

معرفت‌شناسی در نظام فلسفی دکارت و سهروردی

دکتر سعید رحیمیان^۱ و حسن رهبر^۲

چکیده

دکارت در رأس فیلسوفانی است که مسأله شناخت را با روشی نظام مند دنبال می‌کند و تمام سعی خود را به کار می‌بندد تا از روشهای پیشنهادیش تمام شناخت‌ها را استنتاج نموده و بدینوسیله به معرفت یقینی دست یابد. او مقدماتی را برای رسیدن به معرفت، ضروری می‌داند، اول اصول معرفت، دوم روش و سوم شک، البته شکی که ابزاری برای یقین است. از سویی سهروردی فلسفه صرفاً استدلالی و عقلی‌مشیان را مورد انتقاد قرار می‌دهد و مبنای معرفت را در حکمت خویش متحول می‌کند. وی با طرح مسأله علم حضوری و شهود عرفانی که توسط نفس صورت می‌گیرد، معرفت اصیل را تنها از این راه قابل وصول می‌داند، لذا باید در معرفت نفس و تهذیب آن، نه تنها از تعلقات دنیوی بلکه از حواس ظاهر و باطن و هر امر مادی بهره برد تا فرد مهبای کسب معرفت شود. از وجوه تشابه دو فیلسوف می‌توان به تأکیدشان بر معرفت و شناخت نفس به عنوان مبنای معارف دیگر اشاره کرد. و از وجوه اختلافشان این است که دکارت معرفت را فقط از طریق عقل قابل حصول می‌داند در حالی که سهروردی تلفیق عقل و شهود را به عنوان راه وصول به معرفت می‌پذیرد.

واژه‌های کلیدی: معرفت‌شناسی، دکارت، سهروردی، علم حضوری، فاعل شناسا.

۱. دانشیار دانشگاه شیراز

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی

معرفت شناسی یکی از مقوله‌های فلسفی است که از ابتدای شکل‌گیری فلسفه همواره یکی از دغدغه‌های فیلسوفان در جهان بوده است. در واقع معرفت‌شناسی بعد از مقوله متافیزیک مهمترین مسأله در حوزه فلسفه محسوب می‌شود حتی عده‌ای از فیلسوفان بحث معرفت و شناخت را مقدم بر همه مقوله‌های فلسفی می‌دانند. به لحاظ تاریخی سوفسطائیان را می‌توان اولین کسانی دانست که با طرح نظریه‌های خود و تردید در امکان شناخت، بحث معرفت و شناخت را شکل دادند^۱. آنها با ذکر این مسأله که واقعیت قابل شناخت نیست، ایجاد کننده معرفت‌شناسی در فلسفه بودند و انسان را در مقابل این مسأله قرار دادند که آیا می‌توان به معرفت دست یافت یا نه؟ و به این ترتیب بود که مسأله‌ای جدید رو به روی فیلسوفان قرار گرفت. سؤالاتی که در حوزه معرفت‌شناسی قرار می‌گیرد عبارتند از این که: آیا معرفت امکان‌پذیر است؟ چگونه به معرفت دست می‌یابیم؟ بهترین راه کسب معرفت چیست؟ اینها سؤالاتی است که فیلسوفان در حوزه معرفت‌شناسی همواره بدنبال آن بودند که پاسخ مناسبی را برای این‌گونه سؤالات بدست آورند با توجه به پاسخ‌هایی که به سؤال اول یعنی این که آیا معرفت امکان‌پذیر است داده شد به طور کلی سه نوع نگرش در حوزه معرفت بوجود آمد.

۱- مذهب شک‌گرایی که هرگونه معرفت واقعی را غیر قابل حصول می‌داند.

۲- مذهب نسبی‌گرایی که حصول معرفت را نسبی می‌داند یعنی با توجه به تأثیری که اشیاء در ذهن هر شخصی می‌گذارد، شناخت متفاوت خواهد بود. معرفتی که A به P دارد با شناختی که B از P دارد متفاوت خواهد بود.

۳- مذهب جزم‌گرایی که معرفت را بدون دلایل کافی یقینی و قابل دست‌یابی می‌داند. در پاسخ به دو سؤال بعدی یعنی چگونگی کسب معرفت و بهترین راه برای رسیدن به آن به طور کلی سه دیدگاه وجود دارد:

۱- مذهب تجربی حسی: که معرفت را از طریق تجربه حس و ادراکات حسی قابل دسترسی می‌داند البته عقل در آن دخیل است.

۲- مذهب عقلی: که معرفت واقعی را توسط عقل قابل حصول می‌داند.

۳- مذهب استعلایی: که معرفت را از منبعی مافوق حس و عقل، مثلاً از طریق الهام و شهود نفسانی، امکان‌پذیر می‌داند.

اهمیت معرفت‌شناسی در فلسفه دکارت از این جهت است که اولاً دکارت، پدر فلسفه

۱. رک: هاملین، دیوید. و، (۱۳۷۴)، تاریخ معرفت‌شناسی، مترجم: شاپور اعتماد، چاپ اول، تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و نیز رک: گاتری، دلبیو. کی. سی، (بی تا). سوفسطائیان (۱). ترجمه حسن فتحی، چاپ اول، شرکت انتشاراتی فکر روز. و نیز رک: فعالی، محمد تقی، (۱۳۷۶). «گذری به معرفت‌شناسی»، مجله کیهان اندیشه، ۷۱. ۱۰۱-۱۱۵.

جدید در غرب و بانی عقل‌گرایی در این عصر است که بر بسیاری از فیلسوفان بعد از خود مانند مالبرانش، اسپینوزا و لایب‌نیس تأثیر بسزایی داشته است و ثانیاً روشی که دکارت برای کسب معرفت اتخاذ می‌کند روشی نو و بدیع، یعنی روش شک، است. وی معتقد است برای رسیدن به حقیقت باید حداقل یک بار در همه چیز شک کرد. شک دکارت سه ویژگی مهم دارد که عبارتند از: عمومیت، نظری بودن و روشمندی، که نگارنده در متن گفتار مقاله به آن خواهد پرداخت. از سویی، سهروردی با تأکید بر مسأله علم حضوری و شهود نفسانی معرفت‌شناسی خود را به جنبه‌های اشرافی فلسفه خود هرچه بیشتر نزدیک می‌کند. تا قبل از سهروردی، فیلسوفان مکتب مشاء نظریات معرفت‌شناسی خود را بر اساس حسّ و عقل بنا کرده بودند و نظریه‌شناسایی را از این جنبه تبیین می‌کردند اما سهروردی مبنای معرفت را علم حضوری و شهودی قرار داد و معتقد بود که معرفت حقیقی را باید با شهود درک کرد. در واقع، سهروردی نیت ابن سینا مبنی بر ایجاد حکمت مشرقی را برای رسیدن به حقیقت بنیادی، برآورده می‌کند. نگارنده در این مقاله سعی خواهد کرد تا مبانی، منابع و محدوده معرفت‌شناسی فلسفه دکارت و فلسفه سهروردی را تبیین و جهات وفاق و افتراق آنها را تشریح کند.

بند اول: دکارت و مسأله شناخت

۱- مقدمات حصول معرفت

۱-۱- اصول معرفت

دکارت معتقد است برای رسیدن به معرفت کامل بایستی با تحقیق در اصول معرفت شروع کرد. وی ۷۶ اصل را در اصول معرفت انسان ذکر می‌کند اما وجود دو شرط را برای این اصول ضروری می‌داند اول این که این اصول باید چنان صریح^۱ و بدیهی^۲ باشند که ذهن انسان وقتی در آن تحقیق می‌کند نتواند در حقیقت آنها شک کند و دوم این که معرفت انسان به تمام اشیاء متکی به این اصول باشد به نحوی که این اصول را بدون واسطه چیز دیگری بتوان شناخت، در حالی که متقابلاً شناخت اشیاء دیگر بدون این اصول امکان‌پذیر نباشد و هرگونه شناخت با واسطه این اصول صورت گیرد.^۳ (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۱۴). در واقع دکارت در این جا مسأله بدیهیات را مطرح می‌کند. چرا که تنها قضایای بدیهی واضح و متمایز و غیرقابل شک و تردید هستند و معارف دیگر را می‌توان بر مبنای آنها استنتاج کرد. بنابراین می‌توان گفت که دکارت وجود بدیهیات را ضروری می‌پندارد تا بتوان بر اساس

1. Clear

2. Evident

۳. برای فهم ۷۶ اصل معرفت مراجعه شود به کتاب اصول فلسفه رنه دکارت، ترجمه منوچهر صانعی.

آنها مبنایی برای معارف دیگر و توجیه معرفت شناختی آن پیدا کرد. دکارت در این جا به شبهه ای که ممکن است پیش بیاید پاسخ می دهد و آن این که ممکن است کسی بگوید که اگر تمام شناخت هایی که به یقین منجر می شود باید صریح و متمایز باشند اشکالاتی بوجود می آید مانند این که کسی که دین را نپذیرفته هرگز دچار گناه نشده چون حقانیت این دین را با وضوح و تمایز درک نکرده، از سویی اگر این قانون [وضوح و تمایز] درست باشد تقریباً هیچ چیز وجود نخواهد داشت که اراده مجاز به پذیرفتن آن باشد چون به ندرت ممکن است چیزی وجود داشته باشد که با چنان وضوح و تمایزی آن را بشناسیم، که هیچ شکی نتواند آن را متزلزل کند. (دکارت، ۱۳۸۴ صص ۱۴۴-۱۴۳) دکارت در پاسخ به این دسته از اعتراضات معتقد است، تنها پایه ای که یقین انسان بر آن استوار است این است که اولاً به محض این که فکر می کنیم چیزی را به درستی درک می کنیم، بالطبع خود را قانع می کنیم که ان ادراک صحیح است. ثانیاً اگر این عقیده آن چنان محکم است که هیچ دلیلی نداریم که درباره چیزی تردید نماییم که خودمان را از صحت آن قانع کرده ایم، پس هیچ چیز بیشتری وجود ندارد که درباره آن پرسش کنیم. لذا ما در این جا واجد تمام آن یقینی هستیم که به نحو معقولی می توان طالب آن بود (همان ص ۱۶۷). وی در این جا به نکته معرفت شناختی مهمی اشاره می کند و آن این که اگر باور صادق موجب را ملاک یقین بگیریم، دیگر راهی برای شک و تردید در آن وجود نخواهد داشت. لذا معیار وضوح و تمایز، رسیدن به یقین است و هرگاه انسان ادراک درست و موجهی از امری پیدا کند، می تواند برای پذیرفتن آن، خود را قانع سازد.

۲-۱- ضرورت روش

دکارت، عقل را که همان قوه درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب است در همه یکسان می داند و این که برخی با هم اختلاف نظر دارند به خاطر این نیست که یکی عقل بیشتری دارد بلکه بخاطر تفاوت روشهایی است که هر کسی برای به کار بردن عقل خود دارد. او می گوید ذهن خوب داشتن کافی نیست بلکه باید ذهن را درست به کار برد. (همو، بی تا، ص ۲). نکته مهمی که دکارت در این جا مطرح می کند این است که رسیدن به حقیقت برای همه امکان پذیر است. چرا که راه رسیدن به حقیقت به واسطه عقل است و عقل در همه انسان ها به طور یکسان وجود دارد. اما آنچه باعث شده برخی به حقیقت نائل نشوند به دلیل نبود روش و یا نبود روش مناسب و درست برای استفاده از عقل است. بنابراین امکان معرفت حقیقی به طور مطلق برای همه انسانها امکان پذیر است.

وی معتقد است یافتن حقیقت به روش احتیاج دارد (همو، ۱۳۷۲، ص ۱۷) مقصود از روش قواعد مشخص و ساده ای است که اگر کسی آنها را دقیقاً رعایت کند هرگز چیز خطا را



حقیقی فرض نخواهد کرد و به صورت تدریجی بر معرفت خود می‌افزاید و بنابراین به فهم حقیقی تمام آنچه در محدوده قوای ذهنی او قرار دارد، دست می‌یابد. (همان، ص ۱۸) او خاطر نشان می‌سازد که در روش رسیدن به حقیقت باید دو نکته را دقیقاً در نظر داشت: ۱- هرگز امر خطا را حقیقی فرض نکنیم. ۲- هرگز به شناختی دست نمی‌یابیم که شامل همه چیز باشد (همان) بلکه معرفت تدریجی کسب می‌شود. بنابراین معرفت از نظر دکارت مرحله به مرحله است و کسی که در جستجوی حقیقت است باید پله پله این مسیر را دنبال کند. به تعبیری راه صد ساله را نمی‌توان یک شبه طی کرد.

روش دکارت در واقع شناختی است که عقل از طبیعت خود و در نتیجه از شرایط کاربرد خود بدست می‌آورد و خردمندی عبارت از این است که عقل در هر موقعیتی از زندگی، به اراده نشان می‌دهد که چگونه باید عمل کند. (بریه، ۱۳۸۵، ص ۷۱)

دکارت برای کار علمی و روش عالمانه خود چهار دستور را در نظر می‌گیرد که باید همیشه در هر امری آنها را در نظر داشته باشد:

۱- هیچ گاه هیچ چیز را حقیقت نشمارم مگر درستی آن بر من بدیهی شود یعنی از شتابزدگی پرهیزم و چیزی را تصدیق نکنم مگر ذهنم چنان روشن و متمایز باشد که جای هیچ شکمی نباشد. ۲- هر یک از مسائلی را که به مطالعه در می‌آورم، تا می‌توانم و به اندازه کافی به اجزاء تقسیم نمایم. ۳- افکارم را به ترتیب پیش ببرم و از ساده‌ترین چیزها که علم به آنها آسانتر است کم کم به معرفت امور مرکب برسم. ۴- در هر حالی بازدید مسائل را به اندازه کافی کلی سازم و مورد بررسی قرار دهم که مطمئن شوم چیزی فروگذار نشده است. (سجادی، ۱۳۶۶، ص ۴۸ و دکارت، بی‌تا، ص ۲۱).

معرفتی که از طریق این نوع روش و با این خصوصیات بدست می‌آید از نظر او چنان یقینی و اطمینان‌آور است که جای هیچ‌گونه شکمی را باقی نمی‌گذارد.

۳-۱- شک و کوگیتو

دکارت برای رسیدن به حقیقت و معرفت اصیل، با شک شروع می‌کند زیرا معرفتی که بعد از شک کردن حاصل می‌شود اصیل‌تر و یقینی‌تر خواهد بود. دکارت در تأمل اول از تأملات شش‌گانه خود در بیان این که چرا برای رسیدن به معرفت یقینی بایستی با شک آغاز کرد می‌گوید: «منفعت چنین شک عامی هر چند در آغاز روشن نیست، اما بسیار بزرگ است، زیرا ما را از هر گونه پیش‌داوری نجات می‌دهد و راه بسیار ساده‌ای پیش پای ما می‌گذارد تا ذهن عادت کند که خود را از حواس و ارهاند و سرانجام باعث می‌شود که هرگز نتوانیم در اموری که صحت آنها را یک بار بدست آورده‌ایم، بار دیگر تردید روا داریم.» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۱۳).

شک دکارت چند خصوصیت مهم دارد:

۱- عمومیت: او معتقد است برای آزمودن حقیقت بایستی هر کسی در طول زندگیش تا آنجا که ممکن است یک بار در همه چیز شک کند (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۳۷) شک او فراگیر است و همه چیز را شامل می‌شود از محسوسات شروع می‌کند، در این که چرا می‌توان در حقیقت محسوسات شک کرد می‌گوید چون به تجربه می‌دانیم که حواس بارها ما را فریب داده است و احتیاط حکم می‌کند که به آنچه حتی فقط یک بار ما را فریب داده است چندان اعتماد نکنیم و در خواب چیزهایی می‌بینیم که اصلاً در عالم بیداری واقعیت ندارند پس اطمینانی وجود ندارد که آنچه در عالم است مانند خواب نباشد (همان، ص ۳۹) دکارت حتی شک در قوانین ریاضی را هم جایز می‌داند و می‌گوید از آنجایی که خداوند بر هر کاری تواناست از کجا معلوم ما را به شکلی نیافریده باشد که در مورد اشیائی که فکر می‌کنیم همیشه درست است، فریب بخوریم! خدایی که کاری کرده است که ما گاهی فریب بخوریم از کجا معلوم کاری نکرده باشد که همیشه فریب بخوریم و اگر هم وانمود کنیم که خالق ما یک خدای قادر مطلق نیست و ما قائم به موجودی دیگر یا قائم به خود هستیم مشکلی را حل نخواهد کرد زیرا هر چه این آفریدگار در نظر ما ضعیف‌تر باشد دلیل ما بر این که آنقدر کامل نیستیم که پیوسته فریب نخوریم قوی‌تر خواهد شد. (همان، ص ۴۰). در مورد این مسأله ممکن است کسی اعتراض کند که چرا به جای خطا شمردن همه چیز، ترجیح نداده اید به یقینی نبودن معلومات قبلی خود اشاره کنید، تا بعداً آنچه را که صحیح می‌یابید انتخاب کنید؟ لذا بر این اساس لازم شد که برای قانع کردن خودتان، خدا را فریب کار بدانید در حالی که نسبت دادن آن خطاها به ابهام ذهن بشر و ضعف طبیعت او، کافی بنظر می‌رسید. (همو، ۱۳۸۴ ص ۳۳۳) دکارت پاسخ می‌دهد وقتی کسی می‌گوید که هیچ احتیاجی نیست تصور کنیم که خدا ما را فریب می‌دهد یا ما در خواب هستیم، تصور یک فیلسوف باید بر این باشد که می‌بایست دلیلی بیاورد که چرا در آن موضوعات نمی‌توان تردید کرد، چرا که کار فیلسوف همین است. همچنین نباید گفت که علت خطاها ابهام ذهن بشر یا ضعف طبیعت اوست زیرا مثل این است که بگوییم علت این که خطا می‌کنیم این است که در معرض خطا هستیم، و این نادرست است. (همان ص ۴۳۳)

۲- نظری بودن: دکارت به این نکته توجه می‌دهد که شک را نباید به رفتار خود در زندگی تعمیم دهیم (همو، ۱۳۶۴ ص ۳۸) یعنی شک فقط مربوط به حوزه فکر انسان است و نباید در حوزه عمل آن را در زندگی خود وارد کنیم.

۳- روش‌مندی: شک دکارت، شک روشی است، دکارت از شکاکیت بهره می‌گیرد تا در نیستی جهان محسوس به آگاهی از واقعیت روحانی دست یابد (بریه، ۱۳۸۵، ص ۸۴) شک

او از یک سو بسیار بیشتر از شک شکاکان است چون اگر سست‌ترین دلیلی برای شک در چیزی پیدا کند آن را باطل می‌داند و از یک سو بسیار کمتر از شک شکاکان است چون این شک در برابر مفاهیمی بسیار بسیط مانند وجود و اندیشه که به خودی خود، هیچ شناختی از هیچ موجودی بدست نمی‌دهند، متوقف می‌شود (همان، صص ۸۶-۸۵) بنابراین دکارت به هیچ وجه شکاک نبود و استدلال‌هایی شکاکانه را حتی کم‌اهمیت‌ترینشان را، یعنی استدلالی که از آن برای بی‌اعتبار کردن بیشترین تعداد ممکن از باورها استفاده می‌شود، متقاعدکننده نمی‌داند لذا روش شک، صرفاً یک ابزار است. (گری لینگ، ۱۳۸۰، ص ۳۵)

دکارت پس از شک در همه امور می‌گوید ما در حال شک کردن، در حقیقت همه این امور وجود داریم زیرا نمی‌توان از تصدیق این حقیقت خودداری کرد که اندیشه‌ای که در حال شک کردن است به رغم همه شبهات عجیب و غریب، واقعاً وجود دارد پس چاره‌ای جز این نتیجه‌گیری نیست که «من می‌اندیشم پس هستم» این نخستین و متیقن‌ترین اندیشه‌ای است که از راه شک منظم علمی می‌توان به آن رسید. (دکارت، ۱۳۶۴، ص ۴۱) این اولین روزنه‌ای است که دکارت را از شکاکیت مطلق بیرون می‌آورد. البته مورخان فلسفی معتقدند اولین کوگیتو را در آثار قدیس آگوستینوس می‌توان مشاهده کرد که از قضیه من اشتباه می‌کنم پس هستم، برای اجتناب از شکاکیت استفاده کرده است. (بریه، ۱۳۸۵، ص ۸۷) البته باید گفت استفاده‌ای که دکارت از این قضیه کرده است، مهم است و مطمئناً به هیچ وجه عین استفاده‌ای که آگوستینوس از آن می‌کند نیست. دکارت در یک روش علمی و مشخص، خود را با کوگیتو از شک بیرون می‌آورد.^۱

دکارت در پاسخ به منتقدان کوگیتو و این که ممکن است کسی بگوید برای فکر کردن قبلاً باید وجود داشت، می‌گوید: «من انکار نکرده‌ام که لازم است قبلاً بدانم فکر، یقین و وجود، عبارت از چیست و برای فکر کردن باید وجود داشت و از این قبیل چیزها، اما به علت این که این اشیاء چنان معرفت‌های بسیطی هستند که فی‌نفسه ما را به شناخت هر چیزی که وجود دارد رهبری نمی‌کنند من مناسب ندانسته‌ام که در اینجا هیچ‌ذکری از آنها به میان آورم». (کرسون، ۱۳۶۳، جلد ۲، ص ۱۰۳)

اشکالی که به دکارت گرفته می‌شود این است که در قضیه «فکر می‌کنم پس هستم» باید وجود بر اندیشه مقدم باشد. چرا که تا کسی وجود نداشته باشد، فکر نیز که فعل او است، وجود نخواهد داشت لذا باید این قضیه را به قضیه «هستم پس فکر می‌کنم» تغییر داد. دکارت

۱. رک: ژیلسون، اتین (۱۳۵۷). نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اواخر قرن حاضر. ترجمه احمد احمدی، تهران. حکمت. و نیز: هاملین، دیوید و. (۱۳۷۴). تاریخ معرفت‌شناسی. ترجمه شاپور اعتماد، تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در پاسخ به این اشکال، حوزه معرفت‌شناسی را از هستی‌شناسی جدا می‌کند. به این نحو که، کوگیتو یک قضیه معرفت‌شناختی است که بر اساس آن می‌توان مبنایی یقینی و استوار برای امکان معرفت و خروج از ورطه شکاکیت پیدا کرد. این در حالی است که اشکال ذکر شده جنبه هستی‌شناسی دارد. دکارت هدفش این نیست که اثبات کند وجود تقدّم دارد یا اندیشه، بلکه او به دنبال این است که نشان دهد چگونه می‌توان از ورطه شکاکیت خارج شد. چه چیزی خصوصیت وضوح و تمایز را داراست که بتوان با تکیه بر آن، امکان شناخت را اثبات کرد. دکارت معتقد است در ورای هر شک کردنی، در خود شک کردن، نمی‌توان تردید کرد. بنابراین، شک می‌کنم یا فکر می‌کنم پس هستم، یقینی‌ترین قضیه‌ای است که ما را برای باور به شناخت، اقناع می‌کند.

کوگیتو دو نقش مهم را در معرفت‌شناسی دکارت ایفا می‌کند: ۱- نمونه یک قضیه متیقن است که بعد از یک شک علمی و روش‌مند بوجود آمده است. ۲- تمایز میان نفس و بدن را نشان می‌دهد. دکارت می‌گوید من خود را به عنوان موجودی اندیشنده، و فقط به عنوان موجودی اندیشنده می‌شناسم ولی هنوز نمی‌دانم که ماده‌ای، آتش لطیفی یا هر چیز دیگر هستم یا نه. (بریه، ۱۳۸۵، صص ۸۸-۸۷)

۲- حوزه شناخت

۲-۱- منابع و قوای شناخت - ضامن شناخت

الف. منابع شناخت: دکارت چهار منبع را نام می‌برد که انسان از طریق آن معارف را کسب می‌کند. ۱- مفاهیمی که به خودی خود چنان صریح‌اند که اکتساب آنها نیازمند هیچ تأملی نیست [بدیهیات] ۲- معارفی که حواس به ما ارائه می‌دهند. ۳- معارفی که از راه گفتگو با دیگران به ما القاء می‌شود. ۴- از راه خواندن کتاب اما نه هر کتابی بلکه کتابهایی که تعلیمات خوب به ما می‌دهند. (دکارت، ۱۳۶۴، صص ۱۷-۱۶)

البته دکارت راه پنجمی را پیشنهاد می‌دهد که معتقد است تا به حال کسی در آن موفق نبوده و آن اصولی است که همه معارف دیگر از آنها استنتاج می‌شوند. دکارت چنین کسی را که به این راه نائل شود فیلسوف می‌نامد. (همان)

ب. قوای شناخت: دکارت از چهار قوه عقل، تخیل، احساس و حافظه به عنوان قوای شناخت نام می‌برد اما معتقد است که تنها عقل می‌تواند حقیقت را دریابد لذا خردمند کسی است که ابتدا به شناخت عقل پردازد (بریه، ۱۳۸۵، ص ۷۱) وی دیگر قوای شناخت را باعث تقویت یا تضعیف شناخت می‌داند و تأکید می‌کند که این سه قوه دیگر را باید بررسی کرد و اگر مانع شناخت هستند خود را از آنها حفظ کرد (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۵۰) سپس می‌گوید باید عقل را در حالت ناب آن دریافت، یعنی با جدا کردن آن از گواهیهای متغیر حواس و

احکام فریبنده خیال، می‌توان دو قوه اساسی آن را آزاد کرد: یکی شهود یعنی ادراک ذهنی صاف و دقیق، ادراکی چنان آسان و چنان متمایز که مطلقاً تردیدی برای ما درباره آن چه در می‌یابیم باقی نگذارد و دیگری استنتاج که به کمک آن می‌توان حقیقتی را به عنوان نتیجه حقیقتی دیگر که برای ما متیقن است دریابیم (بریه، ۱۳۸۵، ص ۷۲) شهود و استنتاج مطمئن‌ترین راه برای کسب معرفت است و ذهن نباید هیچ طریق دیگری را در اکتساب معرفت بپذیرد. اما این باعث نمی‌شود که به موضوعاتی باور داشته باشیم که از طریق وحی الهی به عنوان یقینی‌تر از یقینی‌ترین معارف ما، برای ما آشکار شده است زیرا اعتقاد به این امور همچون هر ایمانی، فعل عقل ما نیست بلکه کار اراده است. (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۱۶)

ج. ضامن شناخت: دکارت، ذات و ماهیت مخلوقات را مانند وجود آنها، آفریده خدا می‌داند پس ماهیات که متعلق شناخت ما هستند مخلوق خداست لذا ضامن صحت شناخت ما نیز خود خداست چون اگر خدا ماهیات را آفریده اما شناخت ما از آنها نادرست باشد نشانه این است که او ما را فریب می‌دهد. (بریه، ۱۳۸۵، ص ۹۷) بنابراین وی متعلق شناخت را هم طبق این نظر، ماهیات می‌داند. یعنی علم ما و معرفت ما به ماهیت و ذات اشیاء صورت می‌گیرد البته اگر بخواهیم بین وجود و ماهیت، در نزد دکارت تمایز قائل شویم.

ممکن است این ایراد به دکارت گرفته شود که از آنجا که هنوز به وجود خدا یقین ندارید و به گفته شما اگر قبلاً علم واضح و یقینی به وجود خدا نداشته باشید، نمی‌توانید به چیزی یقین داشته باشید نتیجه می‌شود که نمی‌توانید به طور متمایز بدانید که موجودی اندیشنده هستید. از سویی یک ملحد به وضوح می‌داند که مجموع زوایای مثلث مساوی دو قائمه است با این که به وجود خدا عقیده ندارد. پس نمی‌توانید شناخت انسان را به شناخت خدا وابسته بدانید. (دکارت، ۱۳۸۴ ص ۱۴۰). دکارت در پاسخ می‌گوید من فقط در باره علمی سخن می‌گویم که شامل آن نتایجی است که می‌توان آنها را به یاد آورد بدون این که به دلایل این نتایج توجه کنیم. به علاوه اهل دیالکتیک معمولاً معرفت به مبادی اولیه را «علم» نمی‌نامند و ما وقتی آگاه می‌شویم که موجودی اندیشنده هستیم این آگاهی یک عمل اولیه معرفت است که از هیچ قیاسی بدست نیامده است. به علاوه ملحد هم نمی‌تواند یقین پیدا کند، چون مطمئن نیست که فریب نمی‌خورد. (همان صص ۱۶۳-۱۶۱) در این جا دکارت با توجه به این نکته که، بدیهیات قضایایی هستند که بدون فکر و اندیشه آنها را کسب می‌کنیم، این اشکال را نادرست می‌داند چرا که معتقد است وجود خداوند ضامن آن دسته از شناخت‌هایی است که باید برای حصول آن به تفکر و استدلال پرداخت و کسی صرف دانستن بدیهیات را، علم تلقی نمی‌کند که برای کسب آن و ضمانت درست بودنش، ابتدا خداوند اثبات شود.

۲-۲- قلمرو شناخت

دکارت معتقد است قلمرو شناخت ما تا آن جایی است که فاهمه ما بتواند به یک شناخت شهودی دست یابد و اگر به جایی برسیم که دیگر نتوانیم در مورد آن امر به یک شناخت صریح برسیم باید همان‌جا متوقف شویم. (دکارت، ۱۳۷۲، ص ۴۳) از نظر وی این که ما نتوانیم در مورد چیزی به شناخت شهودی و صریح برسیم نشانه ضعف شخصی ما نیست بلکه یا به خاطر طبیعت خود مسأله است یا به خاطر ضعف نوع انسان، البته آگاهی از این مسأله، یعنی این که در مورد چیزی نمی‌توانیم به شناخت صریحی برسیم، ارزش علمی‌اش کمتر از پی بردن به ماهیت مسأله‌ای که نتوانسته‌ایم به آن شناخت پیدا کنیم، نیست. (همان، ص ۴۴)

بند دوم: معرفت‌شناسی اشراقی

۱- روش و مراحل شناخت

سهروردی در مقدمه کتاب حکمة الاشراق روش فلسفی خود را به وضوح بیان می‌کند. وی تصریح می‌کند که مبانی فلسفه خود و آنچه از آن سخن به میان می‌آورد را از راهی غیر از استدلال‌های فلسفی و منطقی کسب کرده است او فلسفه خود را حاکی از کشف و شهود عرفانی می‌داند.^۱ (سهروردی، ۱۳۷۲، جلد دوم، ص ۱۰) البته حکمت اشراق را نباید معارض و بیگانه با استدلال و عقل دانست بلکه خود سهروردی تأکید می‌کند که مبانی فلسفه او می‌تواند برای کسی کاربرد داشته باشد که هم در روش عقلی سیر کرده باشد و هم راه سلوک و شهود را طی کند. (همان، ص ۱۲).

ایشان معرفت را ممکن می‌داند. یعنی از ورطه شکاکیت و سفسطائی‌گری خارج است و معتقد است کسی که در همه چیز شک کند، در وجود خود و در شکاکیت خود نمی‌تواند شک کند.^۲ همچنین سهروردی حس و عقل را ابزار ادراک می‌داند و حس را به ظاهر و باطن تقسیم می‌کند اما اساس مدرکیت را عدم غیبت شی از فاعل شناسا می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۵، صص ۷۳-۷۱). وی برای ادراک درجاتی قائل است که ادراک را به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کند. ادراک حسی تنها دیدن صورت اشیاء است. ادراک خیالی که مجرد از ماده است اما نه به صورت کامل، ادراک وهمی که معانی جزئی را دریافت می‌کند و نهایتاً ادراک عقلی که مفاهیم کلی را درک می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۵-۲۱۴)^۳

۱. و هذا سياق آخر... ولم يحصل لي أولاً بالفكر بل كان حصوله بامر آخر.

۲. رك: مجموعه مصنفات، جلد اول، ص ۲۱۲

۳. به نقل از فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، سید محمد خالد غفاری

سهروردی در مباحث منطقی خود، معارف انسان را به فطری و غیرفطری تقسیم می‌کند. آنچه از سیاق متن فهمیده می‌شود ظاهراً منظور او از فطری، همان بدیهی است. زیرا معتقد است که معرفت انسان باید به یک امر فطری منتهی شود و گرنه هیچ معرفتی قابل حصول نیست. (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۸) بنابراین، وی بدیهیات را به عنوان قضایای پایه در معرفت‌شناسی معرفی می‌کند. به نحوی که اگر این بدیهیات را نپذیریم، هیچ یک از معارف ما نمی‌تواند تکیه‌گاه محکمی برای اعتماد ما به این معارف، داشته باشد. با این وصف، می‌توان سهروردی را به عنوان فیلسوفی مبنائگرا^۱ در حوزه معرفت‌شناسی قلمداد کرد که قضایای بدیهی یا فطری را، محور و مبنای همه شناخت‌ها قرار داده است.

وی شناخت مبتنی بر مبانی منطقی و فلسفه ارسطویی را رد می‌کند و می‌گوید باید علم حضوری را جایگزین کرد، بنابراین وقتی نفس علم اشراقی حضوری بر اشیاء پیدا کند آن را مشاهده کرده و بر آن علم پیدا می‌کند و اصولاً خود دیدن مبتنی بر عدم حجاب و قرار گرفتن مبصر و مبصر در مقابل هم است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۳۷۹) حتی با این وجود می‌توان گفت علم حضوری عقل را پس نمی‌زند بلکه در بر گیرنده شناخت مشاهده اشراقی هم می‌شود، منظور از علم حضوری عدم استدلال نیست اینجا عقل وسیله‌ای برای رسیدن به معلومات است لذا فرایند از مجهول به معلوم از مجرای عقل انجام می‌شود و علم حضوری در عقل صورت می‌پذیرد. (ضیائی، ۱۳۸۸، ص ۱)

بنابراین سهروردی مراحل کسب معرفت را، اشراق و شهود و پس از آن مستدل کردن آن از طریق برهان معرفی می‌کند و معتقد است حتی اگر نتواند شناخت را با برهان اثبات کند هرگز در معرفتی که کسب کرده شک نخواهد کرد. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۰) با این توضیح می‌توان گفت حکمت اشراق سه مرحله دارد که به مسأله علم مربوط است: ۱- چگونگی مهیا شدن برای تجربه آن (ضیائی، ۱۳۸۴، ص ۴۰) که وقتی نفس با فضایل روحانی قوی شد و سلطه بدن بر نفس از بین رفت این آمادگی صورت می‌گیرد. (سهروردی، ۱۴۱۱، ص ۹۴).

۲- دریافت آن از طریق مشاهده و اشراق ۳- تدوین دیدگاهی روشمند از آن (ضیائی، ۱۳۸۴، ص ۴۰) یعنی ساختن استدلال برای بیان و اثبات آن به لحاظ نظری. این سه مرحله‌ای است که بایستی صورت پذیرد تا یک شخص از نظر سهروردی به شناخت نائل شود. بنابراین منشأ علم در نزد او، اشراق و شهود است و برهان تنها مؤید آن است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۶۳).

۱. مبنائگرایی یکی از نظریه‌ها در باب توجیه معرفت‌شناسی است. طبق این نظریه، سلسله باورها، در باوری خاص متوقف می‌شود و این باور خاص، با اینکه توجیه خود را از هیچ باور دیگری نگرفته، ولی موجه است.

۲- معرفت کامل؛ فاعل شناسا

سهروردی فلسفه خود را هم بحثی و استدلالی و هم ذوقی و شهودی معرفی می‌کند که هر دو جنبه عملی و نظری در آن رعایت شده است. او معتقد است فلسفه استدلالی را که بر برهان تکیه دارد مشائیان به خوبی بسط داده‌اند و طالب این نوع فلسفه باید به اصول حکمت مشاء مراجعه کند زیرا آنها به خوبی و به نحو احسن از عهده این کار بر آمده‌اند. اما فلسفه‌ای که ما در صدد ایجاد آن هستیم بن‌مایه‌های اصلی آن بر اساس قواعد اشراقی و سوانح نوری است که در نتیجه پرورش و تهذیب نفس حاصل می‌شود. (سهروردی، ۱۳۷۲، جلد دوم، ص ۱۳-۱۲) بنابراین اصولاً پایه و مایه فلسفه سهروردی، بر اشراقات نفسانی و سوانح نوریه بنا شده است. (امام، ۱۳۵۳، صص ۱۱-۱۰)

هر چند جمع بین معرفت ذوقی و عقلی اولین بار از سوی فارابی و عامری دیده شده است و حتی بعد از آنها ابن سینا هم به آن اشاره کرده است^۱، (ابوزید، ۱۴۱۴، ص ۹۰) اما هیچ کدام از آنها مانند سهروردی، این مسأله را به صورت بنیادی و اصولی بنا نکرده‌اند به طوری که یک روش جدید را عرضه کرده باشند.

لذا حکمت اشراق می‌کوشد رابطه‌ای بین عالم استدلال و اشراق با تفکر استدلالی و شهود درونی ایجاد کند و در واقع برزخی است بین فلسفه و کلام مدرسی و تصوف محض خانقاهی (نصر، ۱۳۷۳، ص ۳۲) به عبارت ساده‌تر، حکمت اشراق نه استدلال صرف است و نه عرفان صرف، بلکه حکمتی است که در آن برهان و عرفان ادغام شده است و خود سهروردی نیز بر این نکته توجه داده است که حکیم واقعی کسی است که هر دوی برهان و عرفان را دارا باشد. اما او معرفت صوری که با حکمت بحثی مشخص می‌شود را با شناختی که مبتنی بر شهود است، متفاوت، و معرفت مبتنی بر شهود را برتر می‌داند^۲ (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۳۷۹) حال، این معرفت کامل و برتر توسط چه چیزی کسب می‌شود؟ سهروردی پاسخ می‌دهد «نفس»، نفس از نظر او غیر جسمانی و مجرد است زیرا نفس از نظر او خودآگاه است و شیء که از ذات خود غافل نیست، جسم نمی‌تواند باشد چون اجسام به ذات خود علم ندارند پس ثابت شد که چیزی که از ذات خود غافل نیست نور مجرد است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۴ و نظام‌الدین، ۱۳۵۸، ص ۲۶) بنابراین نفس بدون این که صورت ذهنی‌ای میانجی شود خودآگاه است، پس انسان با همان حضور واقعیت خودآست که علم به خود دارد. (خسروپناه، ۱۳۸۲، صص ۹۸-۹۷) پس

۱. بعد از فارابی، عامری در کتاب «النسک العقلی و التصوف الملی» و ابن سینا در نمط هشتم اشارات با عنوان «مقامات العارفين». برای مطالعه بیشتر نک: فخری، ماجد (۱۳۷۲). سیر فلسفه در جهان اسلام. ترجمه: زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران. مرکز نشر دانشگاهی. ص ۱۷۵ و ۳۱۳.
۲. و هو [الحضور الاشرافی] اشرف انحاء الادراک

تجربه فاعل شناسا که نفس است، معتبرترین نوع شناخت است در این نوع معرفت، علم حضوری مقدم بر علم صوری است بنابراین سهروردی علم را وابسته به نسبت میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی می‌داند و می‌گوید ذات شیء باید در حضور فاعل شناسا باشد (ضیائی، ۱۳۸۴، صص ۴۰-۱۳۹) او معتقد است ذات و ماهیت شیء باید در حضور نفس باشد زیرا وجود و جمیع صفات آن امور اعتباری و عقلی است و آنچه از مبدأ فیض افاضه می‌شود و ذات و ماهیت شیء است و نه وجود آن (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۴۴) بنابراین معرفتی کامل است که توسط نفس کسب شده باشد و شهود و ادراک نفسانی مهمترین مسأله در حوزه معرفت شناسی حکمت اشراق است.

۳- قلمرو شناخت

معرفت معانی متعددی دارد، یکی از معانی معرفت، آگاهی یافتن از چیزی است بعد از فراموشی آن، یعنی آگاهی یافتن برای بار دوم (سجادی، ۱۳۶۶، ص ۴۳) از سوی سهروردی فراموشی را دلیل بر پیوند انسان با عالم مجردات می‌داند زیرا چیزی که فراموش شده و صور خیالی‌ای که از ما غایب‌اند، در ما نیست بلکه در عالم ذکر یا انوار اسفهبندی فلکی است پس انسان وقتی چیزی را به یاد می‌آورد نشانه این است که با عالم مجردات و نفوس ارتباط دارد^۱ (سهروردی، ۱۳۷۲، جلد دوم، ص ۲۰۸) از سوی دیگر سهروردی معتقد است نفس بایستی از لذات جسمانی فارغ گردد تا نور الهی بر آن دمیده شود که بواسطه آن به حقایق دست یابد و این نور الهی از ناحیه روح مقدس که فلاسفه، عقل فعال می‌نامند، حاصل می‌شود (مدکور، ۱۱۱۹، جلد اول، ص ۵۸) و لذا وقتی نفس با روح مقدس پیوند برقرار کرد می‌تواند بر امور غیبی، حقایق عالم و نقوش کائنات دست پیدا کند (سهروردی، ۱۳۷۲، جلد دوم، ص ۲۳۶) بنابراین از نظر سهروردی انسان می‌تواند به تمام معارف و حقایق علم پیدا کند و محدودیتی برای او در حوزه شناخت، نیست زیرا نفس انسان مجرد است و در مجردات تراحم و حائلی نیست که مانع معرفت آن شود. حال که نفس به مجردات علم پیدا کرد به طریق اولی به عالم مادی نیز آگاه خواهد شد. زیرا عالم جسمانی ثمره عالم مجرد و معقول است. (اکبری، ۱۳۸۷، ص ۹۹).

۴- نظام موجودات و معرفت

مسأله معرفت و آگاهی در نزد سهروردی به اندازه‌ای حائز اهمیت است که وی یکی از تقسیمات موجودات را بر اساس درجه معرفت و آگاهی آنان قرار داده است، به این نحو که یک موجود، یا از وجود آگاه است یا از آن غافل است اگر آگاه باشد، یا این آگاهی

۱. فلیس التذکر الا من عالم الذکر



از خود اوست مانند فرشتگان و نفس بشری یا برای آگاه شدن به چیزی نیازمند است مانند ستارگان و آتش اما اگر موجودی از خود غافل است، یا این غفلت از خود اوست که عین تاریکی می‌شود مانند همه اجسام طبیعی، یا این غفلت بسته به چیز دیگری است مانند رنگها و بوها و به این ترتیب مراتب مختلف موجود است با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند. (نصر، ۱۳۸۷، ص ۷۴).

بند سوم: وجوه وفاق و افتراق

۱- وجوه وفاق

۱-۱- هم دکارت و هم سهروردی بن مایه و آن اصلی که معرفت شناسی خود را بر اساس آن بنا کرده‌اند، از دیگری اخذ کرده‌اند یعنی خود، مبدع آن نبوده‌اند. کوگیتوی دکارت اولین بار توسط قدیس آگوستینوس بیان شده است و تلفیق معرفت بحثی و ذوقی سهروردی، نخستین بار در آثار فارابی، عامری و ابن سینا آمده است.

۱-۲- دکارت برای معرفت و رهایی از شک، با شناخت خود و معرفت نفس شروع می‌کند یعنی شناخت خود را مقدم بر همه معارف می‌داند و اصولاً کوگیتو، قضیه‌ای مبتنی بر خودشناسی است از طرفی سهروردی نیز معرفت نفس را مقدمه همه معارف می‌داند و حتی معتقد است که معرفت خداوند در سایه معرفت نفس است.^۱

۱-۳- دکارت نیز مانند شیخ اشراق، الهام غیبی را می‌پذیرد و حتی آن را یقینی‌تر از همه معارف‌ها می‌داند^۲ از طرفی سهروردی هم که تمام معارف خود را ناشی از شهودات نفسانی و سوانح نوری می‌داند.

۱-۴- دکارت همچون سهروردی، ذات و ماهیت اشیاء را آفریده خداوند می‌داند. لذا می‌توان به تعبیری، هر دوی آنان را اصالت ماهوی دانست، چرا که سهروردی نیز آنچه از مبدأ فیض افاضه می‌شود را ماهیت و ذات اشیاء می‌داند و وجود را امری اعتباری قلمداد می‌کند.

۲- وجوه افتراق

۲-۱- دکارت را باید جزء مذهب عقلی دانست چون معرفت را فقط از طریق عقل قابل دسترسی می‌داند در حالی که مکتب سهروردی را باید مذهب تلفیق عقل و شهود یا بحث و

۱. سهروردی شناخت حقتعالی را موقوف بر شناخت خود می‌داند. (سعید رحیمیان، ۱۳۸۸، بنیاد حکمت صدر)

۲. موضوعاتی که از طریق وحی الهی برای ما آشکار شده یقینی‌ترین معارف ما را تشکیل می‌دهد (قواعد هدایت ذهن، رنه دکارت، م. منوچهر صانعی ص ۱۶)

ذوق دانست^۱.

۲-۲- هر چند دکارت الهامات غیبی و شهود نفسانی را می‌پذیرد اما آن را جزء منابع شناخت قرار نمی‌دهد چرا که معتقد است ما را به صورت تدریجی به شناخت نمی‌رساند بلکه به صورت دفعی و ناگهانی به معرفت نائل می‌گرداند در حالی که نه تنها معرفت شناسی بلکه کل فلسفه اشراق مبتنی بر شهود و الهام غیبی است.

۲-۳- سهروردی برای معرفت نفس معتقد است باید راه تهذیب آن را پیمود. یعنی نفس را از تعلقات و امور مادی پاک کرد در حالی که دکارت معرفت نفس را به عنوان قضیه ای اوّلی که از راه تفکر و شک روشی به دست آمده است، قابل دسترس می‌داند.

۲-۴- شیخ اشراق محدودیتی برای شناخت قائل نیست و معتقد است اگر با تهذیب نفس، آن را به روح مقدس متصل کنیم می‌تواند همه معارف را بدست آورد^۲ در صورتی که دکارت معتقد است که انسان (عقل) ممکن است نتواند در برخی امور به شناخت روشن و صریحی برسد و اگر نتوانست به آن شناخت پیدا کند باید همانجا متوقف شود.

نتیجه

از مطالب گفته شده در این نوشتار نتایج زیر به عمل می‌آید:

معرفت در نزد دکارت روشی علمی است که سه مقدمه دارد: الف: طرح اصولی که بتوان همه معارف را از آن استنتاج کرد. ب: روشی منظم و علمی که در رسیدن به معرفت کامل، ما را یاری کند. ج: برای معرفت بایستی با شک شروع کرد و همه آنها را پس زد تا به معرفتی برسیم که هیچ شکّی در آن راه نداشته باشد.

سهروردی با طرح مسأله علم حضوری و شهود نفسانی به عنوان مبنای معرفت، موانع و محدودیت‌های موجود بر سر راه شناخت انسان را برداشت، شناختی که اینک می‌تواند به همه حقایق عالم مادی و مجرد دست یابد.

وجود خداوند و فیض او، نقش کلیدی در معرفت شناسی دارند به نحوی که دکارت فقط وجود خداوند و خیرخواهی او را، تضمینی برای معرفت یقینی می‌داند و از سویی شیخ اشراق نیز انوار سانحه‌ای که نفس را به عالم بالا سیر می‌دهد، افاضه نورالانوار (خدا) می‌داند. معرفت در نزد سهروردی ریشه‌ای عمیق در اخلاق دارد به طوری که هر قدر انسان در اخلاق و تهذیب نفس بکوشد به همان اندازه می‌تواند به معارف بیشتری دست یابد.

۱. به نوعی می‌توان سهروردی را جزء مذهب استعلایی دانست البته بخاطر اهمیت دادن به منبع شناخت اصیل که آن را فراسوی عقل و حس می‌داند. مذهب استعلایی معرفت را از طریق مافوق عقل و حواس قابل حصول می‌داند مانند الهام و شهود نفسانی. (خلیلی شورینی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶)

۲. ان النفوس الناطقه... تتصل بأبيها المقدس و تتلقى منه المعارف (هياكل النور، هيكل هفتم، ص ۹۵)

دکارت معرفت عقلانی را از شناختی که بواسطه الهام غیبی به آن می‌رسیم از هم جدا می‌کند و الهام غیبی و شهود را فعل اراده می‌داند. دکارت با این تفکیک بسیاری از تعارضات بین فلسفه و دین را حل می‌کند چرا که بسیاری از این تعارضات اصولاً حوزه‌ای متفاوت با همدیگر دارند. حوزه عقل از حوزه اراده و ایمان جداست و این به علت علم‌نگری و روشمندی کار دکارت است زیرا با وجود این که الهام غیبی و شهود نفسانی را یقینی‌تر از همه معارف ما می‌داند اما آن را جزء منابع شناخت قرار نمی‌دهد.



منابع عربی

۱. ابوزید، منی، (۱۴۱۴ق.ه)، **الانسان فی الفلسفه الاسلامیه**، دراسه مقارنه فی فکر العامری، بیروت، المؤسسه الجامعیه الدراسات و النشر و التواریخ.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۳) **مجموعه مصنفات**، جلد سوم، به تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳. -----، (۱۴۱۴ق) **هیاکل النور (ثلاث رسائل)**، به تحقیق: سیداحمد توسرکانی، آستان مقدس رضوی.
۴. -----، (۱۳۷۲) **مجموعه مصنفات**، جلد دوم، به تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۵. -----، (۱۳۷۵) **مجموعه مصنفات**، چهار جلد، جلد دوم، تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۲) **شرح حکمه الاشراق**، به تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. مدکور، ابراهیم، (۱۱۱۹ق) **فی الفلسفه الاسلامیه**، الجزء الاول، مصر، دارالمعارف مصر، کورنیش البیل، القاہرہ، ج.م.ع.

منابع فارسی

۸. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴)، **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۹. اکبری، فتحعلی، (۱۳۷۸) **درآمدی بر فلسفه اشراق «درسنامه»**، آبادان، انتشارات پرسش، چاپ اول.
۱۰. امام، سیدمحمد کاظم (۱۳۵۳)، **فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمه الاشراق**، انتشارات بنیاد نیکوکاری نوریانی.
۱۱. بریه، امیل، (۱۳۸۵) **تاریخ فلسفه قرن هفدهم**، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات هرمس، چاپ اول.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۲) **«چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن»**، مجله: فلسفه، کلام و عرفان «ذهن»، ۱۶ و ۱۵.
۱۳. خلیلی شورینی، سیاوش، (۱۳۷۸) **مکاتب فلسفی و آرای تربیتی**، تهران، مؤسسه

- چاپ و انتشارات یادواره کتاب، چاپ اول.
۱۴. دکارت، رنه، (۱۳۶۴) **اصول فلسفه**، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات آگاه.
۱۵. -----، (۱۳۷۲) **قواعد هدایت ذهن**، ترجمه منوچهر صانعی، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، چاپ اول.
۱۶. -----، (۱۳۸۴) **اعتراضات و پاسخها**، ترجمه علی موسائی افصلی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۷. -----، (بی تا) **گفتار در روش راه بردن عقل**، ترجمه محمد علی فروغی، بی تا.
۱۸. -----، (۱۳۶۹) **تأملات در فلسفه اولی**، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. رحیمیان، سعید، «ربط معرفت به جهان صغیر و جهان کبیر از دیدگاه صدر المتألهین (تأملی در ارتباط معرفت نفس و معرفت رب)»، بنیاد حکمت صدر، www.mullasadra.org، ۱۳۸۸/۱۲/۵.
۲۰. ژیلسون، اتین (۱۳۵۷)، **نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اواخر قرن حاضر**، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات حکمت.
۲۱. سجادی، سیدضیاءالدین، (۱۳۶۶) **سیری در اندیشه و شناخت (معرفت)**، تهران، انتشارات پازنگ، صص ۴۸-۴۳.
۲۲. ضیائی، حسین، (۱۳۸۴) **معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی**، ترجمه سیما نوربخش، تهران، نشر و پژوهش فرزانه دوز، چاپ اول.
۲۳. -----، «**سهروردی و احیای آزادی و اندیشه**»، www.farheekhtegan.ir، ۱۳۸۸/۱۲/۸.
۲۴. غفاری، سید محمد خالد (۱۳۸۰) **فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق**، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۲۵. فخری، ماجد (۱۳۷۲) **سیر فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه: زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. فعالی، محمد تقی، (۱۳۷۶) «**گذری به معرفت شناسی**»، مجله کیهان اندیشه، ۷۱-۱۱۵.
۲۷. کرسون، آندره، (۱۳۶۳) **فلاسفه بزرگ**، جلد ۲، چاپ چهارم، ترجمه کاظم عبادی، انتشارات صفی علیشاه، صص ۱۰۳.
۲۸. گاتری، دلبیو. کی. سی، (بی تا) **سوفسطائیان (۱)**، ترجمه حسن فتحی، شرکت

انتشاراتی فکر روز، چاپ اول.

۲۹. گری لینگ، ای. سی... [و دیگران]. (۱۳۸۰) **نگرشهای نوین در فلسفه: معرفت شناسی، فلسفه دین، فلسفه اخلاق، فلسفه تحلیلی**، ترجمه یوسف دانشور... [و دیگران]، قم، مؤسسه فرهنگی طه - دانشگاه قم، چاپ اول.
۳۰. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۷) **سه حکیم مسلمان**، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
۳۱. نظام‌الدین احمد بن الهروی، محمدشریف. (۱۳۵۸) **انواریه (ترجمه و شرح حکمه الاشراق)**، تهران، انتشارات امیرکبیر، ص ۲۶.
۳۲. هاملین، دیوید و. (۱۳۷۴) **تاریخ معرفت‌شناسی**، ترجمه شاپور اعتماد، تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

