امر معرفت‌شناسانه و نحوه علم به امر ماورای بدن است، که در بخش قبلی اثبات شد. سهروردی بعد از اثبات هستی‌شناسانه امر مغایر بدن، سراغ بُعد معرفت‌شناختی یعنی علم به ذات، نوع و اوصاف این علم می‌رود. اگر بفهمیم که «من» به وضوح و تمایز چیستیم دیگر آن را با غیر من اعم از صفات من، بدن من و سایر معلومات خلط نمی‌کنیم. سهروردی با ذکر این جمله که «أنت لا تغیب عن ذاتک و عن ادراکک لها» در واقع دو رویکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در کشف حقیقت انسان را متمایز می‌سازد (۱۳۸۰: ۱۱۲/۲). غافل نبودن از ذات غیر از غافل نبودن از ادراک ذات است. در رویکرد معرفت‌شناسانه بحث تغایر نفس و بدن، که مکانیسم کشف «خود» در مرحله خودآگاهی بود، در حاشیه قرار می‌گیرد و وجود مآ به عنوان امر هستی‌شناختی موضوع بحث

معرفت شناسانه واقع می‌شود. وی در انتهای طرح فرضیه انسان معلق بعد از اثبات امر فراتر از بدن مادی به عنوان امر هستی‌شناختی، با نگاه معرفت‌شناسانه مساله علم به ذات را مطرح می‌کند. انسان معلق علاوه بر اینکه می‌داند وجود دارد با این وجود خود ارتباط معرفتی نیز دارد به اینصورت که چنین انسانی از ذاتش غافل نیست یعنی علم به ذات دارد و در این علم به ذات، بی‌نیاز از وسط و دلیل بوده و چنین علمی ضروری و بدیهی است (ابن کمونه، ۱۳۹۱: ۲۵۳). تنها نکته اضافی و چه بسا بدیع سهروردی در این فرضیه بداهت علم انسان به ذات خویش می‌باشد. حال آنکه نزد ابن سینا شعور به ذات هر چند برهانی نیست ولی نیاز به تنبیه دارد (۱۳۹۱: ۴۸۳). البته بداهت یا عدم بداهت علم انسان به ذات خویش جزء موارد اختلافی شارحان سهروردی است. شهرزوری معتقد است هر کسی به ذاتش رجوع کند پی می‌برد که ذاتش را بی‌واسطه و بدون غیر ادراک می‌کند و این امری بدیهی و نهایتاً نیازمند تنبیه است و چه بسا علم به ذات نزد اهل ذکاوت بدیهی است و در غیر آنها نیازمند تنبیه است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹۷) اما به باور قطب‌الدین شیرازی ادراک ذات نیازمند اشراق نور عقل مافوق است (۱۳۸۰: ۲۸۷) لذا بدیهی نیست. فارغ از بداهت یا عدم بداهت، در اصل علم به ذات حکمای مسلمان متفق‌القولند. در نزد سهروردی هر آنچه که به ذات خود علم دارد در واقع ذاتش برایش ظهور دارد. ظهور نیز عین نور است پس ذات انسان نوری است که برایش ظاهر می‌شود. در واقع سهروردی در دستیابی به حقیقت "من" رویکرد تنزیهی را به کار می‌گیرد، اینکه من غافل از «خود» نیستم لذا جوهر غاسق، هیات ظلمانی و هیات نورانی نیستم پس من نور محض هستم. به بیان دیگر نفس از جنس انوار است، نوری که قابل اشاره حسی نیست بلکه قابل اشاره عقلی به عرفان صریح است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۱) اینکه سهروردی یافته خود را نور می‌نامد مبتنی بر این است که ابتدا حقیقت نور و اوصاف آن را بشناسد و حقیقت و اوصاف امر وجدانی خود را با حقیقت و اوصاف نور تطبیق بدهد در صورت عینیت این دو دسته از اوصاف می‌تواند امر درونی که حاصل خودآگاهی است را نور بنامد. ادراک دائمی خود و عدم غفلت از خود مشخصه نفس انسان است و ظهور لئفسه و آشکار بودن خود برای خود نیز هویت نور را تشکیل می‌دهد. روشن است که بین این دو دسته از اوصاف یکسانی برقرار است. به عبارت دیگر در رویکرد معرفت‌شناسانه علم به ذات مشخصه‌هایی دارد اینکه بدیهی است، بی‌نیاز از غیر است (لا محتاج فی ادراک لذاتک الی غیر ذاتک)، بی‌واسطه است، دائمی است و غیر قابل زوال (انت لا تغیب قط عن ذاتک ... لک شعور بذاتک مستمر لا یزول) است (۱۳۸۰: ۴۸۴/۱؛ ۱۱۲/۲؛ ۸۶/۳؛ ۲۰۴/۴؛ ابن کمونه، ۱۳۹۱: ۲۵۳). بدن هیچ کدام از این اوصاف را ندارد چون علم به ذات ندارد. یعنی بدن نسبت به خود، آگاهی ندارد در نتیجه بدن غیر نور یعنی ظلمت است پس انسان مجموعه‌ای از نور و ظلمت است. سهروردی از این تحلیل معرفت‌شناسانه نتیجه هستی‌شناختی اخذ می‌کند؛ اینکه آنچه

اوصاف فوق را دارد نور است آن ذات این اوصاف را دارد پس نور به عنوان امر وجودی حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد. یعنی «خود» یا «من» از منظر سهروردی نوری است که هویت انسان را تشکیل می‌دهد و به عبارتی در فلسفه سهروردی انسان نورانی را شاهد هستیم. به نظر سهروردی این گزاره که «من نورم» جزء بنیادی‌ترین و یقینی‌ترین گزاره‌ها برای تأسیس فلسفه اشراقی است. از آنجا که از تکذیب و انکار این گزاره به تناقض می‌رسیم، باید گفت که هر چند خود این گزاره بر اصل امتناع اجتماع نقیضین مبتنی است اما شالوده سایر گزاره‌های تشکیل‌دهنده نظام فلسفی اشراقی را تشکیل می‌دهد.

در حقیقت پرداختن به وجود و ماهیت امر غیر بدن تحلیل هستی‌شناسانه است اما تمرکز در بحث علم به ذات و اوصاف آن فعل معرفت‌شناسانه است. فلاسفه مسلمان هر دو رویکرد را البته در بیان واحد ارائه داده‌اند. درک شی از «خود» به معنی ظهور پدیدارشناسانه آن برای «خود» و حضور «خود» برای «خود» است. سهروردی با این عبارت که «فاذا تفحصت، فلا تجد ما أنت به أنت الا شینا مدرکا لذاته و هو أنائیتک» (۱۳۸۰: ۱۱۲/۲) با رویکرد پدیدارشناسانه به ذات خود می‌گوید اگر خودت را بکاوی می‌بینی که آنچه که تو به آن تویی (توئیبت تو است) مدرک بودن تو نسبت به ذات خود است. یعنی حقیقت تو چیزی نیست جز اینکه مدرک ذات هستی و این همان انائیت توست. در این مرحله به این نتیجه دست می‌یابیم که حقیقت انسان همان آگاهی است و می‌توان گفت من آگاهی محض هستم یعنی هر آنچه که مصداق من است مصداق آگاهی نیز است و هر آنچه مصداق آگاهی است مصداق من نیز است. این مساوقت من و آگاهی بیانگر این است که هویت من همان آگاهی است و لا غیر. هویت «خود» همان پدیدارشدن دائمی است. آن چیزی که مستمراً پدیدار می‌شود همواره ظهور دارد. پس ذاتی خود پدیدار شدن و همان ظهور و نور بودن است. از این منظر یقین به آگاهی و آگاهی یقین بخش مبتنی بر تجربه شخصی یا تجربه «خود» است. لذا بین من و آگاهی هیچ ثنویتی وجود ندارد و اگر سؤال شود که آیا در امری که دائماً برای ما معلوم است می‌توان شک کرد؟ یقیناً پاسخ منفی است چون لازم می‌آید که «خود»، «خود» نباشد به عبارت دیگر شک در «من» خود متناقض است، اما در بدن می‌توان شک کرد چون اولاً به تناقضی منجر نمی‌شود ثانیاً وجداناً دچار این تردید می‌شویم. البته شاید امروزه این علم یقینی آگاهی کاذب دانسته شود. همان طوری که پل ریکور «خود» را در مقابل «آگاهی به خود» به عنوان آگاهی فراتر از هر نوع شک دکارتی قرار داده و معتقد است این نوع آگاهی، آگاهی کاذب است که به مدد فن ویژه تفسیر (هرمنوتیک) پرده از روی آن برداشته می‌شود. در این مورد وی به فروید اشاره دارد که که قدرت بلامنازع ناآگاهی را در پس پشت آگاهی نشان داده و بدین ترتیب، به قلمرو امر نفسانی که پیش از این با آگاهی یکی گرفته می‌شد، عمق بخشیده بود. از این رو به نظر ریکور دیگر من و آگاهی را نمی‌توان یکی دانست

(پازوکی، ۱۳۹۹: ۲۹۷). چه بسا بتوان گفت ضمیر ناخودآگاه روانکاوی ارتباطی با من خودآگاه فلسفی ندارد. اولی در جریان زندگی شکل می‌گیرد ولی دومی آغازگر زندگی است. ضمیر ناخودآگاه فروید به طور عمده ناشی از واپس زنی و برآیند تکانه‌ها، اندیشه‌ها و احساساتی است که برای ضمیر/ آگوی خودآگاه قابل قبول نیست و آگو نیز حاصل تأثیر محرک‌های بیرونی در حواس است. اساساً چرا باید انسان شناسی تجربی علمی را با انسان‌شناسی فلسفی مقایسه کنیم دو حوزه‌ای که کاملاً چارچوب‌های متفاوت دارند. لذا باید گفت خودشناسی جزء اساسی نظریه اشراقی علم است. انائیت/من یا همان خود، موضوع است. آنچه از طریق آگاهی نخستین ذات شخص به دست می‌آید راهی به سوی علمی است که علم حضوری شهودی نامیده می‌شود. انسان در این مرحله از وجود قادر به شهود ذات خود می‌گردد و من را به‌عنوان چیزی که به ضرورت ذات، خود را می‌شناسد، معرفی می‌کند (ضیایی، ۱۳۸۴: ۱۴۳) پس حقیقت انسان آگاهی محض بودن است به عبارت دیگر امر هستی‌شناختی‌ای یعنی «من» وجود دارد که به لحاظ معرفت‌شناختی «آگاهی محض» است. انسان نورانی داریم که عین آگاهی است.

می‌توان روش سهروردی را در باب حقیقت انسان به‌عنوان انسان نورانی با دوگانه من و غیر من که ناشی از دوگانه نور و ظلمت است، در دو ستون زیر مشاهده کرد. ستون اول مربوط به "من" و ستون دوم مربوط به "غیر من/ او" است

الف: من از ذات خود غافل نیست	الف: من از غیر ذات غافل است
ب: ذات برای من ظهور دارد	ب: غیر ذات برای من ظهور ندارد
ج: ذات برای من ظاهر است	ج: غیر ذات برای من ظاهر نیست
د: ادراک ذات بی واسطه است	د: ادراک غیر ذات با واسطه است
ه: ذات/ من مدرک است	ه: غیر ذات/ غیر من مدرک نیست
و: ذات/ من جزء ندارد	و: غیر من جزء دارد
ز: من نور محض است	ز: غیر ذات ظلمت است
ح: ذات/ من مظهر غیر است	ح: غیر من مظهر غیر نیست

نتیجه مواجهه هستی‌شناختی این بود که انسان ورای بدن حقیقتی دیگر دارد و نتیجه مواجهه معرفت‌شناختی، این است که این امر ورای بدن، نور نام دارد. می‌توان در کنار مرحله قبل که از آن به خودآگاهی فلسفی یا خودآگاهی اشراقی تعبیر شد این مرحله را خودشناسی فلسفی و به عبارت دیگر خودشناسی اشراقی نامید. شاید بتوان گفت در مرحله خودشناسی سهروردی از هویت تجردی نفس و حقیقت انسان به‌عنوان امر مجرد به هویت نورانی نفس و حقیقت انسان به‌مثابه نور محض، که عین آگاهی محض است، گذر می‌کند و در اثر این تعبیر محتوایی در هویت و مصداق حقیقی خود، نظام فلسفی سهروردی در قالب نظام اشراقی غیر مشایی ظهور

می‌یابد. البته شاید اشکال شود که مجرد همان عدم غیبوبه و حضور شیء نزد خود بوده و این تعریف با نور به عنوان ظهور شیء لافسه تفاوتی ندارد؟ که در پاسخ باید گفت سهروردی چه بسا واقف به این اشکال مقدره بوده و از این رو ضمن طرح نفس به مثابه هویت نوری به نقد تجرد مشایی می‌پردازد تا از این طریق تفاوت این دو را اظهار کند البته که تا چه حدی سهروردی در نقد خود به آموزه مشایی نسبت به هویت تجردی نفس موفق است، خود مجال و مقال دیگری می‌طلبد (برای تفصیل ارزیابی انتقادات سهروردی رک حقیقت، ۱۴۰۰: ۱۵۰-۱۲۹). در بخش بعدی رابطه دیالکتیکی انسان با خود که به نوعی همان خودسازی اشراقی است، پرداخته می‌شود، دیالکتیکی که بین انسان نورانی با حقیقت نور رخ می‌دهد.

۵. خودسازی اشراقی

روشن شد حقیقتی هستی‌شناختی وجود دارد که به نحو معرفت‌شناسانه مستمراً بر ما معلوم و آشکار است. رابطه انسان با این حقیقت و به عبارت دیگر رابطه انسان با ذات خود که با «من» از آن یاد می‌شود، چگونه است؟ آیا امکان دارد انسان از «خود» بیگانه شود؟ به بیان سهروردی آیا ممکن است که خود انسان توسط غیر برایش ظاهر گردد؟ آیا اساساً خودشناسی توسط غیر ممکن است؟ پاسخ این سؤالات در تحلیل سهروردی از ارتباط انسان با خود روشن می‌شود. همان‌طوری که گفته شد در فلسفه سهروردی ظهور، حقیقت «خود/نفس» است و اظهار مشخصه آن است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۹۹؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۸۶). چرا که «خود» نوری است که ظاهر ذات خود و مظهر خارج از خود است بین نور و ظهور هیچ ثنویتی قابل تصور نیست. لذا نفس که عین نور است، با ظهور نه رابطه زیادت و نه رابطه جزئیت و نه رابطه حال و محل بلکه رابطه عینیت دارد. اگر بگوییم که ظهور زاید بر نور است در این صورت گفته‌ایم که نور می‌تواند بدون ظهور تحقق پیدا کند. چنین امری امکان ندارد چرا که لازم می‌آید نور امری خفی باشد و این به تناقض منجر می‌شود. در واقع آنچه برای انسان دائماً پدیدار می‌شود امری است که عین پدیدار شدن یعنی نفس نوری می‌باشد. نظر به این توضیح، سهروردی معتقد است از آنجا که امکان ندارد امری بیرونی یک شیء را برای آن شیء آشکار کند چرا که نزدیک‌ترین یک شیء به خودش، خود آن شیء است و معنی ندارد بین یک شیء و خودش امر بیرونی حائل شود، پس غیر نور نمی‌تواند نور را ظاهر گرداند (۱۱۸/۲). تغایر و بیگانگی فرع بر کثرت است و بین یک شیء و خودش وحدت حاکم است. لذا از خودبیگانگی در فلسفه سهروردی اصطلاحی متناقض است چون از خودبیگانگی مبتنی بر تغایر بین یک شیء و خودش است حال آنکه بین یک شیء و خودش فاصله‌ای نیست تا از خود بیگانگی پدید آید. از طرف دیگر اگر خود توسط غیر ظاهر گردد باید آن خود نزد خودش مخفی باشد. خودش برای خودش ظهور نداشته باشد و

به عبارت ساده‌تر خود از خودش خبر نداشته باشد و این همان تناقض است چرا که لازم می‌آید خود، خود نباشد. همان طوری که برزخ ذاتاً خفی است و اظهارش توسط غیر ناممکن است چون نزدیک‌ترین امر به برزخ خود برزخ است زمانی که خود برزخ نتواند برای خود ظهور داشته باشد و خود را به آشکارگی و خودآگاهی برساند به طریق اولی غیر نمی‌تواند آن را اظهار و آشکار کند. از این رو آشکارسازی خود توسط غیر ابدأ ناممکن است (همان). ناگفته نماند که مراد از غیر در فلسفه سهروردی هیأت نورانی، جوهر غاسق و هیأت ظلمانی است و «خود» نور محض است. هیچ‌کدام از اغیار نمی‌توانند امری که را عین ظهور است آشکار گردانند. لذا خودشناسی توسط غیر محال است و باید گفت از منظر سهروردی خود را باید با خود شناخت (اعرف نفسک بنفسک). خود ذاتاً نورانی است و عین علم و ادراک و معرفت است. اصلاً خود علم است و با آن غیر شناخته می‌شود. غیرشناسی توسط خودشناسی ممکن است نه بالعکس و خودشناسی مقدمه هر نوع شناخت است. لذا باید گفت خودآگاهی فلسفی (کشف خود به عنوان امر هستی‌شناختی) مستلزم خودشناسی فلسفی (کشف خود به مثابه حقیقت معرفت شناختی) و این دو مرحله منجر به خودسازی فلسفی (دیالکتیک بین انسان با خود) می‌شوند. البته که خودسازی اشراقی ذوالمراتب است. چرا که در اثر ارتباط دوگانه بین نفس نورانی با انوار مافوق مبتنی بر مکانیسم شهود و اشراق، به دنبال اشتداد در این ارتباط دوگانه، نفس آدمی دارای نورانیت و ظهور بیشتر و از تجارب و لذائد نورانی بالاتر بهره‌مند می‌شود. در نتیجه خودسازی اشراقی نیز علی‌الدوام ارتقا پیدا می‌کند.

۶. سخنی در مقایسه سهروردی و ابن‌سینا درباره کشف «خود»

این بخش را به این خاطر می‌آورم تا نوآوری سهروردی نسبت به حکمای مشاء مطرح شود. راجع به مقایسه ابن‌سینا و سهروردی در مسئله کشف «خود» می‌توان گفت که برای هر دو فیلسوف حقیقتی ورای بدن مادی به‌عنوان حقیقت انسان مطرح است اما هر کدام از آنان به اقتضای نظام فلسفی خویش به خودکاوی پرداخته‌اند. ابن‌سینا حقیقت انسان را از طرق متعدد از جمله با استفاده از فرضیه انسان معلق در هوا اثبات می‌کند. البته که این فرضیه - همان طوری که از نامش پیداست - اثبات مستدل مبتنی بر مقدمات منطقی نیست بلکه بیشتر تنبیهی بر وجود نفس است. به عبارت دیگر فرضیه انسان معلق در هوا مکانیسم نیل به وجود نفس است و می‌توان گفت جنبه روشی دارد. ضمن اینکه در بیان ابن‌سینا یکسانی شعور و وجود را می‌یابیم به نحوی که خودآگاهی همان وجودآگاهی است. شعور به ذات غریزی ذات و همان خود وجودمان است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۴۸۲ و ۴۸۴). با این تفاوت که در ابن‌سینا بیشتر تقریر هستی‌شناختی از مسئله خودآگاهی و خودشناسی ارائه شده است، اما سهروردی به‌خاطر محوریت نور، بیشتر در رویکرد معرفت‌شناسانه تمرکز یافته است و مسئله علم به ذات را مورد واکاوی قرار داده است. ابن‌سینا با

طرح فرضیه انسان معلق در هوا پیشگام خودکاوی و درون‌نگری است و سهروردی با ادامه این مسیر علاوه بر فرضیه ابن سینا، دو راه وجدانی و زبانی را مطرح می‌کند. با تمایز بین دو رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در کشف «خود»، باید گفت برای ابن سینا رویکرد هستی‌شناختی مقدم بر رویکرد معرفت‌شناختی مطرح است ولی در سهروردی رویکرد معرفت‌شناختی بر رویکرد هستی‌شناختی تقدم دارد. نزد ابن سینا اثبات وجود «من» به‌عنوان امری مغایر بدن اولویت دارد هر چند مسئله علم به من / ذات نیز به‌عنوان نتیجه اثبات من ذکر می‌شود. البته که تقریر هستی‌شناسانه از مسئله «خود» یا «من» مقتضای نظام فلسفی مشایی است که بر محور وجود ارائه شده است. اما سهروردی به‌خاطر محوریت نور در نظام فلسفی اشراقی، بیشتر در رویکرد معرفت‌شناسانه تمرکز یافته است و مسئله علم به ذات را مورد واکاوی قرار داده است. اساساً رویکرد معرفت‌شناسانه در فرضیه انسان معلق در هوا، خط فاصل سهروردی از ابن سینا است چرا که ابن سینا در طرح این فرضیه با رویکرد هستی‌شناسانه در صدد اثبات وجود من به‌عنوان امر مجرد است همان‌طوری که خواجه نصیر نیز به آن اشاره می‌کند (۱۳۷۵: ۲۹۲/۲) اما برای سهروردی حقیقت انسان معلق در هوا نوری است که به‌مثابه آگاهی محض برای «خود» ظهور پدیدارشناسانه دارد. لذا باید گفت مهم‌ترین مکانیسم ابن سینا آزمایش فکری یا همان فرضیه انسان معلق در هوا برای رسیدن به خودآگاهی است اما مکانیسم سهروردی برای رسیدن به خودآگاهی و رمز‌گشایی از حقیقت نفس، استفاده از رمز نور است. در واقع در فلسفه سهروردی نور رمز و نمادی برای پی‌بردن به حقیقت حقایقی چون نفس و خدا است. از این‌رو می‌توان گفت تفاوت ابن سینا با سهروردی در تقریر هستی‌شناختی از «من» و تقریر معرفت‌شناختی از «من» است. سهروردی از «من وجود دارم» به «من آگاهی محض هستم» گذر کرده است. به بیان دیگر شالوده نظام فلسفی مشایی وجود است و وجدانی‌ترین وجود همان وجود خود است که به شهود عقلی یافت می‌شود و بر اساس این شالوده مابعدالطبیعه مشایی تأسیس می‌شود ولی بنیاد نظام اشراقی سهروردی نور است و وجدانی‌ترین و درونی‌ترین مصداق نور، همان نفس نوری است که دائماً بر انسان ظهور پیدا می‌کند و بر این بنیاد نظام معرفت‌شناختی فلسفه اشراق ایجاد می‌شود. اما باید گفت از حیث روشی سهروردی راه ابن سینا را طی کرده است هرچند به لحاظ محتوایی با فیلسوف مشاء تفاوت می‌کند به همین خاطر نگاه هستی‌شناختی به نگاه معرفت‌شناختی تغییر می‌یابد.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب فوق، باید گفت می‌توان «خود» را با دو رویکرد جداگانه به‌مثابه حقیقت هستی‌شناختی و حقیقت معرفت‌شناختی کشف کرد. منظور از رویکرد هستی‌شناختی، اثبات وجود

امری ورای بدن مادی است و مراد از رویکرد معرفت‌شناختی آگاهی به آن امر ورای بدن و حقیقت این نوع آگاهی است. راجع به کشف «خود» و خودآگاهی، ابن سینا واکاوی‌ها و تحلیل‌هایی ارائه داده است که البته در فلسفه وی به‌عنوان فلسفه وجودشناسی، خودآگاهی فرع بر کشف «خود» بوده و خود به‌عنوان حقیقت هستی‌شناختی مغایر با بدن اثبات می‌شود. فرضیه «انسان معلق در هوا» از جمله تلاش‌های روشی ابن سینا برای کشف «خود» و رسیدن به خودآگاهی است. سهروردی نیز به پیروی از ابن سینا در صدد کشف خود و خودآگاهی برمی‌آید. روشن است که تلاش وی مقتضای نظام فلسفی اشراقی است. سهروردی با رویکرد هستی‌شناسانه علاوه بر استفاده از فرضیه انسان معلق در هوا، البته بدون اشاره به ابن سینا، از دو راه مبتنی بر امور وجدانی و بحث زبانی مبتنی بر تمایز بین «من» و «او»، خود را به‌عنوان حقیقتی که عین آگاهی است و دائماً برای خود ظهور و آشکارگی دارد، اثبات می‌کند. خودآگاهی اساس تکوین و تکمیل فلسفه اشراقی سهروردی است. اما فراتر از رویکرد هستی‌شناختی، سهروردی با تکیه بر رویکرد معرفت‌شناختی به تحلیل نحوه و نوع علم به ذات به همراه ذکر اوصاف این نوع علم می‌پردازد که در ابن سینا حداقل با این تفصیل ارائه نشده است و چه بسا بتوان گفت تمام دستگاه فلسفی وی همان خودآگاهی و خودشناسی منبسط است، چرا که از کشف و تحلیل اشراقی «خود»، به اثبات نورالانوار دست یافته و از تحلیل نورالانوار صفات و افعال نورالانوار را نتیجه گرفته است. لذا کشف خود توضیح دهنده قوسین صعودی و نزولی در فلسفه سهروردی است. در نهایت باید گفت سهروردی به لحاظ روشی از ابن سینا تأثیر پذیرفته است ولی از آنجا که با تحلیل محتوایی بدیع به حقیقتی غیر از حقیقت مدنظر ابن سینا راجع به انسان دست می‌یابد، رویکرد معرفت‌شناسانه را در مسئله کشف «خود» در سه مرحله خودآگاهی، خودشناسی و خودسازی گسترش می‌دهد. نتیجه این خودکاوی اشراقی، پی بردن به انسان نورانی است، امری که مسبق به سابقه نبود.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*. چاپ اول، تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. ج ۲، چاپ اول، قم: نشر البلاغه.
- (۱۳۹۱). *التعليقات*. مقدمه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسویان، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن کمونه، عزالدوله سعد ابن منصور (۱۳۹۱). *شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه*. تصحیح نجفقلی حبیبی، المجلد الثانی (طبیعیات)، چاپ اول، تهران: میراث مکتوب.

- برن، ژان (۱۳۶۶). *سقراط*. ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، چاپ اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- پازوکی، بهمن (۱۳۹۹). *تاریخ فلسفه معاصر غرب*، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حقیقت، سهراب (۱۴۰۰). "بررسی و نقد تحول معرفت‌شناسی در فلسفه سهروردی". دو فصلنامه مفید، شماره ۱۴، صص ۱۵۰-۱۲۹.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات (حکمة الاشراق)*. تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۱، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات (المشارع و التلویحات)*. تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۲، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات فارسی*. تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، ج ۳، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات (کلمه التصوف و الواح عمادی و اللمحات)*. تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۴، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۹۳). *المشارع و المطارحات (بخش طبیعیات)*. تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*. تصحیح حسین ضیایی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۴). *رسائل الشجرة الالهيه*. تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، المجلد الثاني، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۴). *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*. ترجمه سیما نوربخش، چاپ اول، تهران: فرزانه.
- رضا زاده، حسن (۱۳۹۰). "ماهیت نفس از نظر سهروردی". *نشریه انسان پژوهی دینی*، شماره ۲۶، صص ۸۴-۷۳.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی (۱۳۸۰). *شرح حکمة الاشراق*. به اهتمام عبدالله انورانی و مهدی محقق، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - مک گیل.
- نصیرالدین طوسی، محمد (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبيهات*. ج ۱ و ۲، چاپ اول، قم: نشر البلاغه.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*. تحقیق و نگارش مهدی علی پور، ج ۲، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری انتشارات سمت.

References

- Avicenna (Ibn Sina). (1375). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* [Remarks and Admonitions]. Vol 2, Qom: al-ballagheh Publications. [In Arabic]
- (1391). *Al-Ta'liqat*. Seyyed Hossein mousavian(ed). Tehran: Iranian institute of philosophy. [In Arabic]

- Brun, Jean. (1366). *Socrates*, Translation of Aboulqasim Pourhoseini, Tehran: Scientific and cultural publications. [In Persian]
- Haghighat, Sohrab. (1400). *Epistemology of Suhrawardi: The critical study*, *Qom, Existnce and Knowledge Journal*, V.14, pp 129-150. [In Persian]
- IbnKammunah, Izz al-dawlah. (1391). *Sharh Al-Talwihat al-Lawhiyya wa Al-Arsiyyah*, Vol.2, Tehran: Miras-e Maktoob. [In Arabic]
- Ibrahimi Dinani, Gholamhosein. (1364). *Radius of intuition and thought in suhrawardi's philosophy*, Tehran: Hikmat publications. [In Persian]
- Jari, Kaukua. (2012). *Self-awareness in Avicenna, Suhrawardi and Mulla sadra: A synoptic account*, Tehran, Sophia Perennis (Javidan Khirad), V.8, pp5-31.
- (2015). *Self-awareness in islamic philosophy: Avicenna and beyond*, Cambridge University press.
- Pazoki, Bahman. (1399). *History of Modern Pilosophy*, Tehran: Iranian institute of philosophy. [In Persian]
- Rezazadeh, Hasan. (1390). *the essence of human soul in the view of Suhrawardi*, *Qom: religious Anthropology Journal*, Vol.26, pp73-84 [In Persian]
- Shahrazuri, SH. (1372). *Sharhi hikmat al-eshraq* (Commentary on the philosophy of illumination). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- (1385). *Rasail al-shajarah al-ilahiyya fi ulum al-Haqaiq al-Rabbaniyyah*. Vol.2, Tehran: Iranian institute of philosophy. [In Arabic]
- Shirazi, Qutb al-Din (1380). *Sharhi hikmat al-eshraq* (Commentary of illumination wisdom). A.nourani and M.mohaghegh (ed). Tehran: Institute of Islamic Studies. [In Arabic]
- Suhrawardi, S.D.Y. (1380). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Vol.1, Introduction and edited by: Henry Corbin. Tehran: 'Ulum-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. [In Arabic]
- (1380). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Vol.2, Introduction and edited by: Henry Corbin. Tehran: 'Ulum-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. [In Arabic]
- (1380). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Vol.3, Introduction and edited by: Hoseyn Nasr. Tehran: 'Ulum-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. [In Persian]
- (1380). *Majmu'a-i Musannifat* (a collection of works). Vol.4, Introduction and edited by: Najafgholi Habibi. Tehran: 'Ulum-i Islami va Mutale'at-i Farhangi Research Center. [In Arabic]
- (1393). *Almashare va Almotarehat(Tabiiat)*. Introduction and edited by: Najafgholi Habibi Tehran: Islamic Parliament Library. [In Arabic]
- Tusi, Naṣir al-Dīn (1996). *Sharḥ al-'ishārāt wa al-tanbīhāt*, Vol.1 and 2. Qom: Balāqat publications. [In Arabic]
- Yazdanpanah, Yadollah. (1389). *Hekmate Eshragh*, research Mahdi Alipoor, Volum2, Tehran: Research Institute of Hawzah and University and samt publication. [In Persian]
- Ziaii, Hoseyn (1384). *Knowledge and Illumination*, Tehran: Farzan publications. [In Persian]