



From the Realm of Light to the Horizon of Phenomenon; an Analytical Approach to the Foundations of Perception in Suhrawardi and Husserl



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Zamani S.S.*

Department of Philosophy of Art,
Sanandaj Campus (Sa.C.), Islamic
Azad University, Sanandaj, Iran

How to cite this article

Zamani SS. From the Realm of
Light to the Horizon of
Phenomenon; an Analytical
Approach to the Foundations of
Perception in Suhrawardi and
Husserl. Philosophical Thought.
2025;5(3):385-399.

ABSTRACT

The question concerning the nature of perception is a fundamental issue in both the Illuminationist philosophy of Suhrawardi and Husserl's transcendental phenomenology. This study aimed to demonstrate that perception in both traditions is not a mental representation but rather an ontological and immediate event of presence. In Suhrawardi's philosophy, the self-subsisting truth is the condition of possibility for knowledge, and perception is interpreted as a luminous unification between the knower and the known. Conversely, Husserl conceives perception as a directed structure of consciousness through which the phenomenon appears in the mode of Gegebenheit (givenness). The findings suggest that light in Suhrawardi's metaphysics and intentionality in Husserl's phenomenology both function as mediating structures in the process of manifestation. Thus, true cognition in both systems is attained through the intuitive presence of truth within consciousness, rather than through mere conceptual analysis.

Keywords Suhrawardi, Husserl, Knowledge by Presence, Intentionality, Intuition

CITATION LINKS

[Brentano, 2012] Psychology from an empirical standpoint; [Gutas, 2014] Avicenna and the Aristotelian tradition: Introduction to reading Avicenna's philosophical works; [Ha'iri Yazdi, 1992] The principles of epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence; [Held, 2007] Phenomenology of 'authentic time' in Husserl and Heidegger; [Henry, 1973] The essence of manifestation; [Husserl, 1970] The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy; [Husserl, 1973] Experience and judgment; [Husserl, 1989] Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: Second book: Studies in the phenomenology of constitution; [Husserl, 2002] The shorter logical investigations (Volume 2); [Husserl, 2012] Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book: General introduction to a pure phenomenology; [Husserl, 2013a] Cartesian meditations: An introduction to phenomenology; [Husserl, 2013b] Logical investigations (Volume 2); [Husserl, 2019] The phenomenology of internal time-consciousness; [Kalin, 2010] Knowledge in later Islamic philosophy: Mulla Sadra on existence, intellect, and intuition; [Marion, 2002] Being given: Toward a phenomenology of givenness; [Moran, 2002] Introduction to phenomenology; [Nasr, 2001] Science and civilization in Islam; [Nasr, 2015] Science and spirituality in Islam; [Smith & McIntyre, 1982] Husserl and intentionality: A study of mind, meaning, and language; [Suhrawardi, 1993a] The collected works of Sheikh al-Ishraq (Volume 1, TALWIHAT); [Suhrawardi, 1994] The collected works of Sheikh al-Ishraq (Volume 2, HIKMAT AL-ISHRAQ); [Walbridge, 2001] The wisdom of the mystic East: Suhrawardi and Platonic orientalism; [Zahavi, 2003] Husserl's phenomenology; [Zahavi, 2008] Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective; [Ziai, 1990] Knowledge and illumination: A study of Suhrawardi's Hikmat al-ishraq; [Ziai, 2004] Suhrawardi on knowledge and the experience of light; [Ziai, 2020] The illuminationist tradition;

*Correspondence

Address: Department of Philosophy
of Art, Faculty of Humanities,
Islamic Azad University, Pasdaran
Street, Sanandaj, Iran. Postal Code:
6616935391
Phone: +98 (87) 33626458
ss.zamani@iau.ac.ir

Article History

Received: May 30, 2025

Accepted: August 8, 2025

ePublished: September 9, 2025

از ساحت نور تا سپهر پدیدار؛ رهیافتی تحلیلی در بنیان‌های ادراک در سهروردی و هوسرل

سیدصادق زمانی*

گروه آموزشی فلسفه هنر، واحد سنندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سنندج، ایران

چکیده

پرسش از ماهیت ادراک، در دو نظام فکری حکمت اشراق سهروردی و پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، به گونه‌ای اساسی و ریشه‌ای مطرح است. این پژوهش با روش تحلیلی-تطبیقی می‌کوشد نشان دهد که ادراک در هر دو رویکرد، نه بازنمایی ذهنی بلکه رخدادی حضوری و وجودی است. در حکمت اشراق، نور به مثابه حقیقت قائم‌بالذات، شرط امکان شناخت است و ادراک به صورت اتحاد نوری میان عالم و معلوم تفسیر می‌شود. در مقابل، هوسرل ادراک را ساختاری جهت‌دار در آگاهی می‌داند که پدیدار از طریق آن، در قالب «نحوه داده‌شدگی» (Gegebenheit) ظهور می‌یابد. یافته‌ها نشان می‌دهند که «نور» در فلسفه سهروردی و «قصیدت» در پدیدارشناسی، هر دو نقش واسطه در فرآیند ظهور را ایفا می‌کنند؛ بنابراین، نتیجه آن است که شناخت راستین در هر دو نظام، حاصل حضور شهودی حقیقت در آگاهی است، نه محصول صرف تحلیل مفهومی.

کلیدواژگان: سهروردی، هوسرل، علم حضوری، قصیدت، شهود

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸

*نویسنده مسئول: ss.zamani@iau.ac.ir

آدرس مکاتبه: سنندج، خیابان پاسداران، دانشگاه آزاد اسلامی، دانشکده علوم انسانی

تلفن محل کار: ۳۳۶۲۶۴۵۸ (۰۸۷)

مقدمه

پرسشی که این تحقیق به عنوان مساله اصلی دنبال می‌کند این است که «چرا باید میان سهروردی و هوسرل گفت‌وگویی فلسفی صورت گیرد؟» پاسخ به این پرسش صرفاً در کشف شباهتی تاریخی یا اتفاقی میان این دو فیلسوف خلاصه نمی‌شود بلکه ناظر به امکانی است برای گشودن افق‌های نو در پیوند میان فلسفه اسلامی و فلسفه مدرن غرب. اهمیت این مساله از آنجا است که با دو نظام فلسفی روبه‌رو هستیم که با وجود تفاوت‌های اساسی و ریشه‌ای در بافت فرهنگی، زبانی و تاریخی، هر دو درگیر تاملاتی عمیق درباره چیستی آگاهی، تجربه شهودی و حقیقت ادراک هستند. بر این اساس، گفت‌وگوی میان سهروردی و هوسرل نه یک مقایسه سطحی بلکه یک پروژه تحلیلی و تفسیری است که می‌تواند به بازاندیشی در امکان دانش شهودی، بازتعریف نسبت ذهن و جهان و تجدید نظر در بنیان‌های فلسفه ذهن بینجامد.

مساله اصلی پژوهش، ضرورت و امکان گفت‌وگوی تطبیقی میان فلسفه اشراق سهروردی و پدیدارشناسی هوسرل است؛ گفت‌وگویی که بر چهار بنیان نظری و تاریخی قابل توجیه است؛ نخست، هر دو سنت فلسفی ادراک را مقدم بر هستی عینی دانسته و آن را نه بازنمایی مفهومی بلکه حضوری بی‌واسطه می‌فهمند. در حکمت اشراق، علم حضوری نوعی اتحاد نوری میان عالم و معلوم است [Suhrawardi, 1994: 115-120] و در پدیدارشناسی هوسرل نیز، ادراک اصیل در قالب «شهود ذاتی» (Wesensschau) تحقق می‌یابد [Husserl, 2012: 47]. دوم آنکه نور در فلسفه سهروردی مفهومی دوگانه و بنیادی است که هم مبنای هستی است و هم شرط ادراک و در این دستگاه، مراتب وجود و آگاهی به شدت نورانی‌بودن بستگی دارند [Suhrawardi, 1994: 224-230]؛ حال آنکه در پدیدارشناسی هوسرل، اگرچه استعاره نوری به‌صراحت

مطرح نمی‌شود، اما مفاهیمی چون شفافیت، وضوح شهود و خلوص آگاهی کارکردی مشابه می‌یابند [Husserl, 2012: 98] و می‌توان نور را به مثابه چارچوبی هستی‌شناختی برای تبیین ظهور پدیدارها نزد او نیز به کار گرفت.

سوم، هر دو نظام فکری واکنشی به بحران‌های معرفت‌شناختی زمان خود محسوب می‌شوند؛ سهروردی با نقد فلسفه مشاء به ضرورت بازگشت به تجربه شهودی و تبیین نورانیت ادراک رسید [Suhrawardi, 1993a: 42] و هوسرل نیز در واکنش به بحران علوم در قرن نوزدهم و سیطره پوزیتیویسم، پروژه پدیدارشناسی را در بنیاد آگاهی ناب پی‌ریزی کرد [Husserl, 1970: 8]. نهایتاً، چنین گفت‌وگویی می‌تواند افق‌های تازه‌ای را برای فلسفه اسلامی در مواجهه با نظریه‌های معاصر آگاهی بگشاید. مفاهیمی چون علم حضوری قابلیت آن را دارند که در پرتو ساختارهای هوسرلی نظیر قصدیت (intentionality) و آگاهی پیش‌تاملی (pre-reflective self-awareness) بازخوانی شوند [Zahavi, 2008: 24] و از این رهگذر، ممکن است چشم‌اندازی بدیل در برابر جریان غالب فیزیکیلیسم در فلسفه ذهن شکل گیرد.

ویژگی متمایز این پژوهش، تمرکز آن بر ساحت معرفت‌شناختی به جای محورهای هستی‌شناسانه یا کلامی رایج در دیگر مطالعات تطبیقی است. برخلاف پژوهش‌هایی که به مقایسه‌های تاریخی یا تمثیلی بسنده کرده‌اند، این پژوهش مفاهیمی چون «علم حضوری»، «قصدیت»، «شهود معرفتی» و «درون‌بودگی آگاهی» را در کانون بررسی قرار داده و با تکیه بر روش‌های متداول علوم انسانی -مانند تحلیل متون، تفسیر مفاهیم و تطبیق فلسفی- کوشیده است فهمی نو از نسبت میان دو سنت فکری فراهم آورد؛ فهمی که هم در سنت اشراقی معتبر است و هم در بستر فلسفه ذهن معاصر، ظرفیت تامل‌پذیری دارد.

بنیان‌های معرفت‌شناسی در حکمت اشراق سهروردی

در منظومه حکمت اشراق، «نور» نه‌تنها مفهومی استعاره‌ای یا رمزی بلکه حقیقتی هستی‌شناختی و معرفت‌بخش تلقی می‌شود که مبنای پیدایش و تفسیر ادراک نیز هست. این تلقی، نور را حقیقت قائم‌بالذاتی می‌داند که سلسله‌مراتب هستی و آگاهی براساس شدت یا ضعف آن تنظیم می‌شود؛ هرچه موجودی نورانی‌تر، بهره‌مندی آن از وجود و شعور نیز بیشتر. چنین پیوندی میان نور و ادراک، سبب می‌شود تا مراتب وجود، مستقیماً با مراتب ادراک متناظر باشند و به بیان دیگر، تمایز نوری در حکم تمایز وجودی فهمیده شود [Suhrawardi, 1994: 175; Walbridge, 2001: 117]. در این چارچوب، برخلاف سنت مشاء که معرفت را حاصل تجرید ذهنی از محسوسات می‌دانست، سهروردی بر نوعی ادراک بی‌واسطه و حضوری تأکید می‌کند که از سنخ «علم حضوری» است. در این ساختار، آگاهی نه بازتابی از اشیا بلکه تجلی مستقیم حقیقت در آگاهی نورانی نفس است. در واقع، «دانستن» به منزله «حاضرشدن نور حقیقت نزد نور آگاه» معنا می‌یابد؛ نوعی شهود نوری که از طریق مفاهیم حاصل نمی‌شود بلکه در پرتو تجلی وجودی و حضور حضوری درک می‌گردد [Ha'iri Yazdi, 1992: 56].

برخی مفسران معاصر مانند والبریج و ضیایی بر این تأکید دارند که نور در فلسفه اشراق سهروردی همزمان معادل «وجود» و «ادراک» است؛ وحدتی که تمایز میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را در هم می‌ریزد. این نگرش، سهروردی را از جریان مشائی و به‌ویژه از ابن‌سینا، متمایز می‌سازد؛ چرا که در سنت مشاء، ادراک واسطه‌مند و مفهومی و علم امری حصولی و ذهنی تلقی می‌شد [Gutas, 2014: 216]. در مقابل، در سنت اشراقی، معرفت حقیقی، نه از تحلیل مفهومی بلکه از سیر شهودی و تقرب نوری حاصل می‌شود؛ روندی که به

تعبیر سید حسین نصر، در قالب سلوک وجودی و تطهیر باطنی قابل تحقق است [Nasr, 2015: 102]. از منظر ساختارهای تحلیلی نوین، می‌توان گفت نور به مثابه حقیقت نخستین، مرکز ثقل تمام اشکال آگاهی در نظام سهروردی است؛ چنان که ضیایی این حقیقت را مبنای تبیین سایر مراتب معرفت معرفی می‌کند و معرفت را نه بازتاب بلکه «تجلی» نور در ساحت‌های پایین‌تر هستی می‌فهمد [Ziai, 2004: 37]. چنین نگاهی، نظامی از معرفت‌شناسی نوری را پیش روی می‌گذارد که در آن، ادراک، رخدادی نوری است؛ نه تحلیلی، نه ذهنی بلکه پیوندی حضوری میان مراتب مختلف نور. همین بنیان، بعدها در فلسفه صدرالمতالهین نیز پی گرفته شد؛ گرچه با تحول زبان از «نور» به «وجود»، اما همچنان با حفظ مرکزیت شهود و حضور در تبیین ماهیت ادراک [Kalin, 2010: 87].

در دستگاه معرفت‌شناسی حکمت اشراق، علم حضوری شالوده‌ای بنیادی برای فهم حقیقی از ادراک است؛ نوعی شناخت ناب و بی‌واسطه که در آن، تمایز میان آگاه و مورد ادراک به واسطه پیوند وجودی میان آن دو، برچیده می‌شود. برخلاف شناخت حصولی که از طریق مفاهیم و بازنمایی‌های ذهنی صورت می‌گیرد، در علم حضوری، حقیقت معلوم در ذات عالم به گونه‌ای بی‌میانجی و مستقیم حضور می‌یابد؛ نه از رهگذر نشانه‌های مفهومی بلکه با انکشاف وجودی و شهودی. این نوع ادراک، نه تخیل است و نه تمثیل بلکه عین شهود و حضور است، آن چنان که سهروردی تصریح می‌کند: «الحاضر عند النفس ليس بصورة بل بنفسه»؛ یعنی معلوم، نه با تصویر بلکه با خود نزد آگاهی حاضر می‌شود [Suhrawardi, 1993a: 145].

در چنین ساختاری، هستی و آگاهی دو سوی یک حقیقت هستند؛ هرچه موجودی نورانی‌تر باشد، حضور آن در ساحت آگاهی شدیدتر و خالص‌تر است. از همین رو است که معرفت در این نظام، نه صرفاً یکی از افعال ذهن بلکه کیفیتی از بودن است؛ حضوری نوری که به جای واسطه‌گری مفهوم، در پیوند وجودی دو مرتبه از نور تحقق می‌یابد. هم‌ارزی میان مراتب وجود و مراتب شعور، بر آموزه‌ای استوار است که براساس آن، «کُلُّ نُورٍ يَدْرِكُ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ وَ يَدْرِكُ غَيْرَهُ مِنَ الْأَنْوَارِ بِحَسَبِ قَرْبِهِ مِنْهُ»؛ یعنی هر نوری، خود را بی‌واسطه درک می‌کند و دیگر انوار را بر حسب نسبت وجودی‌اش با آنها [Suhrawardi, 1993a: 168]. سلسله‌مراتب انوار در دستگاه فلسفی سهروردی، از نورالانوار به عنوان منبع اصیل و مطلق هستی و ادراک آغاز می‌شود و تا اجسام ظلمانی که بهره‌ای اندک از نور دارند، امتداد می‌یابد. در این طیف، انوار قاهره در راس مراتب آگاهی حضوری قرار دارند و دارای ادراکی کامل و بی‌واسطه نسبت به خویش و دیگر مراتب هستند. به همین دلیل، آگاهی در این نظام، تابع شدت نورانیت است، «كَلَّمَا ضَعُفَ النُّورُ، قَلَّ الْإِدْرَاكُ وَ كَلَّمَا قَوَّى، اَشْتَدَّ الشُّعُورُ» [Suhrawardi, 1993a: 172]. این نگرش، برخلاف تلقی‌های عقل‌گرایانه مشائی که ادراک را محصول انتزاع مفاهیم از محسوسات می‌دانستند، ادراک را مشروط به حضور وجودی نور در نفس می‌داند، نه ساختن مفهومی از شی. بدین ترتیب، ادراک نوری هنگامی تحقق می‌یابد که شعور آگاهانه نفس، پذیرای تجلی مستقیم حقیقت باشد. در این معنا، معرفت نوری همزمان تجلی حقیقت است و واسطه ظهور آن؛ پدیده‌ای که نه از جنس تحلیل ذهنی بلکه از سنخ تابش هستی است. ابعاد سلوکی این معرفت، پیوندی اساسی با صیقل باطن و آمادگی شهودی نفس دارد؛ چرا که در حکمت اشراق، نور تنها در قلبی می‌تابد که مستعد حضور باشد. همان‌گونه که سهروردی تأکید می‌کند: «الطريق إلى العلم الحق هو النور الذي يشرق على القلب و ليس الفكر وحده كفاية له» [Suhrawardi, 1993a: 135]. بر این اساس، آگاهی راستین صرفاً با نیروی عقل تحلیلی حاصل نمی‌شود بلکه به نور باطنی و آمادگی وجودی وابسته است.

نکته کانونی در این ساختار، تمایز میان ادراک مفهومی و ادراک وجودی است. نخستین، حاصل واسطه‌گری ذهن و زبان است، در حالی که دومی نتیجه تجلی حقیقت در سطح هستی‌شناختی آگاهی است. چنین

تمایزی، بنیان یک معرفت‌شناسی شهودی و نورمحور را می‌سازد؛ دستگاهی که در آن، علم نه انعکاس صورت بلکه ظهور ذات در ذات است. از این منظر، معرفت، نه ثبت ذهنی داده‌ها بلکه حضوری از حقیقت است که تنها در بستر اتحاد نوری ممکن می‌شود.

در خوانش‌های متاخر از حکمت اشراق، علم حضوری افزون بر بعد فلسفی، حاوی لایه‌ای عرفانی نیز تلقی می‌شود؛ لایه‌ای که ادراک نوری را نه فقط رخدادی شناختی بلکه میوه سلوک درونی و تزکیه نفس می‌داند. در این افق، معرفت راستین و حقیقی، تنها زمانی محقق می‌شود که نور حقیقت در باطن انسان اشراق یابد و حقیقت، بی‌واسطه در میدان آگاهی طلوع کند. این معرفت، برخاسته از اتحاد وجودی دو نور است؛ نور آگاه و نور معلوم. چنین رابطه‌ای نه صرفاً شناختی بلکه هستی‌شناختی است؛ رابطه‌ای که در آن، دانستن خود نوعی بودن است [Ha'iri Yazdi, 1992: 67-68]. در اینجا، مرز میان ذهن و هستی از میان برداشته می‌شود و ادراک، نه بازنمایی مفاهیم بلکه تجلی خود حقیقت است. سهروردی این نوع ادراک را «حضور بی‌واسطه شی نزد خود یا دیگری، بدون واسطه صور» می‌داند [Suhrawardi, 1993a: 138] و می‌افزاید که «العلم هو النور الحاصل من نور مجرد علی آخر أخف نوراً» [Suhrawardi, 1993a: 155]؛ دانستن حاصل تابش نوری بر نوری دیگر است، فرآیندی که در آن معرفت از تحلیل مفهومی فراتر می‌رود و در مقام انکشاف هستی ظاهر می‌گردد. معرفت، در این معنا، نه محصولی ذهنی بلکه رخدادی وجودی است. آنگاه که دو نور در سطحی از اتحاد وجودی با یکدیگر تماس می‌یابند، علم حضوری رخ می‌دهد و با آن، خود حقیقت در ذات آگاهی تجلی می‌یابد [Ziai, 1990: 91-92; Ha'iri Yazdi, 1992: 38-40].

در دستگاه معرفت‌شناسی سهروردی، علم حضوری نه تنها فراتر از شناخت حصولی است، بلکه نقطه تلاقی ساحت‌های وجود، آگاهی و شهود به شمار می‌رود. تحقق این نوع از معرفت، نیازمند آمادگی درونی است؛ کیفیتی که نه با منطق استدلالی، بلکه با تزکیه نفس و گشودگی شهودی ممکن می‌گردد. چنان که سهروردی تصریح می‌کند که «العلم الحق یتبع النور الذی یشرق علی القلب لا الفكر الذی یدور فی الرأس» [Suhrawardi, 1993a: 135]؛ یعنی معرفت حقیقی، حاصل اشراق نور بر قلب است، نه گردش مفاهیم در ذهن. علم حضوری، نوعی درخشش حقیقت در ژرفای هستی آگاه است، که معرفت را به تجربه‌ای وجودی بدل می‌سازد، نه صرفاً شناختی انتزاعی [Kalin, 2010: 106].

در نظام مراتب نور، ساختار هستی را به گونه‌ای تنظیم می‌کنند که هر مرتبه، نوعی از ادراک را ممکن می‌سازد. انوار قاهره، که از تعیین مادی تهی هستند، واجد ادراک حضوری ناب هستند؛ در حالی که انوار مدبره، چون نفوس انسانی، به دلیل نوری میانی، به معرفتی بالقوه ولی محدود دست می‌یابند [Walbridge, 2001: 145]. اجسام ظلمانی یا انوار ظلیه، به سبب کمترین میزان نور، از ادراکی مقید برخوردارند که تنها در سایه تجلی انوار برتر شکوفا می‌شود [Ziai, 2020]. در چنین ساختاری، عقل دیگر نه ابزار تحلیل، بلکه جلوه‌ای از نور است؛ آینه‌ای که حقیقت در آن، نه از طریق صورت‌های ذهنی، بلکه از رهگذر تجلی شهودی، منعکس می‌شود [Walbridge, 2001: 136]. سهروردی در حکمة الاشراق تأکید دارد: «کلّ معلوم بالذات، فهو نور لذاته» [Suhrawardi, 1994: 155]؛ یعنی معرفتی که به ذات حاصل شود، خود نور است. بدین سان، تمایز ذهن و عین فرو می‌ریزد و آگاهی، بستر درخشش هستی می‌گردد. در چنین افقی، شناخت نه برآمده از انباشت مفاهیم، بلکه ثمره حضور نور در باطن آگاه است؛ فرآیندی که در آن، بودن و دانستن در نور یکی می‌شوند [Ha'iri Yazdi, 1992: 42; Kalin, 2010: 117].

شهود نوری در حکمت اشراق، با ویژگی‌هایی متمایز از معرفت حصولی مشخص می‌شود و به همین دلیل جایگاهی مرکزی در این نظام معرفت‌شناختی دارد. این ویژگی‌ها را می‌توان چنین خلاصه کرد:

بی‌واسطگی معرفت: در علم حضوری، معرفت بدون میانجی‌گری ذهنی یا مفهومی رخ می‌دهد و دانستن، امری هم‌مرز با بودن می‌شود. حقیقت مستقیماً در نفس حضور می‌یابد، نه در قالب تصویر یا مفهوم [Ha'iri Yazdi, 1992: 83].

وحدت عالم و معلوم: در این نوع شناخت، تمایز میان سوژه و ابژه از میان می‌رود. آگاهی نه نسبت به شی بلکه در مشارکت وجودی با آن محقق می‌شود. این امر، ساختار دوگانه معرفت حصولی را برمی‌اندازد و پیوندی وحدت‌گرایانه میان نورها برقرار می‌سازد [Ziai, 1990: 119].

حضور وجودی، نه بازنمایی مفهومی: معرفت نوری حاصل انکشاف حقیقت است، نه بازنمایی یا ساخت ذهنی از آن. ادراک، بازتاب نیست بلکه بخشی از ظهور حقیقت در نفس است [Ha'iri Yazdi, 1992: 93].

ارجحیت نسبت به معرفت حصولی: علم حضوری، از منظر سهروردی، اصیل‌تر و نزدیک‌تر به ذات حقیقت است. در مقابل، معرفت حصولی نوعی فاصله‌گذاری میان ذهن و هستی پدید می‌آورد. علم حضوری، نه تفسیر هستی بلکه پیوند درونی با آن است [Ziai, 1990: 126].

از منظر سهروردی، فیلسوفی که به تحلیل عقلانی بسنده کند، در حقیقت از ساحت عمیق‌تری از معرفت، یعنی شهود نوری، غفلت ورزیده است؛ زیرا حقیقت، در افق حکمت اشراق، نه از طریق مفاهیم انتزاعی بلکه تنها با انکشاف نور بر جان آگاه قابل درک است. در غیاب شهود، معرفت به سطحی از بازنمایی و تامل ذهنی تقلیل می‌یابد و فلسفه از ماهیت وجودی خود تهی می‌شود. اما در ساختار اشراقی، معرفت حقیقی تنها زمانی تحقق می‌یابد که ساحت درونی آگاهی به درجه‌ای از نورانیت برسد که بتواند پذیرای حضور بی‌واسطه حقیقت شود. ادراک، در این نظام، نه واکنشی ذهنی به داده‌ها، بلکه رویدادی حضوری است که در آن، مرزهای میان ذهن و هستی فرو می‌ریزد. سهروردی می‌نویسد: «الشیء یدرک إذا انكشف بنور علی المدرك» [Suhrawardi, 1993a: 271]؛ بدین معنا که دریافت، تنها در پرتو تابش نوری رخ می‌دهد که حقیقت را در آگاهی ظاهر می‌سازد. در چنین چارچوبی، عقل دیگر ابزار تحلیل صوری نیست، بلکه مرتبه‌ای از نور است که امکان پیوند میان نفس و نورالانوار را فراهم می‌سازد؛ نوری که واسطه حضور حقیقت در جان انسانی می‌شود. شهود نیز، از منظر سهروردی، نه تجربه‌ای ذهنی بلکه لحظه‌ای از اتصال وجودی میان نور آگاه و حقیقت منکشف است؛ لحظه‌ای که در آن، شناخت با بودن یکی می‌گردد و معرفت، ظهور هستی در آگاهی می‌شود. بدین گونه، معرفت اشراقی، حاصل درخشش حقیقت در افق آگاهانه وجود انسانی است؛ معرفتی که در بطن خود، عقل، شهود و سلوک را به وحدتی نوری می‌رساند. در نتیجه، برخلاف مکاتب تحلیلی یا تجربه‌گرایانه، که شناخت را در بازنمایی ذهنی یا پردازش داده‌ها جست‌وجو می‌کنند، حکمت اشراق معرفت را در اشراق می‌بیند؛ در تجربه‌ای که در آن، حقیقت نه تصور، بلکه حضور است [Ha'iri Yazdi, 1992: 106; Ziai, 1990: 109; Nasr, 2001: 126].

ساختار ادراک در پدیدارشناسی هوسرل

در منظومه پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، ادراک نه صرفاً بازتاب داده‌های حسی یا تفسیرهای مفهومی ذهن بلکه رخدادی پویا در میدان آگاهی است که در آن، معنا در خود تجربه پدیدار می‌شود. آگاهی در این نظام، نه محملی منفعل برای عبور اطلاعات بلکه کنشی اصیل است که پدیدارها را در افق خالص خود ظاهر می‌سازد.

این تحول در فهم ادراک، بر دو اصل کلیدی استوار است: بازگشت به ذات امور (Zurück zu den Sachen selbst) و تعلیق یا اپوخه (Epoché).

اصل بازگشت به ذات‌ها، دعوتی است به رهایی از پیش‌فرض‌ها، مفاهیم قراردادی و داوری‌های پیشینی. از نظر هوسرل، آگاهی تنها با آنچه در افق تجربه آگاهانه حاضر می‌شود، درگیر است؛ بنابراین، تنها پدیدارهایی که به‌واقع در آگاهی ظهور می‌یابند، شایستگی تامل فلسفی دارند. در تحقیقات منطقی، او تأکید می‌کند که بازگشت به امور، به معنای رجوع به چیزها در ذات خود نیست بلکه توجه به چگونگی ظهور آنها در آگاهی است [Husserl, 2012: 168]. این موضع در ایده‌ها با دقتی بیشتر تبیین می‌شود؛ یعنی پدیدارها، اساساً نه اشیای خارجی بلکه آن‌گونه هستند که در شعاع آگاهی تجربه می‌شوند [Husserl, 2012: 33]. برای امکان‌پذیر شدن چنین نگرشی، هوسرل مفهوم اپوخه را به عنوان نخستین گام روش‌شناختی پدیدارشناسی معرفی می‌کند. اپوخه، تعلیق نظام‌مند باورهای طبیعی نسبت به وجود اشیای خارجی است؛ اما نه با نیت انکار وجود آنها بلکه برای زدودن پیش‌داوری‌هایی که ساختار ادراک را از پیش شکل می‌دهند. در این حالت، آگاهی از پیش‌فرض‌ها تهی می‌شود و تجربه در خلوص داده‌شدگی خود، مجال ظهور می‌یابد [Husserl, 1989: 31]. تقاطع این دو اصل در نقطه‌ای شکل می‌گیرد که ذهن، هم از داوری‌های پیشینی آزاد می‌شود و هم به افق ذات‌ها دست می‌یابد تا زمانی که باورهای خام و عادت‌وار به جهان در کار باشند، ادراک از طریق آنها رنگ می‌گیرد و پدیدار در قالبی مفروض گرفتار می‌شود؛ اما با تعلیق این باورها، آگاهی به امکانی برای ظهور حقیقت بدل می‌گردد. هوسرل این نکته را چنین بیان می‌کند که تنها از رهگذر اپوخه است که بازگشت واقعی به ذات امور ممکن می‌شود [Husserl, 1989: 34]. در چنین بستری، ادراک پدیدارشناختی را می‌توان نوعی «علم حضوری مدرن» دانست؛ معرفتی که معنا را نه از بیرون بلکه از درون خود ساختار آگاهی می‌زاید. این شناخت، نه نتیجه انباشت داده‌ها یا تحلیل مفاهیم بلکه شکوفایی معنا در پرتو خودآگاهی است. تجربه ادراک از این منظر به صحنه‌ای بدل می‌شود که در آن، آگاهی خویش را به عنوان محل امکان ظهور حقیقت می‌یابد؛ بدون آنکه نیازمند تایید جهان بیرونی یا چارچوب‌های متافیزیکی باشد. در نتیجه، فلسفه هوسرل راهی می‌گشاید برای درک پدیداری حقیقت؛ راهی که از میان کلیشه‌های فلسفه‌ی ذهن یا روان‌شناسی تجربی عبور می‌کند و افقی تازه برای رابطه میان آگاهی، هستی و شناخت پیش می‌نهد. این خوانش نه بازگشت به اشیا بلکه بازگشت به «شیوه حضور آنها در آگاهی» است و از این رهگذر، درک ما از ادراک را از اساس متحول می‌سازد [Zahavi, 2008: 49; Moran, 2002: 788].

در منظومه پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، آگاهی نه یک ظرف منفعل برای دریافت داده‌ها بلکه ساختاری پویا، فعال و جهت‌مند است. آگاهی همواره «به سوی چیزی» متوجه است و این ویژگی مهم با مفهوم «قصیدیت» (Intentionalität) توصیف می‌شود. به زبان ساده، هر تجربه آگاهانه، تجربه‌ای است از چیزی؛ هیچ آگاهی‌ای، تهی از جهت‌گیری نیست. این اصل، نقطه عزیمت پدیدارشناسی استعلایی است و تفسیری تازه از چیستی ادراک به‌دست می‌دهد که به طور کامل از سنت‌های انعکاسی یا بازنمایانه فاصله می‌گیرد. برخلاف تلقی‌های کلاسیکی که ذهن را چون آینه‌ای برای بازتاب اشیای خارجی می‌دانستند، هوسرل نشان می‌دهد که پدیدارها تنها از رهگذر ساختار قصدی آگاهی و در چارچوب تجربه زیسته، در آگاهی ظاهر می‌شوند. این دیدگاه که ریشه در اندیشه فرانتس برنتانو دارد [Brentano, 2012: 88] که در دستگاه هوسرل ارتقایی هستی‌شناسانه می‌یابد و قصدیت نه صرفاً یک ویژگی روان‌شناختی بلکه بنیان هرگونه آگاهی و شرط اساسی شکل‌گیری معنا است [Husserl, 1989: 84]. ساختار تجربه قصدی، به طور معمول از دو عنصر تشکیل می‌شود: نخست، «محتوای قصدی» (intentional content) که شیوه داده‌شدن پدیدار را در آگاهی نشان

می‌دهد و دوم؛ «شی قصدی» (intentional object)، آن چیزی است که آگاهی به آن معطوف است [Husserl, 2013a: 578]. این ساختار، حتی در غیاب شی عینی نیز پابرجا است: کسی ممکن است درباره یک عدد ریاضی یا شخصیت خیالی بیندیشد؛ گرچه شی خارجی در کار نیست، اما تجربه آگاهانه همچنان جهت‌دار و معناپذیر است. از همین منظر، قصدیت نه فقط ویژگی برخی حالات خاص آگاهی بلکه بنیان همه گونه‌های تجربه آگاهانه است یعنی از ادراک حسی و تخیل تا حافظه، انتظار و تأمل فلسفی را دربر می‌گیرد. جهان، در این دستگاه فکری نه واقعیتی بیرونی و مستقل بلکه محصول ظهورهای قصدی است که در افق آگاهی شکل می‌گیرند؛ به عبارت دیگر، اشیا آن‌گونه که به آگاهی داده می‌شوند، قابل شناخت‌اند نه در ذات جدای از تجربه آگاهانه [Smith & McIntyre, 1982: 131].

برای تحلیل دقیق‌تر این فرآیند، هوسرل دو مفهوم مهم را به کار می‌برد: «نوئیس» (noesis) و «نوئما» (noema). نوئیس، فعل آگاهانه آگاهی است؛ حالتی مانند دیدن، تخیل کردن یا به یاد آوردن. نوئما، محتوای آن تجربه است؛ آنچه در آگاهی به صورت پدیدار ظاهر می‌شود. این دو در کنار یکدیگر، ساختار کامل هر تجربه آگاهانه را تشکیل می‌دهند [Husserl, 1989: 88]. برای مثال، وقتی فردی درختی را می‌بیند، خود فعل «دیدن»، نوئیس است و «درخت به مثابه آنچه دیده می‌شود»، نوئما است. نکته مهم آن است که نوئما، همان «شی واقعی» نیست بلکه شی آن‌گونه که در آگاهی داده شده است؛ بنابراین، شناخت در این دستگاه، نتیجه تعامل فعالانه آگاهی با پدیدارها در ساختار دوگانه قصدی است، نه صرفاً بازنمایی داده‌های بیرونی. بدین سان، قصدیت را می‌توان نه فقط ابزار توصیف تجربه بلکه ساختار مؤسس شناخت دانست. بدون قصدیت، هیچ تجربه‌ای معنای معرفتی نمی‌یابد؛ زیرا جهت‌گیری قصدی، خود محل تولد معنا در آگاهی است. از همین رو، قصدیت در پدیدارشناسی نه جنبه‌ای از آگاهی بلکه ماهیت خود آگاهی است به این معنی که آگاهی یعنی آگاهی از چیزی و این «از چیزی بودن»، آن پیوندی است که آگاهی را به جهان مرتبط می‌سازد؛ پیوندی که در عین حال، جهان را در افق تجربه آگاهانه می‌آفریند [Zahavi, 2008: 67].

در منظومه پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، ادراک صرفاً در سطح دریافت‌های حسی یا ثبت تصاویر ذهنی باقی نمی‌ماند بلکه در افقی پیچیده‌تر و ژرف‌تر از تجربه آگاهانه معنا می‌یابد. آگاهی، در این دستگاه فلسفی، ساختاری پویا، جهت‌دار و معناپرداز است که جهان را نه آن‌گونه که هست بلکه آن‌گونه که داده می‌شود، می‌فهمد. در قلب این درک نو از ادراک، سه سطح اساسی قرار دارد: ادراک حسی، شهود و ادراک ایدئال. ادراک حسی ابتدایی‌ترین سطح تماس آگاهی با واقعیت است؛ لایه‌ای انضمامی، زودگذر و متغیر که تنها بخش‌هایی از شی را در قالب ابعاد مکانی-زمانی به آگاهی عرضه می‌کند. در این سطح، پدیدار همیشه ناقص و جزیی است، آن چنان که هوسرل با استفاده از مفهوم «سایه‌افکندگی» (Abschattung) توضیح می‌دهد که شی هیچ‌گاه به‌تمامه درک نمی‌شود بلکه به‌تدریج و درون افقی از انتظار و تداوم تجربه آشکار می‌گردد [Husserl, 1989: 106; Smith & McIntyre, 1982: 62]. اما لایه دوم، یعنی شهود (Anschauung)، تلاشی است برای رهایی از واسطه‌های مفهومی و نزدیک‌شدن به خود پدیدار، آن‌گونه که در آگاهی داده می‌شود. شهود تجربی، همان تجربه حضوری شی است در جزیی‌ترین شکل آن، در حالی که شهود ماهوی (Wesensschau) از طریق تقلیل پدیداری، ما را به دریافت ذات‌ها و ماهیت‌های پیشینی رهنمون می‌شود [Husserl, 2013b: 137; Held, 2007]. این شهود ماهوی، زمینه را برای تحقق ادراک ایدئال فراهم می‌آورد؛ مرحله‌ای که در آن آگاهی، پس از اجرای «پوخته» و «تقلیل ایدئال»، به دریافت ناب از مفاهیم کلی مانند عدد، علیت یا عدالت دست می‌یابد؛ مفاهیمی که نه محصول تجربه حسی بلکه حاصل شهود عقلانی استعلایی‌اند [Husserl, 1989: 59-60; Smith & McIntyre, 1982: 105]. در این میان، نقش فعال آگاهی در ساخت معنا برجسته می‌شود.

آگاهی تنها دریافت‌کننده داده‌های حسی خام (hyle) نیست بلکه از طریق ساختار قصدی خود (noesis) و کنش «فراگیری» (Auffassung)، این داده‌ها را سازمان داده و آنها را به معنای مشخص تبدیل می‌کند [Husserl, 1989: 89; Zahavi, 2003: 92]. برای نمونه، رنگ قهوه‌ای و سبز صرفاً داده‌هایی پراکنده‌اند، اما هنگامی که در آگاهی، به گونه‌ای معنادار سازمان یابند، ما آنها را «درخت» درک می‌کنیم. این فراگیری معنایی، فرآیندی است درون‌ذهنی و تفسیرگرایانه که موجب می‌شود ادراک صرفاً به ثبت احساسات تقلیل نیابد بلکه جهانی ساخته شود که از خلال آگاهی پدیدار می‌گردد؛ اما این ساختار، اگرچه پایه امکان شناخت است، امکان خطا را نیز فراهم می‌کند. معنا چون در خود آگاهی ساخته می‌شود، در صورت فراگیری نادرست، می‌تواند از واقعیت دور شود؛ چنان که در مواردی مانند خطای ادراکی یا سراب، داده‌های حسی صحیح هستند اما نتیجه نهای، نادرست است [Smith & McIntyre, 1982: 97]. عنصر مهم دیگر در تحلیل هوسرل، مفهوم «افق» (Horizont) است. هر تجربه ادراکی تنها بخشی از شی را نشان می‌دهد، اما آگاهی همزمان به جنبه‌های نادیده نیز توجه دارد و شی را «در تمامیت» آن درک می‌کند. این افق، ساختاری از انتظار و امکان است که معنا را در عمق زمانی و نادیده‌ها شکل می‌دهد [Husserl, 2013a: 46]. در نهایت، شناخت نه بازنمایی صرف واقعیت بیرونی بلکه ساخت جهانی است که در میدان جهت‌دار آگاهی ظهور می‌یابد. در چنین دستگاهی، ادراک به مثابه تجربه حضور یافته (Gegebenheit) در آگاهی تبیین می‌شود؛ حضوری که نه با تصویر ذهنی بلکه با ظهور واقعی پدیدار در خود تجربه تحقق می‌یابد [Husserl, 1989: 37]. این حضور، تنها به واسطه آمادگی آگاهی برای پذیرش و درک پدیدار ممکن می‌شود. تجربه، نه سکون، بلکه روندی در حال گسترش است که در آن، معنا در تداوم افق‌های احتمالی شکوفا می‌شود. آنچه در ابتدا تنها پهلویی از شی است، با گذشت زمان و با تحقق افق‌های مفهومی و حسی در تجربه، به درک کامل‌تری از پدیدار بدل می‌شود؛ فرآیندی که هوسرل آن را «تحقق‌یافتگی قصدی» (Erfüllung der Intention) می‌نامد [Husserl, 1973: 73].

این دیدگاه، انفضالی آشکار با سنت‌های دکارتی یا کانتی دارد؛ مکاتبی که شناخت را محصول بازنمایی‌های غیرمستقیم یا ساختارهای مقوله‌ای می‌دانستند، نقدی که هوسرل در پژوهش ششم از پژوهش‌های منطقی، با تاکید بر قصدیت بیان می‌کند [Husserl, 2002: 583]. در برابر آنها، هوسرل از حضوری بی‌واسطه دفاع می‌کند، حضوری که در آگاهی پدیدار می‌شود، نه بازنمایی می‌گردد. این تلقی از حضور، مفسرانی چون ژان لاک ماریون و میشل آنری را بر آن داشته است تا از آن با عنوان «داده‌شدگی محض» (givenness) یاد کنند؛ رخدادی که در آن، پدیدار نه ساخته ذهن بلکه عیان‌کننده خود است [Marion, 2002; Henry, 1973]. در این تلقی، آگاهی شرط امکان جهان است و جهان تنها در صورتی پدیدار می‌شود که آگاهی در وضعیت پذیرش و فراگیری آن باشد. این نگاه، نزدیکی شگفت‌انگیزی با آموزه نور در حکمت اشراق سهروردی دارد؛ جایی که حقیقت تنها در پرتو حضور نوری و آمادگی باطنی نفس ظاهر می‌شود. در هر دو نظام، معرفت نه انتقال داده بلکه رویداد حضور است، پدیداری که تنها در پیوند وجودی میان آگاهی و حقیقت تحقق می‌یابد.

تطبیق مفهومی نور و قصدیت در ساختار ادراک

در هر دو منظومه فلسفی -یعنی حکمت اشراق سهروردی و پدیدارشناسی استعلایی هوسرل- ادراک به عنوان فرآیندی ایستا و بازنمایانه تلقی نمی‌شود، بلکه به مثابه رخدادی هستی‌شناختی، زنده و آگاهانه فهم می‌گردد. در این دو رویکرد، پیش‌فرض مشترک آن است که «شناخت» تنها در صورتی رخ می‌دهد که حقیقت، درون افق آگاهی «حاضر» گردد. اما این حضور، برخلاف مکاتب کلاسیک دکارتی یا کانتی، نه منفعلانه است و نه بازتابی صرف؛ بلکه نیازمند ساختاری واسط و جهت‌مند در آگاهی است که امکان چنین ظهوری را فراهم آورد. در فلسفه سهروردی، این واسطه، «نور» است؛ جوهری هستی‌بخش که با شدت‌های متنوع خود مراتب آگاهی و

وجود را تعیین می‌کند. نور، نه استعاره بلکه شرط نخستین و وجودشناختی شناخت است: «هر حقیقتی تنها در صورتی درک می‌شود که نور قاهر بر مرتبه ضعیف‌تر آن تابیده باشد» [Suhrawardi, 1994: 150]. این ساختار، نظریه علم حضوری را توجیه می‌کند؛ دانشی که نه از طریق مفاهیم ذهنی بلکه با پیوند وجودی و بی‌واسطه میان مدرک و مدرک حاصل می‌شود [Walbridge, 2001: 53]. در دستگاه هوسرل، گرچه اصطلاح «نور» به کار نمی‌رود، اما مفهومی هم‌ارز با کارکرد مشابه، یعنی «قصیدیت» (Intentionalität) در مرکز ساختار ادراک قرار دارد. هوسرل ادراک را نه انعکاس داده‌ها بلکه جهتی فعال از آگاهی می‌داند که همواره به سوی «چیزی» معطوف است؛ این «قصد» شرط ظهور معنا در آگاهی است [Husserl, 1989: 89; Smith & McIntyre, 1982: 128].

شباهت ساختاری میان نور و قصیدیت از اینجا آغاز می‌شود که هر دو نه ابزارهای تحلیلی یا روان‌شناختی، بلکه شرط امکان حضور حقیقت در میدان آگاهی هستند. همان‌گونه که سهروردی، نور را عامل تحقق وحدت میان عالم و معلوم می‌داند، هوسرل نیز، از طریق ساختار قصدی آگاهی و پیوند نوئسیس و نوئما، ظهور پدیدار را در بافتار آگاهی ممکن می‌سازد [Husserl, 1989: 88]. بنابراین از حیث کارکرد، می‌توان یک برهان را این‌گونه صورتبندی کرد.

۱. اگر شناخت، تنها در افق حضور پدیدار در آگاهی محقق می‌شود؛
 ۲. و اگر این حضور، نیازمند ساختاری واسطه، فعال و زنده در آگاهی است؛
 ۳. و اگر در سهروردی این ساختار، نور است و در هوسرل، قصیدیت؛
 ۴. پس نور و قصیدیت، با وجود تفاوت زبان و نظام، دو ساختار هم‌ارز در تحقق شناخت حضوری هستند.
- این نتیجه‌گیری، گسست روش‌شناختی از سنت‌های بازنمایانه را تقویت می‌کند یعنی نور در حکمت اشراق، هستی را در آگاهی منعکس نمی‌کند بلکه آن را پدیدار می‌سازد. قصیدیت نیز در فلسفه هوسرل، ابزار انتقال داده‌های حسی نیست بلکه ساختار پدیداری معنا است. به بیان دیگر، هر دو، ادراک را به مثابه «ظهور» می‌فهمند نه «بازنمایی».

تاکید سهروردی بر این نکته که «هر شیء تنها در پرتو نور برای مدرک مکشوف می‌شود» [Suhrawardi, 1993a: 271] دقیقاً با نظر هوسرل هم‌راستا است که «پدیدار تنها زمانی ادراک می‌شود که در افق ساختار قصدی جای گیرد» [Husserl, 1989: 90]. بدین سان، می‌توان این نتیجه را به صورت منطقی فرمول‌بندی کرد.

(مقدمه ۱) آگاهی بدون ساختار واسطه، قادر به ادراک نیست.

(مقدمه ۲) نور در سهروردی و قصیدیت در هوسرل، واسطه‌های اصلی ادراک هستند.

(نتیجه) بنابراین، نور و قصیدیت، نقش هم‌ارز و اصیلی در تحقق ادراک حضوری دارند.

در نهایت، تطبیق ساختاری نور و قصیدیت نشان می‌دهد که دو سنت فلسفی، با وجود تفاوت‌های ظاهری، در سطح ژرف ساخت مفهومی به یک نتیجه مشترک می‌رسند یعنی ادراک، تجربه‌ای استعلایی، درون‌زاد و حضوری است که در ساختاری نورمحور یا قصدی پدیدار می‌شود.

هم‌ارزی مفهومی نور و قصیدیت در ساختار ادراک

در دو سنت فکری یعنی حکمت اشراق سهروردی و پدیدارشناسی استعلایی هوسرل، ادراک نه امری صرفاً روان‌شناختی و نه فرآیندی بازنمایانه محسوب می‌شود، بلکه به مثابه رخدادی هستی‌شناختی و حضوری تفسیر

می‌گردد. در هر دو، ادراک هنگامی اصالت می‌یابد که حقیقت در افق آگاهی پدیدار شود. اما این پدیداری، محصول تصادف یا دریافت منفعل نیست بلکه وابسته به ساختاری درونی، فعال و جهت‌دار در آگاهی است که شرط ظهور را فراهم می‌آورد.

در حکمت اشراق، این ساختار با «نور» شناخته می‌شود یعنی عنصری هستی‌بخش که هم خود بالذات ظاهر است و هم مظهر غیر است. هر مرتبه وجود با میزان بهره‌مندی از نور تعریف می‌شود و شناخت، نه با تحلیل مفاهیم بلکه در پرتو تابش نور قاهر بر نفس آگاه رخ می‌دهد [Suhrawardi, 1994: 150]. سهروردی، علم حضوری را نمونه‌ای از همین درک نوری می‌داند یعنی حضوری بی‌واسطه که در آن، تمایز میان مدرک و مدرک در پیوندی وجودی محو می‌شود [Walbridge, 2001: 53].

در فلسفه هوسرل، مفهوم «قصیدت» نقش هم‌ارز با نور سهروردی را ایفا می‌کند. قصیدت، نه یک ویژگی حاشیه‌ای بلکه ساختار بنیادی آگاهی است به عبارت دیگر هر آگاهی، ذاتاً از چیزی آگاه است و این جهت‌داری، شرط امکان ظهور پدیدار در آگاهی است [Husserl, 1989: 91; Smith & McIntyre, 1982: 128]. ساختار قصدی، با دو مولفه نوئسیس (فعل آگاهانه) و نوئما (محتوای پدیداری)، پدیدار را در میدان تجربه سامان می‌دهد و بدون این ساختار، حتی وجود عینی شی نیز نمی‌تواند به درک منجر شود [Husserl, 1989: 88].

از تطبیق این دو ساختار می‌توان استدلال زیر را صورت‌بندی کرد.

(مقدمه ۱): ادراک تنها در حضور پدیدار در آگاهی تحقق می‌یابد.

(مقدمه ۲): حضور، نیازمند ساختاری فعال، واسطه‌مند و جهت‌دار است.

(مقدمه ۳): نور در سهروردی و قصیدت در هوسرل، دو ساختار واسطه در ظهور پدیدارند.

(نتیجه): بنابراین، نور و قصیدت، دو شرط اصلی و هم‌ارز برای تحقق ادراک حضوری هستند.

این استدلال، تمایز این دو سنت فلسفی را از معرفت‌شناسی‌های بازنمایانه تقویت می‌کند. در حکمت اشراق، نور نه تنها وسیله دیدن بلکه بستر هستی‌یابی پدیدار است. حقیقت تنها آنگاه درک می‌شود که در پرتوی از نور بر نفس آگاه بتابد [Suhrawardi, 1993a: 271]. هوسرل نیز تصریح دارد که پدیدار، تنها در افق ساختار قصدی آگاهی، معنای ادراکی می‌یابد [Husserl, 1989: 89]. بنابراین، نور و قصیدت، علی‌رغم تفاوت زبانی و فلسفی، دو ترجمان از یک منطق مشترک هستند یعنی حضور معنا در آگاهی فعال و پذیرنده. اگر در اشراق، نور به مثابه شرط هستی‌شناختی ظهور است، در پدیدارشناسی، قصیدت به مثابه ساختار معرفتی ظهور عمل می‌کند. در هر دو رویکرد، آگاهی نه بازتابنده منفعل بلکه افق درخشش حقیقت است.

مراتب ادراک در حکمت اشراق سهروردی و لایه‌مندی آگاهی در پدیدارشناسی هوسرل

ادراک، در دو نظام فلسفی سهروردی و هوسرل، فرآیندی ایستا یا بازنمایانه نیست بلکه ساختاری زنده، پویا و لایه‌مند تلقی می‌شود. علی‌رغم تفاوت زبانی و هستی‌شناختی این دو سنت، هر دو بر این اصل مهم تاکید دارند که شناخت، زمانی تحقق می‌یابد که حقیقت در بستر آگاهی، حاضر گردد؛ حضوری که تنها از طریق یک ساختار واسطه‌گر ممکن می‌شود. باید دقت کرد که در منظومه سهروردی، مراتب ادراک، بازتابی از مراتب وجود هستند. در پایین‌ترین سطح، ادراک حسی قرار دارد که با نور جسمانی و محسوسات مرتبط است؛ سپس ادراک خیالی و مثالی پدیدار می‌شود که در آن، صور معلقه نقش دارند و در نهایت، علم حضوری در راس هرم شناختی قرار می‌گیرد، جایی که آگاهی، با تابش مستقیم نور با حقیقت معلوم متحد می‌شود [Suhrawardi, 1994: 137; Ha'iri Yazdi, 1992: 30]. در این ساختار، هرچه نورانیت شی بیشتر باشد، ادراک آن خالص‌تر و

کامل‌تر خواهد بود و شناخت، تابعی از درجه هستی‌شناختی نفس تلقی می‌شود. در سوی دیگر، هوسرل نیز ساختاری مشابه را برای تحلیل تجربه آگاهانه پیشنهاد می‌دهد. ادراک در پدیدارشناسی، از ادراک حسی آغاز شده، سپس با تخیل، حافظه و ساختارهای زمانی تکامل می‌یابد تا در سطح آگاهی استعلایی، سامان‌یافته و مفهومی گردد [Husserl, 1989: 93; Husserl, 2019: 42]. در مرتبه نهایی، افعال قصدی سازمان می‌گیرند و آگاهی، نقش فعالی در معنا بخشی به پدیدار ایفا می‌کند. حال از این مقایسه می‌توان این‌گونه استدلال را تنظیم کرد.

(مقدمه ۱) در هر دو نظام، شناخت حاصل از یک ساختار درونی، سلسله‌مراتبی و رو به تعمیق است.

(مقدمه ۲) در سهروردی، این ساختار بر پایه نور و در هوسرل، براساس لایه‌های قصدی و زمانی بنا شده است. (نتیجه) بنابراین، ادراک در هر دو نظام، پدیده‌ای فرارونده و پیش‌رونده است که از سطح حسی آغاز شده و به شهود بی‌واسطه و ناب ختم می‌شود.

ادراک حسی و خیالی در نظام سهروردی را می‌توان با سطوح حسی و تخیلی در پدیدارشناسی متناظر دانست. ادراک عقلی سهروردی، که مبتنی بر نور عقلانی است، با آگاهی مفهومی و استعلایی در هوسرل همراستا می‌شود. در اوج این روند، علم حضوری در اشراق، و شهود ناب پدیداری در هوسرل، به مثابه لحظه اتحاد آگاهی با حقیقت، جای می‌گیرند [Zahavi, 2003: 92; Husserl, 1989: 44]. با وجود این هم‌ساختاری، تفاوتی مهم در تفسیر نهایی حضور مشاهده می‌شود. در دستگاه سهروردی، نورانیت نفس شرط امکان شناخت است؛ معرفت، امتداد وجود است و نه صرف کنش آگاهانه. برعکس، هوسرل با تعلیق پیش‌فرض‌های متافیزیکی از طریق اپوخه، آگاهی را در مقام سازنده معنا در افق قصدی تحلیل می‌کند [Husserl, 1989: 89; Smith & McIntyre, 1982: 130]. در نتیجه، با یکپارچه‌سازی این تحلیل، می‌توان استنتاج زیر را ارایه کرد.

(مقدمه ۱) ادراک تنها در صورتی ممکن است که پدیدار در یک ساختار فعال و پویا پدیدار گردد.

(مقدمه ۲) نور در فلسفه اشراق و قصدیت در پدیدارشناسی این نقش را ایفا می‌کنند.

(نتیجه) بنابراین، نور و قصدیت، علی‌رغم تفاوت‌های زبانی و فلسفی، شرط هم‌ارز در امکان ظهور معنا در آگاهی هستند.

در هر دو رویکرد، لحظه شناخت، لحظه‌ای از پیوند وجودی یا ساختاری با حقیقت است؛ پیوندی که در آن، مرز میان ذهن و عین، تحلیلگر و حقیقت، بازنمایی و حضور، در نوری مشترک یا ساختار قصدی، در هم می‌شکند.

تقارن ساختاری شهود نوری و شهود پدیداری در دو دستگاه سهروردی و هوسرل

تحلیل تطبیقی شهود نوری در حکمت اشراق سهروردی و شهود پدیداری در پدیدارشناسی هوسرل، ما را به ساختاری مشترک در چیستی ادراک و ماهیت «حضور» رهنمون می‌شود. با آنکه این دو سنت بر دو بنیان متفاوت، یکی هستی‌شناختی و دیگری آگاهی‌شناختی، استوارند، اما در لایه ژرف مفهومی، هر دو بر آنند که شناخت راستین و حقیقی، حاصل تجربه‌ای بی‌واسطه، غیرمفهومی و حضوری از حقیقت است. به بیان دیگر، معرفت نه بازتاب مفاهیم ذهنی بلکه انکشاف حقیقت در میدان آگاهی است.

در دستگاه سهروردی، «نور» عنصر بنیادی هستی و معرفت است؛ لحظه‌ای که نور قاهر بر نور ضعیف‌تر اشراق می‌یابد، اتحاد وجودی میان عالم و معلوم تحقق می‌یابد و شناخت نه به عنوان فرآیند تحلیلی، بلکه به مثابه حضور حقیقت در جان آگاه پدیدار می‌شود [Ha'iri Yazdi, 1992: 38; Suhrawardi, 1994: 129]. این نوع ادراک، به واسطه آمادگی باطنی نفس برای پذیرش اشراق رخ می‌دهد و معرفت در این چارچوب، محصول

صفا، سلوک و تجلی است. در پدیدارشناسی هوسرل نیز، مفهوم شهود پدیداری (Wesensschau) به تجربه‌ای بی‌میانجی دلالت دارد؛ تجربه‌ای که در آن، پدیدار در خلوص داده‌شدگی خود (Gegebenheit) در آگاهی تهی‌شده از پیش‌فرض‌های متافیزیکی پدیدار می‌گردد [Zahavi, 2003: 72; Husserl, 1989: 51]. مسیر این شهود نه از طریق سلوک وجودی بلکه با روش اپوخه و تقلیل پدیداری طی می‌شود؛ روشی که امکان مشاهده ذات پدیدار را بدون مداخله مفاهیم فراهم می‌کند. لذا براساس این دو ساختار، می‌توان استدلالی سه‌وجهی مطابق ذیل ارائه کرد.

(مقدمه ۱) ادراک ناب زمانی ممکن است که حقیقت بی‌واسطه و درون آگاهی، پدیدار گردد؛

(مقدمه ۲) این حضور، نیازمند ساختاری پیشینی در آگاهی است که قابلیت پذیرش آن را داشته باشد؛

(نتیجه) شهود نوری در سهروردی و شهود پدیداری در هوسرل، دو ساختار متفاوت اما معادل برای تحقق این تجربه هستند.

از منظر سهروردی، حضور حقیقت با پیوند نوری میان نفس و حقیقت حاصل می‌شود [Suhrawardi, 1994: 132]؛ در حالی که در نظریه هوسرل، حضور حقیقت نتیجه سازمان‌یافتگی قصدی پدیدار در افق نخست شخصی تجربه است [Husserl, 1989: 52]. سهروردی، حقیقت را «نوری» می‌داند که تنها در افق تجلی برای آگاهی آشکار می‌شود [Suhrawardi, 1994: 150]؛ هوسرل اما حقیقت را به مثابه معنایی می‌فهمد که تنها در قالب داده‌شدگی پدیدار می‌گردد [Husserl, 1989: 88; Smith & McIntyre, 1982: 82]. تفاوت اصلی، در نحوه تبیین «ظهور» است یعنی در اشراق، ظهور حقیقت مستلزم پیوند هستی‌شناختی با نور است و در پدیدارشناسی، مستلزم ساختار توصیفی آگاهی. با این حال، در هر دو، آگاهی نه ابزار بازنمایی بلکه افق آشکارگی است؛ میدان حضوری که در آن، حقیقت بی‌میانجی و فعالانه در ساحت تجربه ناب تحقق می‌یابد از این رو، نتیجه تطبیقی چنین فرمول‌بندی می‌شود:

(مقدمه ۱) شهود راستین و حقیقی نیازمند حضور بی‌واسطه حقیقت در آگاهی است؛

(مقدمه ۲) سهروردی این حضور را اشراق نوری و هوسرل آن را داده‌شدگی پدیداری می‌نامد؛

(نتیجه) شهود نوری و شهود پدیداری، با تفاوت در مبنا در ساختار شناختی هم‌ارزند.

در مجموع، آنچه در حکمت اشراق با عنوان «بودن در نور» صورت‌بندی می‌شود، در پدیدارشناسی، به عنوان تجربه خالص از پدیدار معنا می‌گیرد. در هر دو، ادراک نه در ذهن که در هستی آگاهانه ممکن می‌شود و شناخت به جای بازنمایی به رویداد حضور بدل می‌گردد.

نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی مراتب ادراک در حکمت اشراق و پدیدارشناسی هوسرل، نشان می‌دهد که این دو نظام علی‌رغم تفاوت‌های اساسی در زبان، مبانی متافیزیکی، روش‌شناسی و زمینه‌های فرهنگی که دارند اما در یک نقطه قانونی به هم نزدیک می‌شوند و آن ادراک به مثابه حضور. سهروردی، معرفت را در قالب علم حضوری و اشراق نوری تبیین می‌کند؛ جایی که حقیقت نه از طریق مفاهیم ذهنی بلکه در پرتو اتصال نوری و حضوری میان عالم و معلوم به نحو وجودی در نفس حاضر می‌شود. در مقابل، هوسرل با اتکا به اپوخه و تقلیل پدیداری، نشان می‌دهد که ادراک ناب تنها در تعلیق دآوری‌های پیشینی و تجربه بی‌واسطه پدیدار در افق قصدی آگاهی ممکن می‌شود. در هر دو رویکرد، «شناخت»، زمانی اصیل و معتبر تلقی می‌شود که حقیقت بدون پوشش

مفهومی و بازنمایی ذهنی، مستقیماً در آگاهی پدیدار گردد. از این منظر، نور در حکمت اشراق و قصدیت در پدیدارشناسی، گرچه از سنخ متافیزیکی و معرفت‌شناختی متفاوتی هستند، اما هر دو نقش واسطه اصلی برای تحقق ادراک را ایفا می‌کنند. نور، شرط هستی‌شناختی آشکارگی است و قصدیت، شرط پدیدارشناختی ظهور. به عبارت دیگر، ادراک نه به مثابه بازنمایی یک شی بلکه به مثابه رخداد «حضور» در ساحت آگاهی فهمیده می‌شود. افزون بر این، در هر دو دستگاه، آگاهی ساختاری ایستا یا منفعل نیست بلکه قلمرویی پویا، زنده و جهت‌مند است که در آن معنا پدیدار می‌شود. در حکمت اشراق، شدت نورانیت نفس تعیین‌کننده مرتبه ادراک است و در پدیدارشناسی، تعلیق مفروضات و شفافیت ساختار قصدی، شرط امکان تجربه ناب شهودی تلقی می‌شود. این تقارن ساختاری، زمینه را برای گفت‌وگویی فلسفی میان دو سنت مهیا می‌سازد.

از منظر روش‌شناختی، این نوشتار با تمرکز بر سطح معرفت‌شناسی و تحلیل تطبیقی مفاهیم اصلی همچون نور و قصدیت، موفق شده است نه تنها تمایزات مفهومی را با دقت نشان دهد بلکه بر نقاط هم‌ارز و هم‌افق دو نظام نیز تاکید ورزد. این تقاطع، نه صرفاً مقایسه‌ای تاریخی بلکه دعوتی است به تاملی فلسفی میان‌سنتی که در آن، ادراک نه صرفاً یک بازتاب ذهنی بلکه تجربه‌ای حضوری، وجودی و بنیاداً نوری/پدیداری تلقی می‌شود. چنین رویکردی می‌تواند افق‌هایی نو برای تبیین‌های پست‌تحلیلی از آگاهی و حقیقت بگشاید؛ جایی که سنت‌های حکمی و پدیدارشناختی، با زبانی متفاوت، بر یک حقیقت تاکید می‌ورزند که شناخت اصیل، همواره شناخت حضوری است.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: سیدصادق زمانی کل امور مقاله را انجام داده است (۱۰۰٪)

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Brentano F (2012). Psychology from an empirical standpoint. London: Routledge.
- Gutas D (2014). Avicenna and the Aristotelian tradition: Introduction to reading Avicenna's philosophical works. Including an inventory of Avicenna's authentic works. Leiden: Brill.
- Ha'iri Yazdi M (1992). The principles of epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence. Albany: State University of New York Press.
- Held K (2007). Phenomenology of 'authentic time' in Husserl and Heidegger. International Journal of Philosophical Studies. 15(3):327-347.
- Henry M (1973). The essence of manifestation. Etzkorn G, translator. The Hague: Nijhoff.
- Husserl E (1970). The crisis of European sciences and transcendental phenomenology: An introduction to phenomenological philosophy. Carr D, translator. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl E (1973). Experience and judgment. Churchill JS, Ameriks K, translators. Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl E (1989). Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: Second book: Studies in the phenomenology of constitution. Dordrecht: Springer.
- Husserl E (2002). The shorter logical investigations (Volume 2). London: Routledge.
- Husserl E (2012). Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: First book: General introduction to a pure phenomenology. Dordrecht: Springer.
- Husserl E (2013a). Cartesian meditations: An introduction to phenomenology. Dordrecht: Springer.
- Husserl E (2013b). Logical investigations (Volume 2). London: Routledge.
- Husserl E (2019). The phenomenology of internal time-consciousness. Bloomington: Indiana University Press.

- Kalin I (2010). Knowledge in later Islamic philosophy: Mulla Sadra on existence, intellect, and intuition. New York: Oxford University Press.
- Marion JL (2002). Being given: Toward a phenomenology of givenness. Redwood City: Stanford University Press.
- Moran D (2002). Introduction to phenomenology. London: Routledge.
- Nasr SH (2001). Science and civilization in Islam. New York: ABC International Group.
- Nasr SH (2015). Science and spirituality in Islam. Ghasemian R, translator. Tehran: Hikmat Publishing. [Persian]
- Smith DW, McIntyre R (1982). Husserl and intentionality: A study of mind, meaning, and language. Dordrecht: Springer.
- Suhrawardi SADY (1993a). The collected works of Sheikh al-Ishraq (Volume 1, TALWIHAT). Corbin H, Habibi N, Nasr H, editors. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [Arabic]
- Suhrawardi SADY (1994). The collected works of Sheikh al-Ishraq (Volume 2, HIKMAT AL-ISHRAQ). Corbin H, Habibi N, Nasr H, editors. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [Arabic]
- Walbridge J (2001). The wisdom of the mystic East: Suhrawardī and Platonic orientalism. Albany: State University of New York Press.
- Zahavi D (2003). Husserl's phenomenology. Stanford: Stanford University Press.
- Zahavi D (2008). Subjectivity and selfhood: Investigating the first-person perspective. Cambridge: MIT Press.
- Ziai H (1990). Knowledge and illumination: A study of Suhrawardī's Hikmat al-ishrāq. Leiden: Brill.
- Ziai H (2004). Suhrawardī on knowledge and the experience of light. In: Adamson P, Taylor RC, editors. The Cambridge companion to Arabic philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. p. 147-169.
- Ziai H (2020). The illuminationist tradition. In: Nasr SH, Leaman O, editors. History of Islamic philosophy. London: Routledge. p. 465-496.

