

Examining the Idea of "Intuition" in Solving the Problem of Consciousness Based on Illuminating Attitude

Mahdi Karimi^{*}
Ahmad Waezi^{**}

(Received: 2021-06-21; Accepted: 2021-10-29)

Abstract

The idea of intuition, which is expressed in Suhrawardi's philosophy to explain the ontology of the soul and perception, can comprehensively justify perceptual phenomena. Muslim philosophers and Western thinkers have given various answers to the question of what perception and consciousness are. Among the answers, the two traditions of dualism and monism are more famous and efficient. The tradition of dualism, which is the belief of Muslim philosophers and conforms to religious teachings, has been expressed in various ways. Meanwhile, Suhrawardi's view, which is based on intuitive empirical perception of the soul and uses intuition as a method of studying the problems of the soul, has a greater ability to solve the problem of perception. The intuitive feature of Suhrawardi's view allows us to approach the issues of the soul with a direct understanding and offer an acceptable explanation for each of the problems. In this study, we try to answer the main question of what perception and consciousness are based on the illuminating attitude. Using descriptive-analytical method, this research has used the idea of intuition to understand and study the problems of perception.

Keywords: Intuition, Consciousness, Perception, Explanatory Gap, Suhrawardi.

* PhD Student in Islamic Philosophy, Baqer al-Olum University, Qom, Iran (Corresponding Author), m.karimi.n33@gmail.com

** Professor, Department of Philosophy, Baqer al-Olum University, Qom, Iran, ahmadvaezi01@bou.ac.i.

بررسی انگاره «شهود» در حل مسئله آگاهی بر مبنای نگرش اشراقی

* مهدی کریمی

** احمد واعظی

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۳۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۶]

چکیده

اندیشه شهود که در فلسفه سهروردی برای تبیین هستی‌شناسی نفس و ادراک بیان شده است، می‌تواند به نحوی جامع پدیدارهای ادراکی را توجیه کند. فیلسوفان مسلمان و اندیشمندان غربی به پرسش از چیستی ادراک و آگاهی پاسخ‌های گوناگونی داده‌اند. در میان پاسخ‌ها دو سنت دوگانه‌انگاری و این‌همانی شهرت و کارایی بیشتری دارد. سنت دوگانه‌انگاری، که عقیده فیلسوفان مسلمان و منطبق بر آموزه‌های دینی است، با تقریرهای متعددی بیان شده است. در این میان تقریر سهروردی که مبتنی بر درکی تجربی شهودی از نفس است و از شهود به مثابه روش بررسی مسائل نفس بهره می‌گیرد، از قابلیت بیشتری برای حل مسئله ادراک برخوردار است. ویژگی شهودی دیدگاه سهروردی این امکان را می‌دهد که با درکی مستقیم سراغ مسائل نفس برویم و تبیینی پذیرفتنی برای هر یک از مشکلات مطرح کنیم. در این پژوهش می‌کوشیم با تکیه بر دیدگاه اشراقی به پرسش اصلی چیستی ادراک و آگاهی پاسخ دهیم. روش این پژوهش توصیفی تحلیلی است و از اندیشه شهود برای فهم و بررسی مسائل ادراک بهره می‌گیریم.

کلیدواژه‌ها: شهود، آگاهی، ادراک، شکاف تبیینی، سهروردی.

مقدمه

پرسش از سرشت آگاهی و چگونگی پیدایش آن را می‌توان از پرسش‌های مهم فلسفی دانست، چراکه هر نوع معرفتی متکی به بنیان آگاهی و خودآگاهی است. همه دانش ما درباره پدیده آگاهی و نیز خودآگاهی به دو بخش کاملاً مجزا تقسیم می‌شود: بخش فیزیکی و بخش پدیدارهای ذهنی. همه اطلاعات ما درباره پدیده آگاهی دو بخش است؛ بخشی فیزیکی است و بخشی پدیدارهای ذهنی (Brentano, 1995: 59). تمایز میان دو حوزه کاملاً متفاوت در مسائل علم النفس فلسفی، و به‌ویژه آنجا که درباره آگاهی و ادراک بحث می‌شود، مبنایی علمی برای پرسش‌های بنیادین فلسفی فراهم می‌آورد، پرسش‌هایی که بدون توجه به آنها نمی‌توان به شناخت کاملی از ماهیت ادراک، چیستی نفس و ارتباطش با بدن رسید.

از طرفی نیز باید دقت کرد که هر نظریه‌ای در باب ادراک، هر اندازه هم که دقیق و مبتنی بر یافته‌های فلسفی و گاه شواهد تجربی باشد، باز هم نمی‌تواند پاسخ‌گوی همه پرسش‌های بنیادین فلسفی و برطرف‌کننده همه ابهاماتی باشد که فلسفه در این حوزه با آن مواجه است. لذا پرسش از سرشت آگاهی و ادراک را دومین پرسش معاصری دانسته‌اند که تاکنون بشر نتوانسته است به پاسخ دست یابد (Miller & Others, 2005: 79).

تمایز میان دو حوزه ماده و آگاهی را می‌توان یکی دیگر از وجوه همین معمای چندوجهی برشمرد، به گونه‌ای که بدون توجه به این تمایز نمی‌توان تبیین کاملی از پرسش چیستی ادراک و ارتباط هستی‌شناختی‌اش با نفس مدرک مطرح کرد. این تمایز ما را به پرسش دشوار آگاهی می‌رساند: چگونه آگاهی به مثابه پدیده‌ای متافیزیکی که ویژگی‌هایی متافیزیکی دارد از پدیده‌ای مادی و فیزیکی پدید می‌آید؟ ویژگی‌ها و سنخ هر کدام از این دو سرشت متفاوت با دیگری است و نمی‌توان این دو را یکی دانست و یکی را به دیگری تقلیل داد. بنابراین، پرسش دشوار آگاهی ما را به تقریر تازه‌ای از پرسش بنیادین «آگاهی و ادراک چیست؟» هدایت می‌کند. لذا بدون توجه به این پرسش نمی‌توان پاسخ در خور توجهی به پرسش اصلی داد.

در میان این نظریه‌ها، مادی‌گرایی آگاهی را حاصل برهم‌کنش مجموعه‌ای از فرآیندهای عصبی می‌داند که با اخلال در بخش یا کل این فرآیندها، آگاهی نیز از میان می‌رود (ارانی، ۱۳۵۷: ۱۳۹). فیلسوفان مسلمان نیز به تبع فیلسوفانی چون ارسطو و افلاطون با گام‌نهادن در مسیر بررسی فلسفی نفس و پاسخ‌دادن به پرسش‌های قدیمی می‌کوشند پرسش‌ها را واضح کنند و پاسخ‌هایی احتمالی بدانها بدهند. چگونگی پاسخ ما بدین پرسش می‌تواند راه‌گشای دیگر مباحث علم النفس و نیز

آشکارکننده ابعاد مختلف بحث از چیستی نفس و ادراک باشد. این نوشتار تأملی فلسفی دارد درباره سرشت آگاهی و در جست‌وجوی پاسخی برای این پرسش است که اساساً ادراک چیست و چه نسبتی با ماده دارد. پرسش از سرشت ادراک پرسشی فلسفی است و پاسخش فقط به عهده زیست‌شناسی نیست، بلکه لازم است با روشی فلسفی در جست‌وجوی پاسخی برای آن باشیم (صدر، ۱۴۰۱: ۳۷۸).

در این پژوهش می‌کوشیم با نگرشی اشراقی و مبتنی بر دیدگاه سهروردی درباره نفس و تجردش، به این پرسش پاسخ دهیم. سهروردی با مطرح کردن نگاه تازه‌ای به نفس، که شواهد و مؤیداتی از گزاره‌های دینی نیز آن را تأیید می‌کند، می‌کوشد تبیینی شهودی از ادراک و نسبتش با نفس بیان کند. این تبیین شهودی ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند به برخی پرسش‌ها در این حوزه پاسخ‌هایی قانع‌کننده بدهد، اگرچه جست‌وجوی پاسخ‌های دقیق‌تر نیازمند تأملات فلسفی بیشتری است. در این پژوهش می‌کوشیم با عنایت به پرسش از چیستی ادراک و به‌ویژه با توجه به مسئله شکاف تبیینی (explanatory gap) که تمایز میان دو حوزه آگاهی و ماده را به خوبی نشان می‌دهد و با توجه به درک شهودی سهروردی به پرسش مذکور پاسخ دهیم و در نهایت ظرفیت‌های دیدگاه وی و توانایی‌هایش در پاسخ‌دادن به پرسش‌های بنیادین این حوزه را بررسی، و ابهام‌ها را روشن کنیم. روش این پژوهش توصیفی تحلیلی است و می‌کوشیم با عنایت به درک شهودی، برای استدلال‌های فلسفی مبنایی فراهم کنیم. در این پژوهش از ادراک شهودی به مثابه روشی فلسفی برای نیل به یافته‌های جدید سخن می‌گوییم. این شهود مبنای بسیاری از استدلال‌ها قرار می‌گیرد و درک ما را از پرسش از آگاهی و نیز پاسخ‌های احتمالی به آن وسیع‌تر می‌کند.

تحلیل مراتب ادراک

تقسیم ادراک به سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی از آموزه‌های فلسفه اسلامی است که در آثار فیلسوفان گوناگون مطرح بوده است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۸۹/۱). نزدیک‌ترین ادراک به جهان فیزیکی ادراک حسی است. اقسام پنج‌گانه ادراک حسی در یک نقطه اشتراک دارند: مادامی که ارتباطان با محسوس برقرار است، این ادراک محقق است و زمانی که ارتباطان با محسوس گسسته شد، ادراک حسی نیز از میان می‌رود. پرسش‌های فلسفی درباره ادراک حسی به همان میزان جدی و گاه بدون پاسخ است که در دو حوزه دیگر، یعنی ادراک خیالی و عقلی؛ و گاه دشواری پاسخ به پرسش‌های آگاهی در مرتبه ادراک حسی روشن‌تر از دیگر مراتب ادراک است. در میان انواع ادراک

حسی نیز بینایی اهمیت خاصی دارد. سهروردی بحث متمایزی درباره آن مطرح می‌کند و دیگر فیلسوفان نیز بر اهمیت ادراک بینایی و تحلیلش برای تبیین ادراک تأکید کرده‌اند؛ اینکه در ادراک بینایی خود شیء را می‌بینیم و نه تصویری از آن را که بر صفحه‌ای نقش بسته است یا اگر هم تصویر را می‌بینیم، این تصویر بر وجود خارجی شیء منطبق شده است و دیگر ویژگی‌های بینایی مانند خطای دید، تبیین ادراک بینایی را به مثابه یکی از انواع ادراک حسی سخت می‌کند.

سهروردی با عنایت به ویژگی‌های ادراک بینایی و تبیین علم حضوری بر اساس آن و نیز همبسته بودن ادراک بینایی با ادراک شهودی در تحقق علم حضوری که هر نوع آگاهی منتهی به آن است، ادراک بینایی و ویژگی‌هایش را به دقت تبیین می‌کند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۱۱). علاوه بر بینایی، دیگر انواع ادراک حسی نیز در تحقق فرآیند آگاهی اهمیت ویژه دارد؛ از جمله ادراک حسی درد که نوعی ادراک حسی است، منشأ مباحث متنوعی در فلسفه ذهن معاصر شده است. در میان معاصران، کرییکی و لوین با تحلیل ادراک حسی درد، و شهود وجود این ادراک حسی حتی در فرض فقدان، ضرورت مادی‌انگاری را رد می‌کنند. از دید آنها، شهود ادراک درد به مثابه آگاهی سبب می‌شود در درستی گزاره این‌همانی میان تجربه حسی درد و فرآیند عصبی شک کنیم (Levine, 1983: 354).

تقسیم مراتب ادراک به سه نوع، تحلیل انواع تجربه‌های ادراکی را برای دستیابی به ملاک منسجمی در توجیه و تبیین ماهیت ادراک آسان‌تر می‌کند. با این حال، مراتب مختلف ادراک در دسته‌ای از ویژگی‌ها اشتراک دارند. تجربه‌های ادراکی بی‌واسطه و مستقیم‌اند و ما به تجربه‌های ادراکی مان از طریق مفاهیم دسترسی نداریم، بلکه مستقیماً مدرکات خود را تجربه می‌کنیم. حضوری بودن انواع ادراک در سرشت همه نوع ادراک نهفته است و ارتباط مستقیم و بی‌واسطه‌ای میان ما و صورت‌های ذهنی برقرار است. ادراک حضوری به معنای ارتباط مستقیم و بی‌واسطه میان ما و صورت‌های ذهنی، و نیز میان ما و درکی است که از ذات خود داریم (یثربی، ۱۳۸۷: ۲۲۱-۲۲۲). این ویژگی را می‌توان اساس درک اشراقی از ادراک دانست و سهروردی با استفاده از همین ویژگی امکان تحلیل ادراک را بر اساس نگاه شهودی ممکن می‌داند.

تجربه‌های ادراکی شفاف‌اند. زمانی که تجربه حسی درد را از سر می‌گذرانیم، به گونه‌ای شفاف این درد را حس می‌کنیم و هیچ‌گونه ابهامی درباره‌اش نداریم. همچنین، در داشتن تجربه درد هیچ‌گونه خطای ادراکی نداریم و به تعبیر دیگر درباره وجود درد و نحوه به نظر رسیدنش هیچ شکی نداریم. به تعبیر هیوم، آگاهی سبب می‌شود همه حالات ادراکی برای ما آشکار باشد و ما آنها را همان‌گونه که هستند شفاف درک می‌کنیم (Maslin, 2001: 21-22). محتوای ادراکی، اعم از حسی، خیالی یا عقلی، از این ویژگی‌ها برخوردار است و هیچ ادراکی را فارغ از این ویژگی‌ها نمی‌توان یافت. این ویژگی‌ها تمایز

آشکار میان حالات ذهنی و فرآیندهای مادی را نشان می‌دهد، چراکه فرآیندهای مادی نه شفاف‌اند و نه درکشان مستقیماً میسر است؛ بنابراین، دیواری میان فرآیندهای مادی و حالات ذهنی کشیده می‌شود و به تعبیر لوین، شکافی میان این دو نوع پدیده ایجاد می‌شود و برای داشتن درکی روشن از چیستی و سرشت ادراک باید این شکاف را به اندازه کافی توضیح دهیم.

سهروردی با عنایت به ویژگی‌هایی که در هر سه مرتبه آگاهی وجود دارد، به قسم یا مرتبه دیگری از آگاهی اشاره می‌کند که می‌توان گفت مبنای هر سه مرتبه آگاهی و گاه فراتر از این سه مرتبه از آگاهی است. این مرتبه همان ادراک شهودی است. ادراک شهودی را می‌توان معیار هستی‌بخشی همه انواع ادراک دانست، چراکه بدون وجود ادراک شهودی هیچ کدام از مراتب ادراک تحقق نخواهد یافت. این ادعا با توجه به نیازمندی مراتب مختلف ادراک به زمینه‌ای از خودآگاهی روشن‌تر می‌شود. در واقع، هر نوع علم و آگاهی چون در نهایت به نوعی شهود برمی‌گردد، ارزش آگاهی‌بخشی پیدا می‌کند و بدون تحقق ادراک شهودی، که نمونه روشنش در خودآگاهی پدیدار می‌شود، نمی‌توان از انواع مختلف ادراک سخن گفت. می‌توان گفت نگرش متافیزیکی به آگاهی بر تجربه‌ای شهودی از آن مبتنی است و بدون این تجربه شهودی نمی‌توان ویژگی‌های متافیزیکی آگاهی را درک کرد (Levine, 1983: 354).

ادراک شهودی به مثابه روش

تحلیل شهودی از آگاهی و ادراک، و تبیین مراتب مختلف ادراک با توجه به آن را می‌توان نگرشی روش‌شناسانه به موضوع ادراک دانست. در این روش با عنایت به تجربه‌های شهودی، استدلال‌هایی فلسفی به وجود می‌آید که از سویی تمایز آشکار میان حالات ذهنی و فرآیندهای عصبی را نشان می‌دهد و از سوی دیگر گاه امکان و گاه ضرورت متافیزیک‌انگاری ادراک و مدرک را نتیجه می‌دهد. هر دو، یعنی پدیده تمایز و متافیزیک‌انگاری تجربه‌های ادراکی، می‌تواند راه را برای داشتن منظر بهتری از پدیده ادراک هموار کند و با عنایت به آن می‌توان تحلیلی منسجم‌تر از ادراک و نسبتش با نفس غیرمادی و بدن مادی مطرح، و ویژگی‌های متافیزیکی ادراک را بر اساس تبیین کرد. فیلسوفان گوناگونی برای درک بهتر ذهن و حالات ذهنی و اقامه استدلال‌های فلسفی، از تجربه‌های شهودی بهره برده‌اند. برهان «انسان طلق» ابن‌سینا درباره تجرد نفس ناطقه انسانی، از این دست برهان‌ها است که تجربه شهودی ادراک ذات را در حالی که جدا از هر گونه پیوند مادی در نظر گرفته می‌شود دلیلی بر تجرد نفس ناطقه می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۰).

در میان فیلسوفان غرب نیز دکارت در شناخت نفس انسانی به مثابه یکی از بدیهی‌ترین مبادی آغاز فلسفه، از درک شهودی اندیشه‌ورزی استفاده می‌کند و آن را برهانی می‌داند بر وجود خویشتن. سهروردی نیز ادراک شهودی را به مثابه روش به کار می‌گیرد و با عنایت به ویژگی‌های ادراک شهودی، می‌کوشد نفس و حالات نفسانی را به دقت تبیین کند. می‌توان گفت در میان فیلسوفان مسلمان سهروردی تنها کسی است که از روش شهودی برای سامان‌دهی کامل نظام مسائل نفس بهره می‌گیرد و همه استدلال‌های بعدی‌اش را به نوعی به همان ادراک شهودی برمی‌گرداند. از این رو او با روش شهودی تحلیلی خود می‌کوشد در مسائل مربوط به نفس انسجام پاسخ‌هایش را حفظ کند. این موضوع به او کمک کرده است که بتواند صورت‌بندی مناسبی برای استدلال‌های فلسفی مطرح کند و از طرف دیگر یافته‌هایش به نحو مناسبی پدیدارهای ادراکی و ویژگی‌های متافیزیکی‌اش را تبیین می‌کند. سهروردی روش شهود را یگانه راه آگاهی از ذات و حالاتش می‌داند و معتقد است آنچه را با روش شهود می‌یابیم، بسیار روشن‌تر و دقیق‌تر از چیزی است که با چشم مشاهده می‌کنیم (سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۲۱۳). برتری ادراک شهودی بر ادراک حسی به نفی تجربه‌گرایی مطلق می‌انجامد و پیامدهای عقل‌گرایی محض را نیز ندارد.

مفهوم و مصداق‌شناسی «شهود»

مفهوم «شهود» (Intuition) را می‌توان به آگاهی بی‌واسطه تفسیر کرد. این نوع آگاهی، که در فلسفه اسلامی از آن به «علم حضوری» تعبیر می‌شود، ویژگی خطاناپذیری و شفافیت دارد. این ویژگی‌ها ناشی از بی‌واسطگی ادراک حضوری یا همان شهود است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۰). معیار علم حضوری اتحاد وجودی میان ذات ادراک‌کننده (مدرک) و ادراک‌شده (مدرک) است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۴/۲). بدیهی‌ترین مصداق شهود ادراک ذات است. هر کس ذاتش را به وضوح و روشنی درک می‌کند، بی‌آنکه در وجود خود شک کند. این ادراک بدیهی بن‌مایه بسیاری از استدلال‌های فلسفی قرار گرفته است. ادراک ذات بی‌واسطه از هر گونه صورتی تحقق می‌یابد و به بیان بهتر هر کس ذاتش را می‌یابد و آن را، به گونه‌ای شفاف، حضوراً درک می‌کند.

به تعبیر سهروردی، اگر ادراک ذات به واسطه صورت محقق می‌شد، لازم می‌آمد هر کس از ذاتش تعبیر به «او» کند و نه تعبیر به «من». ادراک ذات بی‌واسطه از هر گونه صورتی است، چراکه اگر به واسطه صورت بود از ذات تعبیر به «او» می‌شد و نه تعبیر به «من»، حال آنکه هر کس از ذاتش تعبیر به «من» می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۰۳). به علاوه، علم ما به صورت‌های ذهنی نیز

بدون واسطه صورت دیگری است و ما به نحو حضوری به صورت‌های ذهنی علم داریم (سبزواری، ۱۳۷۹: ۴۸۸/۲). علم به حالات نفس مانند غم، شادی و ... نیز همانند علم به حالات ذهنی متعلق شهود است. سهروردی با عنایت به ویژگی شهودی و بی‌واسطه بودن علم نفس به ذات و حالاتش، اعم از صورت‌های ذهنی یا حالات نفسانی، از شهود به مثابه روشی برای حل مسئله آگاهی استفاده می‌کند. به نظر می‌رسد اندیشه شهود را می‌توان اندیشه مرکزی در حل مسئله آگاهی و تبیین ویژگی‌هایش دانست.

سنجش پاسخ دوگانه‌انگارانه در ترازوی شهود

یکی از پاسخ‌های احتمالی به پرسش از چیستی ادراک، نگاه دوگانه‌انگاری به پدیده نفس و بدن است. عموم فیلسوفان مسلمان با تکیه بر تحلیل‌های شهودی یا با استفاده از برهان‌های عقلی، تجرد نفس و امتیازش از بدن مادی را پذیرفته‌اند. در میان فیلسوفان مسلمان تقریرهای مختلفی از سنت دوگانه‌انگاری رواج دارد. این تقریرها سبب می‌شود هر کدام از اندیشمندان نگرش خاصی به پدیده ادراک داشته باشند. آنچه مهم است، نگاه دوگانه به نفس و بدن و رویکرد مجردانگاری به پدیده‌های ذهنی است، به گونه‌ای که بر اساس تقریرهای مختلف دوگانه‌انگاری، انسان فقط مجموعه‌ای از فرآیندهای مادی نیست، بلکه نفس حقیقتی مجرد است که با بدن مادی در ارتباط و تعامل است و اساساً حیات بدن به وجود نفس وابسته است.

از سوی دیگر، همه انواع ادراک مستند به نفس است. تقریرهای مختلفی که از دوگانه‌انگاری وجود دارد در تلقی متافیزیکی از نفس، حالات نفسانی و ادراک مشترک است. میان قائلان به سنت دوگانه‌انگاری جزئیات دیگری مانند حدوث جسمانی یا روحانی نفس، نوع اتحاد نفس با بدن، سیالیت یا ثبات نفس و برخی مسائل دیگر محل اختلاف است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۵۳). در این مجال یکی از خوانش‌های دوگانه‌انگاری را بررسی می‌کنیم که توانسته است با عنایت به تجربه‌های شهودی برای پاسخ‌گویی به پرسش از چیستی ادراک استدلال‌هایی فلسفی اقامه کند و سپس می‌کوشیم میزان کامیابی این دستگاه فلسفی را در حل مسائل آگاهی در چارچوب سنت دوگانه‌انگاری بررسی کنیم.

شهود اشراقی؛ مختصات و لوازم هستی‌شناختی

پیش از این گفتیم که سهروردی بنای انسان‌شناسی‌اش را بر شهود می‌گذارد. این مبنای شهودی

باعث می‌شود دستگاه فلسفی او پدیدارهای آگاهانه را به نحو مناسبی تبیین کند. دستگاه فلسفی سهروردی در کل از دو حوزه نور و ظلمت تشکیل شده است. او با توجه به آیه «الله نور السموات والارض...»، کل جهان هستی را در سلسله‌ای تشکیکی از نور و ظلمت توجیه می‌کند. در دیدگاه او وجود یا نور است یا غیرنور (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۸۸). بالاترین مرتبه این سلسله نور «لذاته» و «بذاته»، یعنی خداوند متعال، است که واجد همه کمالات است و در نوریتش به هیچ موجود دیگری متکی نیست؛ و پایین‌ترین مرتبه در سلسله هستی، جوهر غاسق و ظلمانی است که ماده محض است و «ظاهر لذاته» و «مظهر لغیره» نیست (سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۱۰۷). دیگر مراتب هستی میان این دو قرار می‌گیرند. جهان‌بینی سهروردی و تقسیم هستی‌شناسانه او در قوس صعودی و نزولی از نور، کل نظام فلسفی‌اش را تشکیل می‌دهد و نورانی یا ظلمانی دیدن اشیای موجود در عالم این توان را به او می‌دهد که سلسله مجردات را از ساحت ماده و جوهر غاسق جدا کند. جداسازی این دو ساحت در کل به انسان‌شناسی سهروردی سرایت می‌کند و او را دوگانه‌انگار جلوه می‌دهد، اما دوگانه‌انگاری‌ای به سبک سهروردی و آن هم دوگانه‌ای که یکی نور (نفس) و دیگری ظلمت (بدن) است. او سپس با استفاده از تجربه‌های شهودی و تحلیلی مسائل مختلف نفس، از جمله مسئله ادراک، را تبیین می‌کند.

مختصات نگرش اشراقی به ادراک خودآگاهی اشراقی

قوت استدلال به خودآگاهی، در بدیهی‌بودنش است و فیلسوفان با بدیهی‌انگاشتن اصل وجود «من» حقیقتش را تحلیل کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۴۲). خودآگاهی را می‌توان مهم‌ترین پدیدار وجود ذات دانست که معرف حقیقتی انکارناپذیر است. نمود این پدیده در تحقق «من» ظاهر می‌شود که بی‌واسطه درک‌پذیر است (Hegel, 1979: 113). چنان‌که اشاره شد، انسان در دیدگاه سهروردی از دو ساحت کاملاً متفاوت تشکیل شده است. یک ساحت همان نفس است که مجرد، نور «لذاته» و «مظهر لغیره» است و ساحت دیگر بُعد مادی و جوهر غاسق است که همان بدن است.

از دید سهروردی، خودآگاهی ویژگی اساسی «نور لذاته» است و هر آنچه «نور لذاته» باشد، لاجرم خودآگاه است و به ذاتش علم دارد. حال آن نور «لذاته»، یا «بذاته» نور است که همان خداوند متعال است، یا «بغیره» که دیگر مجردات‌اند که حقیقت نوریشان به نور الاهی وابسته است. از دیدگاه سهروردی، خودآگاهی نه‌تنها ویژگی اساسی نور لذاته است، بلکه تمام ذاتش خودآگاهی است. این مسئله هم درباره نفس مجرد انسانی و هم سایر مجردات صدق می‌کند. به تعبیر سهروردی، هر

موجودی که ذاتی نورانی دارد، خودآگاه است و ذاتش نزد خودش حاضر است، هر موجودی که ذاتی دارد که از آن غافل نیست، نورانی و غیرظلمانی است، زیرا ذاتش نزد خودش ظاهر است (سهروردی، ۱۳۷۵ ج: ۱۱۰). حال آنکه آنچه در قوه جسم یا جسمانی است، نمی‌تواند ذاتش را درک کند. خودآگاهی را می‌توان مهم‌ترین مصداق آگاهی و مبنای هستی‌شناسی همه انواع ادراک دانست، چراکه بدون وجود خودآگاهی، اساساً هیچ نوع ادراک دیگری حاصل نمی‌شود.

از لحاظ هستی‌شناختی، ادراک حسی، مثلاً ادراک حسی درد و دیگر مدرکات خیالی و عقلی، فقط زمانی محقق است که پیش از آن خودآگاهی وجود داشته باشد و بدون وجود خودآگاهی اساساً هیچ ادراک دیگری هم نخواهیم داشت. اندیشه خودآگاهی، به‌ویژه با رویکرد نورانگاری نفس، هم تجرد نفس و هم تجرد ادراک را ثابت می‌کند و هستی‌شناسی ادراک از مقوله مادی‌انگاری خارج می‌شود.

تلقی نوری از نفس و مسئله شهود

چنان‌که گفتیم، سهروردی نظام فلسفی خود را بر حقیقت تشکیکی نور بنا نهاده است. ثمره این دیدگاه در مباحث نفس التزام به حقیقت نوری نفس است؛ زیرا نفس ذات خود را درک می‌کند و آنچه ذات خود را درک می‌کند، «نور لفسه» است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۵/۲). در واقع، انسان از دو حیث ساخته شده است: جنبه لدی الخلقی و لدی الحقی. ماده یا همان جوهر غاسق وجه لدی الخلقی انسان و جنبه مادی‌اش است که مجموعه‌ای از اجزا و فرآیندهای مادی است که: ۱. خودآگاهی ندارد، چراکه اساساً هیچ جوهر غاسقی خودآگاهی و علم ندارد، ۲. دیگرآگاهی ندارد، جوهر غاسق نمی‌تواند به دیگر پدیده‌ها نیز علم و آگاهی پیدا کند، چراکه لازمه علم به دیگر پدیده‌ها، علم شیء به ذاتش است، ۳. سازوکاری است که بر اساس قوانین علی و طبیعی کار می‌کند.

نفس انسان از جنبه لدی الحقی صورتی نوری است که: ۱. به ذات خود علم دارد، چراکه نور و مجرد است و هر مجردی به ذاتش علم دارد، ۲. از طریق مواجهه و مقابله^۱ با دیگر پدیده‌ها به آنها علم پیدا می‌کند. این تلقی از نفس سبب می‌شود به جای جست‌وجوی آگاهی در فرآیندهای فیزیکی به دنبال منشأ دیگری برای آگاهی باشیم، خاستگاهی که بتوان با آن آگاهی و ویژگی‌هایش را تبیین کرد. از دیدگاه سهروردی، اساساً ماده، که جوهری مظلم و تاریک است، نمی‌تواند منشأ آگاهی باشد و آگاهی از جنس مجردات است. این نگرش مقوله آگاهی را به کلی از سطح ماده خارج، و در سطح مجردات وارد می‌کند.

از دیدگاه سهروردی، این نفس است که مدرک ادراکات گوناگون است. آنکه می‌بیند، می‌شنود و دیگر ادراکات را تجربه می‌کند، نفس به مثابه پدیده‌ای مجرد است. بنابراین، ادراک از حوزه واکنش‌های فیزیکی خارج می‌شود و جنبه‌ای متافیزیکی پیدا می‌کند. این نگرش به ادراک ما را از بن‌بست مادی‌انگاری خارج می‌کند، چراکه ماده به‌تنهایی نمی‌تواند منشأ آگاهی باشد، بلکه فقط می‌تواند علت اعدادی برای تحقق ادراک باشد.

شهود ذات به مثابه استدلال

شهوداً می‌یابیم که «من» به مثابه هویت شخصی در طول زمان ثابت است. با این حال، شاکله بدنی که همان ماده بدن را تشکیل می‌دهد، همواره در حال تغییر و تبدیل است (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۵۰). این استدلال، که محور اثبات تجرد نفس قرار گرفته است، اثبات می‌کند که آنچه از آن با عبارت «من» یاد می‌کنیم، پدیده‌ای جدا از بدن مادی است. سهروردی از طریق تجربه شهودی به این موضوع اشاره می‌کند. از دید او، تمام هویت و ذات «من»، آگاهی و ادراک است و جز آگاهی و ادراک چیز دیگری نیست. تجرد این هویت ثابت از بدن مادی و اینکه تمام ذاتش ادراک و آگاهی است، ما را به این می‌رساند که ادراک اساساً فعلی نفسانی است و از نفس، از طریق تجربه شهودی، می‌یابیم که تمام ذات «من» همان آگاهی و ادراک محض است. سهروردی میان حافظه، خاطرات و هویت ثابت فرق می‌نهد، چراکه ممکن است شخصی حافظه‌اش را از دست بدهد اما هرگز از ذاتش غافل نشود (همو، ۱۳۷۵ ب: ۲۰۴). این نگرش سهروردی سبب می‌شود همه انواع ادراک را دارای ویژگی متافیزیکی و مرتبط با حیث نوری نفس بدانیم. در این نگرش، فرآیندهای عصبی برای تحقق پدیده‌های ادراکی فقط جنبه اعدادی دارند و علت هستی‌بخش تجربه‌های ادراکی، نفس است. گفتیم که تمام حقیقت نفس ادراک و آگاهی است و اصلی‌ترین بخش آگاهی نیز خود آگاهی نفس به ذاتش است. بنابراین، مسلماً بازگشت انواع علم به علم نفس به ذات خودش است و بدون این علم هیچ‌گونه علمی محقق نمی‌شود. بنا بر تقریر سهروردی، نفس در زمره مجردات قرار می‌گیرد و از این رو است که به ذات خود علم دارد، بدون آنکه در این علم به وساطت یا علت ماده احتیاجی باشد؛ بلکه اساساً ماده از جهت ظلمانی بودن هیچ‌گونه قابلیت برای علم به ذات و در پرتو علم به ذات، علم به دیگر اشیا ندارد (همو، ۱۳۷۵ ج: ۱۱۰).

لوازم هستی‌شناختی نگرش اشراقی

با توجه به دیدگاه سهروردی، مقوله ادراک از سنخ ماده و قوانین حاکم بر دنیای فیزیکی خارج

می‌شود، و در زمره امور مجرد قرار می‌گیرد که حاصل ذاتی مجرد یا همان نفس است. بنا بر این دیدگاه، مسئله شکاف میان فرآیندهای عصبی و حالات ادراکی مطرح نیست، چراکه اساساً ادراک خارج از تحقق پدیده‌های ادراکی وجود دارد. کلیه زمینه‌ها و فرآیندهای فیزیکی صرفاً نقش معدّ دارد و به تعبیر سهروردی زمینه مقابله نفس را با شیء مدرک فراهم می‌کند. در دیدگاه سهروردی، حقیقت نوری نفس نقشی مهم ایفا می‌کند و بدون توجه به این حقیقت نمی‌توان تبیین دقیقی از ادراک به دست داد.

اندیشه شهود و تمایز ذهن از مغز

تمایز میان حالات ذهنی و فرآیندهای عصبی را می‌توان محور مباحث علم النفس دانست. این تمایز، رویکرد ما به مسائل آگاهی و ادراک را روشن می‌کند. در میان دیدگاه‌های گوناگونی که در حوزه ادراک بیان شده است، رویکرد این‌همانی این تمایز را نمی‌پذیرد و با این‌همان دانستن حالات ذهنی و فرآیندهای عصبی در صدد تحویل حالات ذهنی به فرآیندهای مادی مغز برمی‌آید. در مقابل دیدگاه دوگانه‌انگاری، و به‌خصوص دوگانه‌انگاری مطلق، حالات ذهنی را فعل نفس، و نفس را نیز پدیده‌ای متمایز از بدن مادی می‌انگارد. تمایز میان فرآیندهای مادی و حالات ذهنی راه را برای پرسش‌های دیگری می‌گشاید، از جمله: با فرض پذیرش تمایز میان حالات ذهنی و فرآیندهای فیزیکی، واکنش‌های مادی مغز چه نسبتی با حالات ذهنی پدیدآمده دارد؟ و از سویی چگونه ممکن است پدیده‌ای متافیزیکی (ادراک)، علتی فیزیکی (واکنش عصبی) داشته باشد؟ و اگر واکنش عصبی علت هستی‌بخش ادراک نیست، چه چیز دیگری وجود دارد که از آن بی‌اطلاعیم و علت ادراک چیست؟ این پرسش‌ها از آنجا ناشی می‌شود که با توجه به تمایز میان حالات ذهنی و فرآیندهای عصبی نمی‌توان ادراک را که ویژگی‌ای سطح بالا است، نتیجه یا معلول ویژگی‌های سطح پایین دانست و به تعبیر دیگر، ماده به خودی خود آگاهی ندارد و لزوماً فقط پدیده‌ای متافیزیکی است که می‌تواند خودآگاهی و دیگر آگاهی داشته باشد.

برخلاف هوش مصنوعی که می‌توان هوشش را تک‌بعدی دانست، البته اگر بتوان نام «هوش» بر آن نهاد، انسان از آگاهی چندلایه برخوردار است که مجموعه‌ای پیچیده فراهم می‌کند. چنان‌که گفتیم، سطح ادراک حسی، خیالی و عقلی سه سطح ادراکی متمایزند، و علاوه بر این سه سطح ادراکی، ادراک شهودی وجود دارد که مهم‌ترین مصداقش خودآگاهی است. علاوه بر این مراتب مختلف ادراکی که بیشتر جنبه انفعالی دارد، نفس انسانی از اراده برخوردار است که آن نیز نوعی

ادراک فعلی است؛ اراده به معنای توانایی تصرف نفس در حالات ذهنی اعم از ادراک حسی، خیالی و عقلی و نیز تصرف در جهان پیرامون است. دیگر انواع تجربه‌های ادراکی مانند احساس شادی، غم، افسوس، ناامیدی و دیگر حالات روانی نیز لایه‌ای دیگر از تجربه‌های ادراکی است. فیلسوفان مسلمان این قسم از تجربه‌های ادراکی را در زمره ادراک عقلی یا وهمی قرار می‌دهند. در کنار این لایه‌های ادراکی پیچیده مسئله خواب و پیچیدگی‌هایش، پرسش از چیستی آگاهی را معماگونه‌تر می‌کند و بدون داشتن نگرشی جامع به آنچه ادراک می‌نامیم و دقت در همه ابعادش نمی‌توان به پرسش از چیستی آگاهی پاسخی منطقی داد. نزد فیلسوفان مسلمان، آنچه جسم یا در قوه جسم است، نمی‌تواند ذات خود را درک کند و از این رو است که حواس ظاهری توانایی درک ذاتشان را ندارند (ابن‌رشد، ۱۹۹۳: ۳۱۶).

آنچه بدیهی است و امروزه مقبول اکثر فیلسوفان است، تمایز ذهنی بدنی است. این تمایز توجه ما را به این‌نه‌آنی حالات ذهنی و فرآیندهای عصبی سوق می‌دهد و بدون این درک دوگانه نمی‌توان تصویر صحیحی از ادراک و ویژگی‌هایش داشت. دیدگاه مادی‌گرایانه به پدیده آگاهی و نفس و ماده‌انگاری پدیده ادراک، تقریری است که از گذشته در میان برخی فیلسوفان رواج داشته است. آنچه در فضای الاهیات «بمعنی الاخص» از آن به «مادی‌گرایی» تعبیر می‌شود در فضای انسان‌شناسی، تقریری فیزیکی‌ال از سرشت انسان مطرح می‌کند. بدین ترتیب، انسان نه پدیده‌ای متافیزیکی، بلکه پدیده‌ای کاملاً مادی و مکانیکی است که ساختارهای فیزیکی و مولکولی، کلیه حالات ادراکی او را پدید می‌آورد، بدون آنکه در این میان چیز دیگری وجود داشته باشد. تقریر ضعیف‌تری از فیزیکیالیسم که طرفداران بیشتری پیدا کرده است، پذیرش حالات ذهنی به مثابه پدیده‌هایی جدا از فرآیندهای عصبی، اما در عین حال حاصل این فرآیندها است، به گونه‌ای که هر کدام از اجزای مولکولی مغز به‌تنهایی نمی‌تواند آفریننده حالتی ادراکی باشد اما مجموع تمام فرآیندها، سبب تحقق پدیده‌ای سطح بالا می‌شود که همان آگاهی است و در واقع آگاهی محصول و پیامد سیستم مغز است بدون آنکه با آن این‌همان باشد. این فرآیند را می‌توان به گوارش تشبیه کرد؛ گوارش محصول فرآیندهایی است که در دستگاه هاضمه صورت می‌گیرد و نه عین آن. این تعبیر هم در فلسفه غرب و برای تبیین آگاهی به مثابه محصولی مادی آمده است (Maslin, 2001: 19) و هم اندیشمندان مسلمان در توجیه تحقق ادراک عقلی چنین مثالی را آورده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۵۰۰).

بدین ترتیب و با تشبیه پدیده آگاهی به فرآیند گوارش و توجیه تحقق پدیده سطح بالا از فرآیند سطح پایین، علاوه بر پای‌بندی به تقریر مادی‌انگاری، از توالی فاسد آن نیز در امان مانده‌ایم. دو

تقریر قوی و ضعیف از مادی‌انگاری تلاشی است که سنت مادی‌انگاری برای دفاع از ذهن مکانیکی و اندیشه انسان به مثابه هوش مصنوعی، مطرح کرده است. اما هر کدام از دو تقریر قوی و ضعیف مادی‌انگاری در برابر استدلال‌هایی که مبنای شهودی دارد، کاملاً ناتوان است. بر این اساس، مبنای شهودی علاوه بر آنکه مفید امکان متافیزیکی نفس است، ضرورت آن را نیز اثبات می‌کند و حاصلش تحلیلی شهودی است که بر اساس آن می‌توان درک روشن‌تر و کامل‌تری از نفس و ادراک داشت. ویژگی سهروردی آن است که به این شهود نظام می‌بخشد و قوت شهودی استدلالش را به سراسر نظام علم‌النفسی خود سرایت می‌دهد. این اندازه استفاده از مبنای شهودی در آثار دیگر متفکران کمتر به چشم می‌آید، به‌ویژه آنکه سهروردی شهودگرایی‌اش را به مثابه روشی فلسفی به کار می‌بندد.

سنجش شکاف تبیینی و شهود آگاهی

ابن‌سینا در برهان انسان طلق حالتی را تصور می‌کند که در خلأ قرار داریم، و با هیچ شیئی در تماس نیستیم. در این فرض هیچ نوع تماسی نیز میان اجزای بدن نیست و تمام اجزا در خلأ منتشر شده‌اند. در این صورت باز هم شهوداً وجود خود را درک می‌کنیم و درمی‌یابیم «خود» غیر از جسم مادی است و بدون جسم مادی نیز تحقق دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۰). این استدلال تجربه‌ای شهودی را محور قرار می‌دهد. این شهود، درک خودیافته‌ای از تجربه ذات مدرک به ما می‌دهد و در عین حال با استفاده از شهود شخصی، تجرد ذات آگاه از بدن مادی فهمیده می‌شود. استدلال ابن‌سینا شبیه استدلال دکارت در اثبات «من اندیشنده» است. البته استدلال دکارت انتزاع این ذات را از جوهر مادی اثبات نمی‌کند، بلکه فقط برهانی شهودی است دال بر وجود «خود» به مثابه نخستین گزاره بدیهی و سپس این گزاره، مبنایی می‌شود برای وصول به دیگر گزاره‌های علمی. نتیجه استدلال دکارت آن است که تمام ذات انسان جز آگاهی و تفکر چیزی نیست (Descartes, 1971: 32). مبنای شهودی دکارت و سهروردی هر دو را به یک مقصد رسانده است، چراکه سهروردی نیز تمام ماهیت انسان را ادراک، و به‌ویژه ادراک ذات، می‌بیند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۵). در میان فیلسوفان معاصر، کریپکی درکی شهودی از تجربه حسی درد مطرح می‌کند، تجربه‌ای شهودی که بر اساس جدایی تجربه‌های حسی از فرآیند عصبی به خوبی درک می‌شود. از نظر او، شهوداً درمی‌یابیم که می‌توانیم جهان ممکن را فرض کنیم که در آن واکنش عصبی F وجود نداشته باشد، اما بتوان پدیده درد را تصور کرد (Kripke, 2011: 25). فرضیه شهودی او حاوی همان اندیشه‌ای است

که خلأ و برهان انسان طلق ابن سینا از آن بحث می‌کند. آنجا نیز شهوداً می‌توان جهان ممکن را فرض کرد و ذات خود را جدا از همه پیوندهای مادی در نظر گرفت، به گونه‌ای که بدن مادی کاملاً منتشر و بدون هیچ اصطکاکی در فضایی وسیع پخش شود. درک شهودی کریپکی، نقدی دقیق به ضرورت مادی‌گرایی است.

مادی‌گرایی می‌خواهد ضرورت این‌همانی میان پدیده درد و واکنش عصبی را اثبات کند و کریپکی با اثبات شهودی امکان جهانی که در آن این دو از یکدیگر متمایز باشند، ضرورت مادی‌گرایی را در معرض تردید قرار می‌دهد. با نفی ضرورت مادی‌گرایی و صحت شهودی چنین امکانی، بدون آنکه محذوری لازم آید، مادی‌گرایی صرفاً به مثابه امکان و نه ضرورت مطرح می‌شود و با نفی ضرورت، در واقع مادی‌گرایی باطل می‌شود. لوین با پذیرش این درک شهودی و امکانی که کریپکی آن را مطرح کرد، می‌گوید حتی بر فرض صحت مادی‌گرایی، با شکافی تبیینی مواجهیم، شکافی میان تجربه آگاهانه درد و واکنش عصبی F. مادی‌گرایی، بر فرض صحت، باید این شکاف را پُر کند، چراکه ویژگی‌های ادراکی فقط به واسطه فرآیند عصبی توضیح داده نمی‌شود (Levin, 1983: 357).

اندیشه شکاف تبیینی مسئله‌ای مهم و نقدی جانانه به مادی‌گرایی است، و برای دفاع از مادی‌گرایی لازم است بدان پاسخ داد؛ چراکه بدون پاسخ به این مسئله بخش مهمی از مادی‌گرایی ذهن ناشناخته باقی می‌ماند. علاوه بر این، این اندیشه منظری جدید به ما می‌دهد تا درک کامل‌تر، و بلکه نقادانه‌تری، از رابطه میان ذهن و مغز و نفس و بدن داشته باشیم. اندیشه شکاف تبیینی این روشن‌بینی را به ما می‌دهد تا با عنایت به آن از خوش‌بینی به دیدگاه مادی‌انگاری دست برداریم و صرفاً با اتکا به برخی فرآیندهای محدود فیزیکی و شیمیایی، مدعی حل مسئله آگاهی نباشیم. چه بسا آنچه در خصوص ادراک نمی‌دانیم بسیار بیشتر از دانسته‌های ما در این باره باشد. بدین ترتیب، با ناکافی بودن تلقی کاملاً فیزیکی از ادراک، این پرسش فلسفی، و نه فقط علمی، همچنان باقی می‌ماند که آگاهی و ادراک چیست. بی‌شک پرسش فلسفی پاسخی فلسفی می‌طلبد و راه برای مطرح کردن نظریه‌های فلسفی برای پاسخ‌گویی به این پرسش هستی‌شناسانه گشوده می‌شود.

نقش شهود در تبیین آگاهی

اندیشه شهود را می‌توان مهم‌ترین اندیشه اشراقی درباره تبیین آگاهی دانست. در نگرش اشراقی، نفس است که با شهود ذاتش در مرتبه نخست به ذات خود علم پیدا می‌کند و سپس در

ادامه این علم، با استفاده از همین شهود به ماورای ذات علم پیدا می‌کند. علم نفس به ذات با علمش به ماورای ذات هر دو از جنس شهود است و بدون توجه به شهود و نقشش در تحقق هستی‌شناسی ادراک نمی‌توان از آگاهی توجیه‌درستی مطرح کرد. اندیشه شهود را می‌توان دالّ مرکزی دیدگاه سهروردی دانست. به نظر می‌رسد این اندیشه از جهات متعددی می‌تواند ویژگی‌های ادراکی را تبیین کند و بدون توجه به این اندیشه کاربردی امکان تبیین منظرِ جامعی از آگاهی وجود ندارد.

نتیجه

شهود را می‌توان پایه و اساس بسیاری از استدلال‌های فلسفی دانست. این حکم به‌ویژه در خصوص پدیده آگاهی روشن‌ترین نمود را دارد، چراکه اساساً آگاهی از مقوله ادراک است و ادراک ویژگیِ خصوصی‌بودن و مستقیم‌بودن دارد و این ویژگی‌ها سبب می‌شود هر نوع تجربه ما از آگاهی مستند به درک شهودی ما از آن باشد. می‌توان گفت داشتن منظری شهودی از آگاهی اجتناب‌ناپذیر است و نمی‌توان بدون چنین درکی و از دیدگاه سوم شخص تجربه‌های ادراکی را بررسی کرد. این میزان از قوت و گستردگی ادراک شهودی راه را برای بنیان‌نهادن استدلال‌های فلسفی بر آن هموار می‌کند، به گونه‌ای که با تحلیل ادراک شهودی می‌توان به نتایج فلسفی بی‌شماری رسید. این نتایج می‌تواند به‌روشنی از گزاره‌های فلسفی، مانند دوگانه‌انگاری و تجرد نفس، پشتیبانی کند و به همان میزان در مقابل دیدگاه‌های مادی‌انگارانه قرار گیرد. در میان فیلسوفان مسلمان، ابن‌سینا از این شهود به‌روشنی در برهان انسان طلق بهره گرفته است و دیگر فیلسوفان نیز به مناسبت از روش شهودی در اثبات مدعای فلسفی‌شان کمک گرفته‌اند. در میان غربیان دکارت شهود خویشتن را نقطه آغاز فلسفه و پذیرش واقعیت در مقابل سفسطه و شک‌گرایی مطلق می‌داند و دیگران نیز مانند دکارت اندیشه شهود را مبنای استدلال فلسفی‌شان قرار داده‌اند. اما در این میان، سهروردی شهود را نقطه مرکزی استدلال‌هایش قرار می‌دهد و از شهود نه فقط به مثابه مبنایی برای استدلالی فلسفی بهره می‌گیرد، بلکه روش شهودی را به مثابه روش در استدلال‌هایش به کار می‌برد. روش شهودی در استدلال سهروردی علاوه بر اثبات تجرد نفس و جداانگاری‌اش از جوهر غاسق برخی خصوصیات ادراکی را نیز توجیه‌پذیر می‌کند.

پی‌نوشت

۱. آنچه سهروردی را در باب ادراک از دیگر فیلسوفان متمایز می‌کند نگرش او به ادراک حسی از منظر اشراقی است. از دیدگاه او، در ادراک حسی آنچه سبب حاصل آمدن ادراک می‌شود مقابله و مواجهه نفس با شیء مدرک است. او در ادراک بصری به روشنی در این باره بحث می‌کند و عمل دیدن را صرف مقابله و مواجهه نفس با مدرک و در عین حال توجه نفس به آن شیء و حاصل شدن اضافه اشراقیه‌ای از نفس بدان شیء می‌داند. این دیدگاه درباره ادراک بصری از آنچه پیش از او در دو دیدگاه انطباع و شعاع مطرح بود، متمایز، و دیدگاهی بدیع است (نک: سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۴۸۶).

منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۹۳). تهافت التهافت، بیروت: دار الفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها، قم: البلاغة.
- ارانی، تقی (۱۳۵۷). پسیکولوژی: علم روح، تهران: آبان.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵ الف). مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ الالواح العمادیة، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۴.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵ ب). مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ اللمحات، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۴.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵ ج). مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵ د). مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ التلویحات اللوحیة والعرشیة، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵ ه). مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ المشارع والمطارحات، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق، مقدمه و تحقیق: حسین ضیایی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر، محمد باقر (۱۴۰۱). فلسفتنا، قم: دار الکتب الاسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). اسرار الآیات، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
قطب‌الدین شیرازی، محمود (۱۳۹۴). شرح حکمة الاشراق: به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تصحیح: سید محمد موسوی، تهران: حکمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۹). مجموعه آثار، تهران: صدرا، ج ۶.

یشری، سید یحیی (۱۳۸۷). عیار نقد، قم: بوستان کتاب.

Brentano, F.C. (1995). *Psychology from an Empirical Standpoint*, edited by Oskar Kraus, English edition edited by Linda L. Mcalister with a new introduction by Peter Simons, Paperback ed., International Library of Philosophy, London: Routledge.

Descartes, René (1971). *Philosophical Writings*, A Selection Translated and Edited by Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach, Introduction by Alexander Koyre, United State: Prentice Hall.

Hegel, G. W. F. (1979). *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay, Oxford: Oxford University Press.

Kripke, S. A. (2011). *Philosophical Troubles*, Collected Papers, v. 1., Oxford: Oxford University Press.

Levine, J. (1983). "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", in: *Pacific Philosophical Quarterly*, No. 64, pp. 354–61.

Maslin, K. T. (2001). *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Polity Press.

Miller, G. and Others (2005). "So Much More to Know", in: *Science* 309, no. 5731, pp. 78–102.

References

- Arani, Taghi. 1978. *Pasikology: Elm Ruh (Psychology: The Science of the Soul)*, Tehran: Aban. [in Tehran]
- Brentano, F.C. 1995. *Psychology from an Empirical Standpoint*, edited by Oskar Kraus, English Edition edited by Linda L. Mcalister with a new introduction by Peter Simons, Paperback ed., International Library of Philosophy, London: Routledge.
- Descartes, René. 1971. *Philosophical Writings*, A Selection Translated and Edited by Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach, Introduction by Alexander Koyre, United State: Prentice Hall.
- Ghotb al-Din Shirazi, Mahmud. 2015. *Sharh Hekmat al-Eshragh: Be Enzemam Talighat Sadr al-Moteallehin*, Edited by Seyyed Mohammad Musawi, Tehran: Hekmat. [in Arabic]
- Hegel, G. W. F. 1979. *Phenomenology of Spirit*, Translated by A. V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay, Oxford: Oxford University Press.
- Ibn Roshd, Mohammad ibn Ahmad. 1993. *Tahafot al-Tahafot*, Beirut: Thought House. [in Arabic]
- Ibn Sina, Hoseyn ibn Abdollah. 1996. *Al-Esharat wa al-Tanbihat*, Qom: Al-Balaghah. [in Arabic]
- Kripke, S. A. 2011. *Philosophical Troubles*, Collected Papers, v. 1., Oxford: Oxford University Press.
- Levine, J. 1983. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", in: *Pacific Philosophical Quarterly*, No. 64, pp. 354–61.
- Maslin, K. T. 2001. *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Polity Press.
- Miller, G. and Others. 2005. "So Much More to Know", in: *Science* 309, no. 5731, pp. 78–102.
- Motahhari, Morteza. 2000. *Majmueh Athar (Collection of Works)*, Tehran: Sadra, vol. 6. [in Farsi]
- Sabzewari, Molla Hadi. 2000. *Sharh al-Manzumeh*, Edited and Annotated by Hasan Hasanzadeh Amoli, Tehran: Nab. [in Arabic]

- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Asrar al-Ayat (Secrets of Verses)*, Edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Iranian Society of Wisdom and Philosophy. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1984. *Mafatih al-Ghayb (The Keys of the Unseen)*, Edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Cultural Research Institute. [in Arabic]
- Sadr, Mohammad Bagher. 1981. *Falsafatona (Our Philosophy)*, Qom: Islamic Book House. [in Arabic]
- Shahrizi, Mohammad ibn Mahmud. 1993. *Sharh Hekmat al-Eshragh*, Foreworded and Researched by Hoseyn Ziyayi Torbati, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [in Arabic]
- Sohrewardi, Yahya ibn Habash. 1996 a. *Majmueh Mosannafat Sheik Eshragh: Al-Alwah al-Emadiyyah*, Edited and Foreworded by Henry Carbon et al., Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, vol. 4. [in Arabic]
- Sohrewardi, Yahya ibn Habash. 1996 b. *Majmueh Mosannafat Sheik Eshragh: Al-Lamahat*, Edited and Foreworded by Henry Carbon et al., Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, vol. 4. [in Arabic]
- Sohrewardi, Yahya ibn Habash. 1996 c. *Majmueh Mosannafat Sheik Eshragh: Hekmat al-Eshragh*, Edited and Foreworded by Henry Carbon et al., Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, vol. 2. [in Arabic]
- Sohrewardi, Yahya ibn Habash. 1996 d. *Majmueh Mosannafat Sheik Eshragh: Al-Talwihat al-Lawhiyyah wa al-Arshiyyah*, Edited and Foreworded by Henry Carbon et al., Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, vol. 1. [in Arabic]
- Sohrewardi, Yahya ibn Habash. 1996 e. *Majmueh Mosannafat Sheik Eshragh: Al-Mashare wa al-Matarehat*, Edited and Foreworded by Henry Carbon et al., Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, vol. 1. [in Arabic]
- Tabatabayi, Mohammad Hoseyn. 1983. *Osul Falsafeh wa Rawesh Realism (Principles of Philosophy and Method of Realism)*, Foreworded and Annotated by Morteza Motahhari, Tehran: Sadra. [in Farsi]
- Yathrebi, Seyyed Yahya. 2008. *Ayar Naghd (Criteria for Critique)*, Qom: Book Garden. [in Farsi]