

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)
سال چهارم، شماره اول، پیاپی ۱۳، بهار ۱۳۸۹، ص ۹۲-۶۹

نوجویی در فلسفه سهروردی و گوناگونی تعریف علم در آثار او

سید محمد خالد غفاری*

چکیده

مسئله چگونگی حصول علم و تعقل (دانش و شناخت) در انسان از مسائلی است که همواره ذهن فلاسفه و دانشمندان را به خود مشغول داشته است. در میان فلاسفه روزگاران پیشین، شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق) به این مسئله توجه خاصی داشته و در آثار متعدد فلسفی فارسی و عربی خود تعاریف گوناگونی از این مقوله ارائه داده است.

هدف از این مقاله پاسخ به این پرسش است که آیا این تعاریف گوناگون، برآمده از سردرگمی و رکود فکری شیخ در این گونه مسائل بوده است و یا بیانگر نوجویی و سیر تکامل اندیشه در فلسفه اوست؟ پاسخ به این پرسش در گرو بررسی دقیق این تعاریف و مقایسه آنها با همدیگر و تعیین تقریبی تقدّم و تاخّر زمانی آنهاست که این مقاله در پی آن است.

نتیجه‌ای که از این جستار به دست آمده است، این است که چون شیخ اشراق در آثار آغازین خود تحت تاثیر فلسفه مشاء بوده است، علم و تعقل را نتیجه حصول صورت اشیاء در ذهن دانسته است، سپس در جریان تکامل فکری خود، تعاریف دیگری از این مقوله ارائه داده است تا سرانجام پس از رسیدن به جهان بینی نوری-اشراقی خود، علم و تعقل را حاصل ماهیت نوری نفس و حضور و ظهور اشیاء برای نور اعلام داشته است.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنندج Ghaffari_seyyedmohadkhaled@yahoo.com

منابع مورد استفاده در این مقاله، در درجه نخست، آثار فلسفی فارسی و عربی در دسترس شیخ و دو شرح مشهور و معتبر شهرزوری و قطب شیرازی بر حکمة الاشراق است و دلیل این امر هم بهرمندی مستقیم و بدون واسطه از سخنان خود شیخ یا شارح نامدار حکمة الاشراق است و در درجه دوم، دیگر منابع در دسترس مرتبط با این موضوع است. در ضمن از آن جا که ملاصدرا از شیخ اشراق، بسیار متأثر بوده است، به گونه‌ای گذرا به تفاوت اساسی نظر ملاصدرا با شیخ در این مسأله نیز اشاره خواهد شد.

واژه‌های کلیدی

علم و تعقل، صورت ذهنی، نور مجرد، نفس انسانی.

۱. مقدمه

آثار فلسفی و رمزی شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (شیخ اشراق)، با گذشت بیش از هشت قرن، هنوز در بسیاری از موارد، نغز و اعجاب‌انگیز است و در این دوران اخیر بیش از پیش، مورد توجه و تعمق شرق شناسان غربی و محققان شرقی، قرار گرفته و تعداد قابل توجهی از آنها، تصحیح و چاپ شده‌اند.

باور راسخ به پویایی اندیشه انسان و پایبند نبودن به پیروی بی‌چون و چرا از حکمای پیشین، استقلال فکر و نوجویی یکی از عوامل اساسی این جذبه و گیرایی آثار شیخ اشراق است. او در مقدمه خود بر «حکمة الاشراق» حرکت و پویندگی اندیشه را در انسان، عنایتی ازلی و لطفی سرمدی می‌داند و در ردّ نظر کسانی که معتقد به پایان یافتن تأملات فلسفی و تکامل آن در برخی اشخاص و پاره‌ای موضوعات هستند، می‌گوید: «و برای هر جوئی حقیقتی بهره‌ای کم یا بیش، از نور خدا هست و هر کسی که در پی مطلوبی می‌کوشد، کم و بیش ذوقی دارد و دانش به قومی خاص، اختصاص نیافته است تا پس از آنها در عالم ملکوت بسته شود و سایر عالمیان از فیض عالم بالا محروم گردند؛ بلکه آن واهب‌العلمی که بر افق اعلائی عالم هستی است، بر اعطای دانش اسرار، بخیل نیست؛ بدترین قرن‌ها آن است که بساط سعی و تلاش در آن در نور دیده و افکار از پویایی باز ایستاده باشد و باب مکاشفات در آن بسته شده و راه مشاهدات در آن مسدود گشته باشد.» (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۸۰، ۹).^۱ و در تأکید بر استقلال فکر و پویندگی اندیشه، می‌گوید: «از من و از هیچ کس دیگری تقلید مکن! تنها معیار، همان

برهان است» (همان، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۲۱).^۲

مخالفت با بسیاری از نظریه‌های مشهور و قبول عام یافته حکمای مشاء و بنای مکتبی نو بر مبنای استدلال و شهود، استدلالی مبتنی بر مطالعات و تحقیقاتی خستگی‌ناپذیر و هوشمندانه و شهودی برآمده از ریاضت و سلوکی عارفانه و زهد و عبادتی صوفیانه، نتیجه همین طرز تلقی او از انسان و جهان است. در دیدگاه او حکیم متأله، ابتدا با بال اندیشه و نظر، به پرواز در می‌آید و سپس با دور انداختن ثقل مادی، نفس مجرد را بر براق همت می‌نشانند و به سیر و سیاحت در کاینات بی‌منتها می‌پردازد؛ حقایق عالم هستی را با عین‌الیقین می‌بیند و در شناخت آنها به حق‌الیقین می‌رسد.^۳ در تلقی شیخ اشراق، حکیم متأله، کسی است که بعد مادی و کالبد جسمانی برای او، همچون جامه‌ای باشد که به سادگی بتواند به خلع و لبس آن دست زند (همان، مشارع و مطارحات، ۱۳۸۰: ۵۰۳).^۴

او در بسیاری از مبانی علم منطقی همچون: ضوابط تعریف و اقسام آن، جهات و اقسام قضایا، مقوله‌های سلب و عکس و تناقض، اشکال و ضروب قیاس و در برخی از مقوله‌های فلسفی همچون: جوهر و عرض و هیولا و صورت، اقسام عقول و نفوس و ترتیب و ترتب آنها، با فلسفه مشاء مخالفت ورزیده، نظریه‌های تازه‌ای ارائه داده است. یکی از مصادیق بارز این پویایی و نوجویی اندیشه و سیر تکاملی فکر در فلسفه سهروردی، مقوله علم و تعقل است.

موضوع این پژوهش، بررسی تعاریف گوناگون شیخ از چگونگی حصول علم و تعقل در انسان و رسیدن به پاسخ نهایی آن در جهان‌بینی نوری شیخ است؛ برای رسیدن به این هدف، سعی شده است که تعاریف گوناگون سهروردی از این مقوله، حتی الامکان، به ترتیب زمانی و به گونه‌ای که نشان‌دهنده تطوّر و پویایی اندیشه در او باشد، پیگیری شود، تا سرانجام به نظر نهایی او در این مورد، منتهی گردد.

پیشینه تحقیق

از دیرباز پژوهش‌های فراوانی درباره آثار و افکار سهروردی انجام شده و کتابها و مقالات متعددی در این زمینه نگارش یافته است که بحث از همه آنها در این مقال نمی‌گنجد؛ در این جا تنها به دو مجموعه مقاله، اشاره خواهد شد:

۱. «منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق، سهروردی»، به اهتمام حسن سید عرب ۱۳۷۸،

تهران، انتشارات شفیع.

۲. «مجموعه مقالات سه جلدی نخستین کنگره بین‌المللی شیخ شهاب‌الدین سهروردی «شیخ اشراق»، ۱۳۸۰، زنجان هشتم الی دهم مرداد ماه».

اما تا آن‌جا که نگارنده اطلاع دارد، مقاله‌ای با این هدف و ساختار درباره شیخ اشراق و تعاریف گوناگون او از علم و تفعل نوشته نشده است.

شیوه پژوهش در این مقاله، کتابخانه‌ای و به صورت تجزیه و تحلیل عقلی-استدلالی است. منابع مورد استفاده در این پژوهش، در وهله نخست، آثار فلسفی فارسی و عربی شیخ و دو شرح حکمة‌الاشراق شهرزوری و قطب شیرازی است و دلیل این کار دسترسی مستقیم و بدون واسطه با سخن و افکار و اندیشه شیخ است و پس از آن برخی منابع و مقالات مرتبط با این موضوع است. جامعه آماری این پژوهش، همه آثار فلسفی (غیر رمزی) فارسی و عربی چاپ شده شیخ، به جز دو کتاب کلمة‌التصوّف و لمحات است. الواح عمادی عربی شیخ هم عین الواح عمادی فارسی است که بررسی شده است.

۲. خلاصه بحث

مبحث چگونگی حصول دانش و شناخت، یکی از مباحث مهم فلسفی است و مسأله حقیقت علم و تعقل^۵ و کیفیت حصول آن، همواره جولانگاه اندیشه متفکران، و محل اختلاف آراء و عقاید حکما و فلاسفه بوده است.

بی‌مناسبت نیست که پیش از پرداختن به بیان سیر آرای شیخ درباره علم، سخن قاضی عضدالدین ایجی درباره تعریف علم را در این‌جا بیان کنیم: «قاضی عضدالدین ایجی، درباره علم سه رأی را پیش [رو] نهاده است: رأی نخست [از فخر رازی است]. فخر رازی (۶۰۶-۵۴۳) علم را بی‌نیاز از تعریف و تصوّر آن را بدیهی می‌داند. رأی دوم [آن است که]: تصوّر علم، بدیهی و ضروری نیست؛ علم می‌تواند تعریف داشته باشد، به تعبیر دیگر مفهوم علم، نظری و اکتسابی است، هرچند تعریفش سخت و دشوار است. امام‌الحرّمین جوینی (۴۷۸-۴۱۹) و امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) به این نظر گراییده‌اند. رأی سوم [آن است که]: تصوّر علم، نظری و نیازمند تعریف است، [و] از سویی دیگر ارائه تعریفی از علم، سخت و دشوار نیست...» (فعالی، ۱۳۸۰: ۳۳۵-۳۳۶).

شیخ اشراق، در کتابهای: «یزدان شناخت» و «بستان القلوب»، که آنها را چنان که خود اشاره کرده است^۶ در ایام صبا یعنی، در دوره‌ای که هنوز به مقام رفیع ساماندهی و بازسازی حکمت اشراقی نرسیده و در فلسفه، پایبند مشرب حکمای مشاء بوده، تألیف کرده است و همچنین در بسیاری از دیگر آثار خود، علم و تعقل یا ادراک را این گونه تعریف کرده است:

- «... و در حقیقت، ادراک آن است که مُدرک صورت مُدرک را به خویشتن پذیرد» (سهروردی، یزدان شناخت، ۱۳۸۰، ۴۰۹).

- «... و نیز بدان، چون خواهی که چیزی ادراک کنی باید که صورت آن چیز چنان که هست، در ذهن تو حاصل شود...» (همان، بستان القلوب، ۱۳۸۰: ۳۳۶).

- و نیز در هیاکل النور، در این باره می گوید: «بدان که تو چون چیزی بدانی که ندانسته باشی، دانستن (علم) تو آن باشد که صورت آن چیزی که بدانستی در ذهن تو حاصل شود» (همان، هیاکل النور، ۱۳۸۰: ۸۶).

- «بدان که هرچه تو آن را بشناسی، شناخت و دانش تو او را آن باشد که صورتی از آن او در تو حاصل شود» (همان، پرتونامه، ۱۳۸۰: ۳).

اما در کتاب تلویحات^۷ که به تصریح خود شیخ، همزمان با تألیف کتاب «حکمة الاشراق»، تألیف شده و از کتبی است، که به قول خود شیخ، در آن، به آراء مشهور مشائیان التفاتی نشده و تنها لب قواعد معلّم اول، ارسطو، در آن آمده است و باز به توصیه خود شیخ، باید پیش از مطالعه «حکمة الاشراق»، نخست آن، و سپس «مشارع و مطارحات» را خواند؛- تعقل (ادراک) را این گونه تعریف می کند:

«باید بدانید که تعقل (علم)، عبارت است از: حضور شیء، در برابر ذات مجرد از ماده (نفس) و یا اگر خواستی، بگویم عبارت است از: عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده که این کاملتر است؛ زیرا هم ادراک ذات و هم ادراک غیر را در بر می گیرد» (همان، تلویحات، ۱۳۸۰: ۷۲).^۸

و پس از اشاره به این مطلب که علم، کمال هستی (وجود) است و سبب تکثر نمی شود، و برای ذات واجب الوجود ضروری است؛ می گوید: «پس همه بحثها درباره علم، سرانجام به این نکته برمی گردد که علم عبارت است از غایب نبودن شیء، از ذات مجرد از ماده، خواه آن شیء، صورت باشد یا غیر صورت» (همان، ۷۳).

و در کتاب «مشارع و مطارحات»؛ که شیخ، آن را به عنوان مدخلی برای مطالعه «حکمة الاشراق»، توصیه می‌کند؛ پس از استدلالهای گوناگون بر ردّ نظریه حصول صورت - حتی در ادراکات حسّی - درباره ادراک چنین می‌گوید: «... پس ادراک، جز به وسیله توجه نفس پدید نمی‌آید؛ بنابراین نفس، باید دارای علمی حضوری اشراقی باشد» (همان، مشارع و مطارحات، ۱۳۸۰: ۴۸۵).^{۱۰}

و سرانجام در کتاب کم حجم اما گرانسنگ «حکمة الاشراق»، نخست، هماهنگ با مشائیان، در تعریف ادراک، می‌گوید: «... و تو هیچ‌گاه از ذات خود و از آگاهی از آن غایب (بی‌خبر) نمی‌شوی، پس برای ادراک ذات خود، به چیزی جز ذات خود که [همواره] برای خود ظاهر است و یا هرگز از آن غایب نمی‌شود، نیازمند نیستی» (همان، حکمة الاشراق، ۱۳۸۰: ۱۱۲) اما پس از آن، نظر نهایی خود را در این باره ابراز می‌دارد و می‌گوید: «ادراک چیزی جز ظهور نفس برای خود و ظهور دیگر اشیاء برای نفس، چیز دیگری نیست (همان، ۱۱۲-۱۱۳ به اختصار).

۳. شرح مسأله

همچنان که دیدیم شیخ در آثار اولیه فارسی و عربی خویش، در بررسی مقوله‌های فلسفی؛ از جمله علم بر همان نهج مشهور حکمای مشاء رفته است؛ اما در کتاب «تلویحات»، ضمن نقل و شرح ملاقات روحانی خود در خلسه‌ای خواب‌گونه، با شیخ ارسطو، و شکایت از صعوبت فهم مسأله علم و تعقل و استمداد از حکمت و معرفت او در فهم این مسأله، گویی دری تازه به روی او گشوده می‌شود؛ از این رو، تعریفی دیگرگونه از علم ارائه می‌دهد و در کتاب «مشارع و مطارحات»، از این وادی هم فزونی می‌رود و به نقد و ردّ نظریه‌های مشهور حکمای مشاء در این زمینه می‌پردازد؛ تا سرانجام در «حکمة الاشراق» نظریه نهایی خود را درباره علم، که همان نظریه نور و ظهور است، عرضه می‌کند.

پس شیخ، در سیر تکاملی فکری خود، تا هنگام واقعه منام، هنوز در وادی بحث و نظر است و خواستار آن است تا بهترین رهنمون و استوارترین طریقه بحث و استدلال را در مسأله علم، مستقیماً از امام الحکمه و معلّم اوّل این فن (فنّ نظر و استدلال)، ارسطو، بگیرد.

او در این باره می‌گوید: مدّتی بود که عجز از فهم حقیقت علم و تعقل، مرا بسیار در فکر فرو برده بود و برای رهایی از این مشکل، سخت در تلاش بودم، تا شبی، در خلسه‌ای خواب‌گونه، با شبخی نورانی روبه‌رو شدم و دانستم که او امام الحکمه و معلّم اوّل، ارسطو است. نخست دهشتی عظیم سراپایم را فرا

گرفت؛ اما پس از برخورد پر از مهر و عطوفت او، آرامش خود را بازیافتیم و از او در فهم مسأله علم، یاری جستیم و او در پاسخ درخواست من گفت: برای فهم این مسأله، به چگونگی حصول شناخت خود از ذات خود، بیندیش، که از این راه مشکل تو گشوده خواهد شد (همان، تلویحات، ۱۳۸۰: ۷۰).

شیخ از او توضیح بیشتری می‌طلبد و او پس از بحث ارشادی مفصلی که با شیخ به عمل می‌آورد می‌گوید: «و چون تو دریافتی که نفس، بدون نیاز به [پذیرش] اثری یا حصول صورتی به شناخت می‌رسد، پس بدان که تعقل، (ادراک)، همان حضور شیء برای ذات مجرد از ماده (نفس) است؛ و یا اگر بخواهی می‌گویم که: (تعقل)، عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده است؛ و این، کامل تر است؛ زیرا هم ادراک نفس از خود و هم ادراک نفس از غیر را در بر می‌گیرد» (همان، ۷۱-۷۲).

به این ترتیب، شیخ، با استمداد از روح بلند معلم اول، دیگر، «ادراک» را عبارت از حصول صورتی ذهنی از مُدرک در ذهن مُدرک نمی‌داند؛ بلکه از طریق مراجعه به چگونگی پدید آمدن شناخت او از ذات خود و توجه به این مهم که این شناخت نه به وسیله قوه دیگری است و نه از طریق حصول صورتی ذهنی؛ بلکه تنها از راه حضور شیء برای «نفس» است؛ و این، نفس انسانی است که خود، هم «مدرک» و هم «مدرک» و هم «ادراک» است؛ (همان، ۷۱) به این نتیجه می‌رسد که: «ادراک»، عبارت است از: حضور شیء مُدرک، برای ذات مجرد از ماده (نفس)؛ یا عدم غیبت او از آن.^{۱۱}

و در الواح عمادی فارسی هم، همین مطلب را آورده است: «و دیگر گوئیم که نفس زنده است به ذات خویش و مُدرک ذات خویش است و ادراک او مر ذات او را نشاید که به صورتی باشد که در او حاصل شود؛ زیرا که آن صورت که در ذات تو حاصل باشد به نسبت به ذات تو، او باشد... پس ذات تو مُدرک ذات خویش است نه به صورتی؛ بلکه از بهر آن مدرک خویش است که ذاتی است مجرد از ماده و از خود غایب نشود.» (همان، الواح عمادی، ۱۳۸۰: ۱۳۹).

و نیز در پرتونامه (ص ۳۷) برخلاف تعریفی که در آغاز کتاب (ص ۲ و ۳) از شناخت ارائه داده است، با همان بحث و استدلالهایی که در برخی دیگر از آثار خود؛ از جمله، حکمة الاشراق، (ص ۱۱۱) مطرح کرده است، پس از استدلال بر رد حصول صورت در علم به نفس، می‌گوید: «... پس معرفت تو به خود، به صورت نیست؛ و نتوان بود الا آن که ذات تو ذاتی است قائم به خود، مجرد از مادّت که از خود غایب نیست» (همان، پرتونامه، ۱۳۸۰: ۳۷).

سپس، در کتاب مشارع و مطارحات که در میان آثار چاپ شده شیخ، مفصل‌ترین اثر اوست و فصل

اول از مَشْرَعِ هفتم آن را به «مبحث ادراک» و «علم»؛ از جمله، علم واجب الوجود، اختصاص داده است، در یک بحث طولانی پانزده صفحه‌ای، ضمن ردّ نظریه‌های گوناگونی که در مورد ادراک، ارائه شده است؛ از جمله نظریه اتحاد نفس مدرک و صورت مدرک، و نظریه: «اتحاد نفس با عقل فعال (عقل دهم)، در حین ادراک»، نظریه مشهور «حصول صورت در ذهن به هنگام ادراک» را که در نزد مشائیان، به عنوان یک اصل کلی برای ادراک، شناخته شده است، نیز با دلایل متعدّد، رد می‌کند و می‌گوید: ما ادراکاتی داریم که نیازمند حصول صورت در مُدرک نیستند؛ بلکه تنها نتیجه «التفات و علم حضوری - اشراقی نفس‌اند» و ادراک، از راه حصول صورت در نفس، تنها در دو مورد است: یکی در حین «ادراک کلیات» و دیگر به هنگام ادراک جزئیاتی که ذاتشان از ما غایبند، همچون آسمانها و ستارگان و اما ادراک جزئیاتی که در دسترس‌اند، یا با حضور خود آنها برای نفس و اشراق نفس بر آنها است و یا با حضور آنها در چیزی است که برای نفس حاضر است.^{۱۴} مانند صور جزئیاتی که در نیروی متخیله حضور دارند (همان، مشارع و مطارحات، ۱۳۸۰: ۴۸۵-۴۸۷) و دیگر، نظریه «عدم غیبت از ذات مجرد از ماده» را که حاصل خلسه روحانی و ملاقات با شیخ معلّم اول و اشارات او بود، خاصّ طریقه مشائیان به شمار می‌آورد و می‌گوید: «آنچه من در مسأله ادراک بدان معتقدم، همان است که در کتاب دیگرم، «حکمة الاشراق» آمده است و این جا، جای ذکر آن نیست؛ زیرا غرض من در این جا، مباحثه است؛ اما این مباحثه به گونه‌ای است که زیاد از مآخذ و مستمسکات مشائیان دور نیفتد» (همان، مشارع و مطارحات، ۱۳۸۰: ۴۸۳).

با این وصف، توصیه می‌کند که «باید طالبی که هنوز در وادی بحث و نظر است؛ تا قبل از تحصیل استعداد فهم کتاب «حکمة الاشراق»، همان طریقه «امام‌الباحثین» (ارسطو) را که در ملاقاتم با شیخ او، در مقام «جابرص»، توصیه نموده و در کتاب «تلویحات» آمده است، به کار گیرد» (همان، ۴۸۴)؛ یعنی در مسأله چگونگی حصول علم، از شناخت نفس خود شروع کند و بتدریج به مسائل عالی‌تر بپردازد. قابل توجه است که «شیخ اشراق»، در این ذکر مجدّد از ارسطو، لحن کلامش عوض می‌شود و به جای القابی همچون: «غیاث‌النفس»، «امام‌الحکمة»، «معلّم اول»، که همگی حاکی از تعظیم و تکریم و قبول بی‌چون و چراست، تنها با لقب «امام‌الباحثین» که لحنی طنزدار است، از او یاد می‌کند؛ و به همین، اکتفا می‌نماید و این خود؛ یعنی دیگر او را به عنوان «غیاث‌النفس» و «امام‌الحکمة»، قبول ندارد؛ بلکه اکنون او را تنها «امام اهل قال» می‌داند.

در هر حال، شیخ، اگرچه طالبین حکمت را تا قبل رسیدن به مقام درک «حکمة الاشراق» به حفظ طریقه «امام‌الباحثین» توصیه می‌نماید؛ اما دیگر تکیه بر اصل: «عدم غیبت شیء مُدرک، از ذات مجرد از ماده» (نفس) را، که توصیه امام‌الباحثین است، کافی نمی‌داند؛ بلکه بر «اشراق حضوری نفس»، تأکید می‌ورزد و به نظریه نهایی خود قدمی نزدیکتر می‌شود: «... فالادراک لیس الا بالتفات النفس... فلا بد و ان یشکر لکن لیس علم اشراقی حضوری لیس بصورة» (همان، ۴۸۵).

عبارت فوق، حاصل بحثی است که در رد نظریه‌های مشائیان درباره «ادراک»؛ از جمله، نظریه: «حصول صورت»، آمده است: شیخ، در ادامه نقدهای خود بر نظریات آنها می‌گوید: خود مشائیان به این امر معترفند که گاهی «صورت شیء» در ابزار بصر (چشم)، حاصل می‌شود؛ اما انسان به واسطه استغراق در یک فکر و یا اشتغال به آورده حاسه‌ای دیگر، از آن بی‌خبر است؛ و این مسأله، باید مشائیان را ملزم کند به این که ادراک - حتی ادراک بصری، هم - تنها به وسیله التفات نفس، تحقق می‌پذیرد. نه حصول صورت و برای رد نظریه حصول صورت، هم در تلویحات و هم در مشارع و مطارحات و هم در حکمة الاشراق استدلالهایی کرده است که در این جا به برخی از مشهورترین آنها به اختصار اشاره می‌شود

۴. دلایل رد نظریه شناخت از راه حصول صورت

۴-۱. اگر شناخت نفس از خود، به وسیله حصول صورتی از خود، در ذات خود به دست آید، این امر مستلزم آن است که ادراک نفس از خود، عین ادراک چیز دیگری، جز ذات خود باشد؛ زیرا این شناخت به وسیله ادراک مثالی و صورتی از ذات خود حاصل شده و مثال و صورت هیچ چیزی، عین آن چیز نیست و به نسبت آن چیز، موجود دیگری است؛ پس اگر ادراک چیزی، در عین شناخت چیز دیگری غیر از آن، جستجو شود، این امر محال و نادرست است.

۴-۲. چنان که شناخت نفس به وسیله صورت و مثال، انجام گیرد، اگر شخص بداند که آن صورت، صورت اوست، پس خود را پیش از آن صورت شناخته است و این صورت وسیله شناخت او نبوده است و اگر نداند که آن صورت، صورت او است، پس خود را نشناخته است. بنابراین در شناخت نفس، پذیرفته نیست که موجودی خود را با چیزی، جز خود و زاید بر ذات خود بشناسد؛ زیرا چنین چیزی، صفت ذات می‌شود و شناخت ذات همواره پیش از شناخت صفات صورت می‌گیرد.

۵. حوزه‌های علم حصولی و علم حضوری در فلسفه شیخ

با این حال شیخ، تا این جا هنوز علم حصولی را کنار نگذاشته و حوزه ادراک نفس را به دو حوزه حصولی و حضوری - اشراقی تقسیم می‌نماید: حوزه ادراک حصولی نفس در درجه نخست، کلیات و مفاهیم است و در مواردی، جزئیاتی است که ذات آنها از نفس غایب است و حوزه علم حضوری - اشراقی یکی همان علم نفس به خود و شناخت نفس از خود است، دیگری علم نفس به جزئیاتی است که یا ذات آنها برای نفس حاضر است و نفس بر آنها اشراق دارد و یا صورت آنها در چیزی است که آن چیز برای نفس حاضر است و سه دیگر، علم نفس به قوا و نیروهایی است که با صور خود، در نفس حضور دارند.

«... پس نفس، به خود و قوای خود و افعال قوای خود [و به] بدن و تدبیرات بدنی خود، علم حضوری دارد؛ چرا که نفس مسلط بر قوا و بدن است [و] هر عاملی که قاهر و مسلط [بر] موجود دیگری باشد نسبت به او، اضافه اشراقیه دارد؛ لذا نفس به بدن و قوا و افعال خود، اضافه اشراقی دارد و به واسطه این اضافه اشراقی، علم حضوری نسبت به آنها خواهد داشت» (کاوندی، ۱۳۸۰: ۲۲۹ - ۲۳۰).

۶. جهان‌بینی و نظر نهایی اشراقی شیخ درباره علم و ادراک

و سرانجام همچنان که خود شیخ، وعده داده بود، تنها در کتاب حکمة الاشراق است که نظریه نهایی او، در مورد مسأله «علم و ادراک»، و همچنین سایر مسائل حکمی، بصراحت و تفصیل، بیان می‌شود؛ در این کتاب، همه مسائل هستی، بر مبنای «جهان‌بینی نور و ظلمت» تبیین و تفسیر می‌شود؛ او نخست، اشیاء عالم را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروهی که در حقیقت ذات خود، نور و روشنائی‌اند و گروه دیگری که در حقیقت ذات خود نور و روشنائی نیستند و ظلمت نامیده می‌شوند و سپس نور را هم به دو نوع نور عرضی (غیر ذاتی)، و نور مجرد تقسیم می‌نماید. نور عرضی، نوری است که در ذات خود نور نیست؛ بلکه هیأت و صورتی است برای غیر خود و نور مجرد، همان است که در حقیقت ذات خود، نور است و پس از آن با طرح قاعده‌ای کلی، زمینه را برای ارائه نظریه نهایی خود فراهم می‌آورد و می‌گوید: «هرچه نوریت آن از آن خود باشد نور محض مجرد است و هرچه نور محض مجرد باشد، نور ذاتی است و نور بودن آن از خود او است» (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۸۰: ۱۱۰).^{۱۵}

و سپس به تعریف نور می‌پردازد و می‌گوید: «اگر در هستی چیزی باشد که نیازمند تعریف نباشد،

آن چیز ظاهر است و هیچ چیزی در عالم هستی از نور ظاهر تر نیست، پس هیچ چیزی به اندازه نور بی نیاز از تعریف نیست» (همان، ۱۰۶) «اما به عنوان ضابطه و تعریف گونه‌ای از نور باید دانست که نور چیزی است که در حقیقت ذات خود ظاهرست و با ذات خود ظاهرکننده چیزهای دیگری است» (همان، ۱۱۳).

و بدین ترتیب به این نتیجه می‌رسد که چون نفس انسان از سنخ نور محض مجرد است و نور محض مجرد برای خود ظاهر و برای غیر خود مظهر است. پس ادراک نفس از خود، چیزی جز همان [نور بودن] و ظاهر بودن آن برای خود نیست و موجودیت نفس ناطقه انسان، همان مدرکیت او است و مدرکیت او، صفتی یا چیزی افزون بر ذات او نیست: «فَإِذَا تَفَحَّصْتَ فَلَا تَجِدَ مَا أَنْتَ بِهِ أَنْتَ، إِلَّا شَيْئاً مُدْرِكاً لِذَاتِهِ وَ هُوَ «أَنَايَتُكَ»، فَأَلْمَدْرِكِيَّتُ إِذْنُ، لَيْسَتْ بِصِفَةٍ وَ لَا أَمْرٍ زَائِدٍ» (همان، ۱۱۲) و علم نفس به چیزهای دیگر نیز، نتیجه همان نور بودن نفس و ظاهرکنندگی (اظهار) آن است؛ زیرا حقیقت نور، ظهور است و ظاهرکنندگی (اظهار)، صفت آن است (همان، ۱۱۲).

برای روشن تر شدن این مسأله که برآمده از جهان‌بینی نوری و اشراقی سهروردی است؛ لازم است نظری گذرا به این جهان‌بینی نوری او بیندازیم:

چنان که دیده می‌شود، شیخ هستی را به «نور» و «غیر نور» تقسیم می‌کند و نور را هم به «نور مجرد محض» و «نور عارضی» تقسیم می‌نماید و بر این اساس، جهان‌بینی او را جهان‌بینی «نور و ظلمت» دانسته‌اند؛ اما حقیقت این است که جهان‌بینی او، تنها «نوری» است؛ یعنی او، هستی را نور و نور را هستی می‌داند؛ در دیدگاه او، هرچه هست یا نور است یا سایه و ظلال نور؛ این «نور» که هستی است، واحد و مجرد محض و غیر محسوس است و آنچه محسوس و غیر مجرد است؛ «ظل» اوست.

این نور واحد، که «نورالانوار» و هسته هستی است، در نظامی مُتَنَزِّل و روندی قانونمند و حساب شده، در مراتب متفاوت و مظاهر گوناگون، متنزّل و متجلی گردیده است؛ و به حسب مقام و مرتبه تنزّل و شدت و ضعف تجلی، اسامی مختلفی بدان داده شده است؛ بدین توضیح که طبق این جهان‌بینی، از «نورالانوار»، «نور اقرب» صادر می‌شود و از نور اقرب، انوار مجردة قاهرة اصول اغلوان، به ترتیب نزولی، صادر می‌گردند و از آنها هم، سلسله دوم انوار مجرد قاهر، به وجود می‌آیند که متکافیء یا عَرْضی (غیر طولی) هستند و از اشراقات این سلسله دوم هم، تعداد بی‌شماری انوار دیگر، حاصل می‌شوند که به «انوار مجرد اسفهدی» یا «نفوس» مشهورند؛ مجموعه این سه گروه از نورها، «عالم انوار»

(عالم عقول) را تشکیل می‌دهند؛ پس از عالم انوار، عوالم غیر نوری است که ظلال عوالم نوری‌اند و عبارتند از عالمهای: «مثال»، «اثیر»، و «عناصر»، که خلق و ایجاد موجودات این سه عالم، و افاضه نفوس بدانها و حفظ نوعهای موجودات آنها، در، حیطة تدبیر و اقتدار، انوار قاهرة عَرَضِيّی یا ارباب انواع (اصحاب اصنام)، است (برای توضیح بیشتر ← غفّاری، ۱۳۸۰: ۴۰ - ۴۴).

با این اشاره گذرا به اساس فلسفه سهروردی، و نحوه «ترتیب صدور از واحد»، در جهان‌بینی نوری او معلوم می‌شود که در دیدگاه او، نفوس؛ از جمله نفوس ناطقة انسانی از زمره انوار مجرد محض‌اند و نور مجرد محض، در حقیقت ذات خود، ظاهر است؛ و شناخت او از خود، عین ظهور او است و حقیقت او همان نور و ظهور و ادراک است: «... لیس لك ان تقول ائبتی شیء یلزّمهُ الظهور... بل هی نفسُ الظهور و التّوریة... فكلُّ مَنْ ادْرَاكَ ذَاتَهُ، فَهُوَ نَوْرٌ مَحْضٌ و كلُّ نَوْرٍ مَحْضٍ، ظَاهِرٌ لِدَاتِهِ و مُدْرِكٌ لِدَاتِهِ» (همان، ۱۱۴). و شهرزوری در توضیح این امر می‌گوید: چیزی که قائم به ذات خود باشد و ذات خود را درک کند، ممکن نیست که آن را با چیزی زاید بر ذات خود، خواه صورت یا غیر صورت، درک کند؛ زیرا به فرض وجود چنین چیزی، آن چیز، صفتی برای ذات خواهد بود؛ و هر صفت ذاتی، زاید بر ذات است... و شناخت صفت ذات، فرع شناخت ذات است، پس نمی‌توان ذات را با صفت زاید بر آن، شناخت و چون چنین است؛ پس تو در ادراک ذات خود، جز به ذات ظاهر برای خود، به چیز دیگری نیاز نداری (شهرزوری، ۲۹۸، ۱۳۸۰، به اختصار).

۸. نقد و نقض رکنهای اساسی تعریف مشائیان از علم و تعقل (ادراک).

از بحثهای گذشته و از کلام خود شیخ، معلوم شد که جامع و مانع‌ترین نظریه و تعریفی که مشائیان، برای توجیه ادراک نفس ارائه داده‌اند نظریه عدم غیبت شیء، از ذات مجرد از ماده است، «و التّاهجُ مَنهَجُ المَشَائِیْنِ یَجْمَعُ الكُلَّ فی انّ العِلْمَ اَوْ التّعْقُلَ هُوَ عَدَمُ غِیْبَةِ الشَّیْءِ عَنِ الذَّاتِ المَجْرَدَةِ عَنِ المَادَّةِ» (سهروردی، مشارح و مطارحات، ۱۳۸۰، ۴۸۷).

شیخ، در مراحل از سیر تکاملی فکری خویش این تعریف را پذیرفته و در کتابهای خود آن را آورده بود و حتی در جاهایی از حکمة‌الاشراق هم از جهاتی با آن مامشات کرده است؛ اما اکنون پس از رسیدن به نظریه اشراقی نور و ظهور، به نقد و نقض دو رکن اساسی این تعریف؛ یعنی تجرّد از ماده و عدم غیبت می‌پردازد و حاصل کلام او این است که تجرّد از ماده، به تنهایی، سبب علم و ادراک نمی‌شود و عدم غیبت

هم، امری سلبی است و نمی‌تواند در تعریف ماهیت چیزی بیاید و بر همین مناسبت که نخست در نقد و نقض «تجرد از ماده» در حکمی کلی می‌گوید: «باید دانست که ادراک نفس از خود، عین ظهور نفس برای خود است و آن گونه که مشائیان تصوّر کرده‌اند، نتیجه تجرد نفس از ماده نیست؛ زیرا اگر تجرد تنها برای ادراک کافی بود، می‌بایست هیولای^{۱۶} بر ساخته آنها، هم، به ذات خود آگاه باشد؛ زیرا هیولا [در باور مشائیان]، عرض نیست؛ بلکه جوهری است مجرد از هر هیولای دیگری.» (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۱۴-۱۱۵ به اختصار)^{۱۷} و سپس برای ردّ عدم غیبت، به عنوان جزئی دیگر از تعریف ادراک، می‌گوید: حقیقت و اثبت نفس همان نور و حضور است؛ زیرا که نوریت و حضور و ظهور، اموری مثبت هستند و می‌توانند ماهیت شیء باشند؛ اما عدم غیبت، امری سلبی است و نمی‌تواند ماهیت چیزی باشد؛ پس ماهیت و حقیقت نفس، همان نوریت و حضور و ظهور است نه عدم غیبت: «و لیس لك ان تقول انّی شیء یلزمه الظهور، بل هی نفس الظهور و التوریة. و عدم الغیبة، امر سلبي لا یكون ماهیتك، فلم یبق الا الظهور و التوریة؛ فكل من أدرك ذاته فهو نور محض و كل نور محض، ظاهر لذاته و مدرك لذاته»، (همان، ۱۱۴) و شهرزوری در توضیح این مطلب می‌گوید: «این که مشائیان می‌گویند: ادراک عبارت است از عدم غیبت از ذات مجرد از ماده، «عدم غیبه» قیدی سلبی است و نمی‌تواند حقیقت نفس باشد، پس تنها چیزی که می‌ماند آن است که نفس، خود نور و ظهور باشد» (شهرزوری، ۳۰۱، ۱۳۸۰).^{۱۸}

و بدین گونه شیخ، عدم غیبه را که امری سلبی است، هم رد می‌نماید و در حصول ادراک، تنها و تنها بر نوریت و حضور و ظهور نفس تأکید می‌ورزد.

۹. حیات و علم در نظریه اشراقی شیخ

شیخ پس از رسیدن به تعریف نهایی خود از علم و تعقل، حیات و علم و نور را از یک سنخ معرفی می‌کند و می‌گوید: «حیات آن است که موجود زنده، هستی خود را آشکارا حس کند و زنده آن است که سخت خود آگاه (عالم و مدرك) و پوینده باشد، پس، نور محض زنده است و هر زنده‌ای همان نور محض است» (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۱۷).^{۱۹}

۱۰. نگاهی گذرا بر نظر کلی ملامتدرا درباره علم ادراک

از آن جا که یکی از فیلسوفان مشهور پس از شیخ اشراق، ملامتدرا است و او در فلسفه خود از افکار و

اندیشه‌های سهروردی بسیار متأثر بوده است؛ در این جا بی‌مناسبت نیست که اشاره‌ای گذرا به نظر او درباره علم و تعقل (ادراک) هم داشته باشیم:

«از نظر صدرا، ادراک، همان علم است و عالی‌ترین مراتب ادراک، بعد از احساس و تحیل، تعقل است. صدرا، ادراک را همچون وجود، دارای تشکیک می‌داند؛^{۲۰} از نظر او موضوع علم، عبارت است از: نحوه‌ای از وجود مجرد از ماده، و هرچند موضوع آن از تعلقات مادی عاری‌تر باشد، به واقعیت و حقیقت نزدیک‌تر است» (دهباشی، ۱۳۸۶: ۳۱۵).

«صدرا می‌گوید: وقتی می‌گوییم: «معنای علم یا تعریف علم» منظورمان تعریف منطقی از علم نیست و [علم] آغرف اشیاء است و چیزی روشن‌تر از علم نیست که معرف علم واقع شود...، لذا منظورمان از تعریف علم آن است که بعد از آن که دانستیم علم مفهومی انتزاعی است، باید بینیم منشأ انتزاع آن چیست؟... آیا منشأ انتزاع، امری سلبی یا ایجابی است؟ [و] ما بالوجدان می‌یابیم که علم، امری وجودی است و وجودی که علم از آن انتزاع می‌شود، باید بالفعل باشد و جهات عدمی نداشته باشد؛ یعنی وجودش تأکد داشته باشد و مجرد باشد (اسفار، جلد سوم، ۲۹۷-۲۹۹، به نقل از کاوند، ۱۳۸۰: ۲۲۱-۲۲۲).

مشائیان در مورد ادراک عقلی، مسأله تجرید را مطرح کرده و می‌گویند: نفس در اثر تجریدات ذهنی، مستعد می‌شود که صورت عقلی را دریافت کند؛ اما ملاصدرا [به این امر قائلند] که ادراک عقلی، در اثر اتحاد نفس با عقل فعال محقق می‌شود؛ یعنی درک عقلی، اولاً مشاهده جواهر عقلیه است و ثانیاً در اتحاد با صورتی است که در عقل فعال موجود می‌باشد (همان، ص ۲۲۷).

نگارنده در این مقاله یادآور شد که یکی از نظریه‌هایی که شیخ اشراق در مسأله ادراک، آن را رد کرده است، همین مسأله اتحاد با عقل فعال است (سهروردی، مشارع و مطارحات، ۴۷۵).

«از نظر ملا صدرا، هیچ امر مادی‌ای چنان که در خارج است، نمی‌تواند موضوع مناسبی برای شناخت باشد؛ زیرا شناخت، کاملاً نشئه‌ای خاص و بدیع، یعنی نشئه‌ای علمی از هستی است، که به عنوان موضوع شناخت قرار می‌گیرد» (دهباشی، ۱۳۸۶: ۳۱۸).

«از نظر ملا صدرا، متعلق علم، امری است که ذاتاً مجرد است، نه این که از طریق نفس آثار مادی از ذات شیء زدوده شود» (همان، ۳۲۰). «از این جهت است که هیچ کس علم به جسم و أعراض آن ندارد و تنها راه علمی به این امور به واسطه صوری غیر از صور مادی است؛ پس علم حصولی به مادیات،

تعبیری است مجازی، و گرنه، حقیقت ندارد؛ بلکه در واقع، علم حضوری به امور مجرد است و عقل آن را به صورت اعتباری به مادیات نسبت می‌دهد» (همان، ۴۴۱).

۱۱. یکی از موارد اختلاف شیخ و صدرا در این مسأله

با توجه به مباحثی که در این مقاله گذشت، یکی از تعاریف مهم علم، که شیخ - به گفته خود - با الهام از شیخ روح ارسطو بدان رسیده بود، حضور شیء، نزد نفس مجرد بود که سرانجام به حضور شیء نزد نور محض مجرد منتهی شد؛ یکی از تفاوت‌های عمده‌ای که میان نظر شیخ و صدرا در این مورد به چشم می‌خورد، کیفیت وجودی مُدرک در ادراک نفس از غیر است؛ بدین توضیح که ادراک از نظر سهروردی؛ یعنی حضور شیء، نزد نور محض مجرد و به عبارت دیگر «ادراک از نظر سهروردی دو رکن اساسی دارد: یکی این که مُدرک نور محض مجرد باشد، دیگر این که: چیزی، نزد این نور مجرد، حاضر باشد، خواه این چیز، مجرد باشد یا غیر مجرد؛ یعنی لازم نیست که معلوم (مُدرک)، موجودی مجرد از ماده باشد؛ لذا موجودهای مادی که برای نفس یا عقل حاضرند، معلوم حضوری آنها خواهند بود.» (کاوندی، ۱۳۸۰: ۲۲۹).

اما ملاً صدرا، که در اکثر قریب به اتفاق اصول و مبانی فلسفه خود، به ویژه قاعده نور و اشراق، متأثر از سهروردی است، در برخی مسائل؛ از جمله همین مسأله ادراک، البته در آن بخش از آن، که مربوط به ادراک نفس از غیر است، با او، مخالفت ورزیده و شرط معلوم و مدرک شدن غیر را، برای نفس، مجرد بودن آن، قرار داده است. به عبارتی دیگر ادراک از نظر صدرا؛ یعنی حضور شیء مجرد نزد مجرد و لذا از نظر او شیء مادی، هنگامی شناخته می‌شود که صورتی از آن، در عالم حس یا خیال یا عقل، در ذهن، ابداع گردد؛ از این رو او صورتهای حسی و خیالی را، زمینه آفرینش صورت عالی تر عقلی می‌داند.

۱۱. ویژگی خاص فلسفه مشائی شیخ

با مطالعه آثار فلسفی فارسی و عربی‌ای که شیخ، آنها را پیش از حکمة الاشراق تألیف کرده است، معلوم می‌شود که وی پیش از رسیدن به مقام اشراق (دیدگاه اشراقی)، به سبب اعتقاد راسخ دینی و پای‌بندی کامل به ادای فرایض و سنن و در پیش گرفتن ریاضت و سلوکی مخلصانه مستمر، غالباً،

استدلال فلسفی را با تمسک به آیات و احادیث همراه می‌کرده و فلسفه مشائی را با باورهای دینی و عرفانی در می‌آمیخته است. برای نمونه، در کتاب «یزدان شناخت»، نخست، ادراک را به شیوه حکمای مشائی به چهار نوع: حسی و خیال و وهمی و عقلی تقسیم می‌کند و سه نوع اول را به همان شیوه، تعریف می‌نماید؛ اما هنگامی که به بحث از ادراک عقلی می‌رسد، سخن وی لحنی دیگر پیدا می‌کند و با استغراق در تمسک به آیات و احادیث، شیوه استدلال فلسفی (عقلی) را تا حد فراوانی کنار می‌گذارد و سخنان او لحنی عرفانی به خود می‌گیرد: «چهارم، ادراک عقلی است که آن، قوت عقل است و او انسان را ادراک کند و حقیقت او دریابد و صورت ذاتی او بخویشتن پذیرد چنان که اوست؛ و به یک لَمَحَّةُ الْبَصَرِ، فی الزَّمان، در عالم ملکوت، تصرف کند...» (همان، یزدان شناخت، ۱۳۸۰: ۴۰۹-۴۱۰).

و سپس می‌افزاید: «... و از این جاست که باری تعالی، پیغامبر ما را، محمد مصطفی - صلوات الله علیه و سلامه - به واسطه جبرئیل خبر داد، بدین کلمه: «أَنْ يَسْعَى أَرْضِي وَ سَمَائِي وَ يَسْعَى قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» نه به دیگر اعضاء و به معنی قلب، این قوت عقلی، می‌خواهد که نخست از او تأثیر به دل آدمی رسد از اجزاء بدن، آن‌گاه به دماغ... و در قرآن فرمود: «أَنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» و «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» و این قلب را «نفس ناطقه»ی انسانی خوانند... و آن در تن آدمی نیست؛ بل که نظری از آن او به تن آدمی است و نظری به عالم ملکوت و او را «روح» هم خوانند و به زبان پارسی، «روان» گویند و حکما، «نفس»، خوانند تا اشتباه نشود» (همان).

با این حال و علی‌رغم این فضای فلسفی - عرفانی ای^{۲۱} که شیخ در این آثار پدید می‌آورد، شالوده تفکر او، هنوز مشائی است تا این که بالاخره در حکمة الاشراق به نظریه اشراقی خود که همان اصل «نور و ظهور» است؛ می‌رسد و همه ادراکات حواس ظاهر، چون: بصر و سمع و حواس باطن، چون متخیله و واهمه و ذاکره، و - به طریق اولی - ادراک عقلی را، در حوزه عمل نفس، اعلام می‌دارد و همه را نتیجه نور و ظهور نفس، به شمار می‌آورد و حواس ظاهر و باطن را به عنوان ابزار و آلات نفس، معرفی می‌نماید؛ برای مثال، درباره حس بصر، - پس از پشت سر گذاشتن تفکرات و تعاریف مشائی - می‌فرماید: «و در رؤیت، اگر چه مقابله شیء، با چشم، شرط است؛ اما در هر حال، بیننده در این رؤیت، نور اسفهد (نفس) است (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۸۰: ۲۱۳).^{۲۲}

لازم به یادآوری است که شیخ، اگر چه عمل رؤیت را حاصل علم حضوری - اشراقی نفس می‌داند؛

اما برای آن چهار شرط^{۲۳} قایل است که عبارتند از: ۱- روشنی و ظهور شیء مرئی. ۲- مقابله بین چشم و شیء مرئی. ۳- نبودن حجاب بین چشم و شیء مرئی. ۴- سلامت چشم.

و یا درباره قوه ذاکره و عمل تذکر (به یاد آوردن) می گوید: «پس عمل تذکر جز از عالم ذکر (عالم معنی که چیزی در آن جا فراموش نمی شود)، نیست و آنچه مطلب فراموش شده‌ای را از عالم ذکر، به یاد انسان برمی گرداند، همان نور مدبر (نفس) است» (همان، ۲۰۸-۲۰۹).^{۲۴} و در بحثی دیگر از قوای متخیله و واهمه و خیال، می گوید: اینها همه، یک قوه هستند؛ ولی به اعتبار جهات مختلف، اسمهای متفاوت گرفته‌اند: «... فَأَلْحَقُ أَنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَ شَيْءٌ وَاحِدٌ قُوَّةٌ وَاحِدَةٌ بِاعْتِبَارَاتٍ يُعْبَرُ عَنْهَا بِعِبَارَاتٍ...» (همان، ۲۱۰). و خلاصه، در مورد همه این قوا و حواس ظاهر و باطن می فرماید: «پس این قوایی که در بدن اند همه، سایه (قوه) نور اسفهد (نفس)، هستند و کالبد جسمانی [و قوای آن]، مظهر و تجلیگاه نور اسفهد (نفس) اند و این نور اسفهد، به همه چیز آگاه است و بر این امر وقوف دارد که دارای نیروهای خاصی است؛ پس او خود را بخوبی می شناسد؛ و او حس همه حواس است» (همان، ۲۱۴، به اختصار).^{۲۵}

و نهایت این که، در این دیدگاه همه قوا و توان علمی و عملی حوزه نور اسفهد (نفس)، به قوه واحدی برمی گردند و آن هم، ذات نوری نفس است که (دایم) بر خود قیاض است: «... فَجَمِيعُ ذَلِكَ، يَرْجِعُ فِي الثَّوْرِ الْأَسْفَهْدِ إِلَى قُوَّةٍ وَاحِدَةٍ، وَ هِيَ ذَاتُهُ الثَّوْرِيَّةُ الْقِيَاضَةُ لَهَا...» (همان، ۲۱۳).

۱۲. علم حق تعالی

درباره چگونگی علم و ادراک حق - تعالی - هم، همان سیر تکاملی اندیشه، در آثار شیخ، دیده می شود؛ یعنی او در آثار اولیه خود، به شیوه فلاسفه مشاء، علم و ادراک حق تعالی و حیات او را همچون ادراک نفس، حاصل ذات مجرد از ماده حق می داند و در این مورد می فرماید: «... پس درست شد از زندگی نفس و از دانش او به ذات خویش، زندگی (حیات) حق - تعالی - و عالمی او؛ زندگی او و علم او، بر ذات او، زائد نیست؛ بلکه علم او به ذات خویش و حیات او، از بهر آن است که مجرد است از ماده و از ذات خود و لوازم ذات خود، غایب نیست، پس «حی قایم»^{۲۶} دلالت کرد بر وجود حی قیوم...» (سهروردی، الواح عمادی فارسی، ۱۳۸۰: ۱۳۹-۱۴۰).

مراد از «حی قایم»، نفس ناطقه است و مراد از «حی قیوم»، ذات حق است؛ یعنی حیات و علم نفس، در واقع دلیلی است بر علم و حیات حق - تعالی - زیرا بر مبنای قاعده اشراقی «امکان اشرف»: «... و

نشانید که [واجب الوجود] چیز دیگری را کمال بخشد که آن کمال او را نباشد...» (همان، ۱۳۹). تا خدا خود چنین حیات و علمی را نداشته باشد، سزاوار نیست که آن را به نقش ببخشد.

اما شیخ، هنگامی که به مباحث «حکمة الاشراق» می‌رسد، دیگر این نظریه را کنار می‌گذارد و علم و حیات و سایر صفات حق را، عین ذات «نور الانوار» او می‌داند: «... فَتَوَّرُ الْانْوَارِ، ظَاهِرٌ، وَ غَيْرُهُ، ظَاهِرٌ لَّهُ، فَعِلْمُهُ وَ بَصَرُهُ وَاحِدٌ؛ وَ نَوْرِيَّتُهُ قُدْرَتُهُ؛ اِذَا التَّوَّرُ فَيَبَّضُ لِدَاثِهِ...» (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۸۰: ۱۵۰).

و نیز می‌گوید: «بنابراین، سخن حقی که درباره علم حق - تعالی - می‌توان گفت، همان قاعده اشراق است؛ و آن، این است که: علم او (باری تعالی) به ذات خود، همان نور محض بودن و ظاهر بودن او برای ذات خود است و علم او به دیگر چیزها، همان ظاهر بودن اشیاء برای اوست» (همان، ۱۵۲: ۲۷).

همچنان که می‌بینیم شیخ، با عدول از مبانی نظری تعریف ادراک نفس در دیدگاه مشائیان و کنار گذاشتن دو رکن اساسی این تعریف؛ یعنی تجرد از ماده و عدم غیوبیت و رسیدن به دیدگاه اشراقی نور و ظهور درباره ادراک نفس، با به کارگیری قاعده امکان اشرف، آن را به علم و حیات خداوند هم تعمیم می‌دهد و علم و حیات او را عین نور و ظهور ذات نوری (نور الانوار) او می‌داند، نه نتیجه تجرد ذات او از ماده و عدم غیبت اشیاء از این ذات مجرد.

۱۳. نتیجه‌گیری

از نمونه‌های برجسته عرضه تعالی اندیشه و نوجویی در فلسفه سهروردی، یکی، مبحث علم و تعقل است. شیخ، در این مقوله، همچون بسیاری از دیگر مقوله‌های فلسفی، در آغاز کار - با پیروی از مبانی نظری حکمت مشاء - علم و تعقل (شناخت) را نتیجه حصول صورت شیء مُدرک در ذهن مُدرک می‌داند و پس از چندی بر اثر استغراق فکری در این مسأله، در خلسه رؤیاگونه و واقعه‌ای روحانی، با الهام از شَبَح روح ارسطو، علم؛ بویژه علم نفس به خود را به عنوان حضور شیء برای ذات مجرد از ماده، و عدم غیبت او از آن، تعریف می‌کند و از آن‌جا که او همواره، دانش‌اندوزی و خردورزی را با ریاضت و سلوک همراه می‌داشته و با گسترانیدن افق دانش خویش بر صفای باطن و اشراقات درون می‌افزوده است، در پایان سیر تکاملی اندیشه پویای خود، با رسیدن به مقام تَأَلُّه و استحقاق دریافت انوار سانح و دستیابی به اکسیر علم الهی از برکت نور سانح و حصول یقین به نوری بودن عالم هستی با مرکزیت نور الانوار و این که نفس ناطقه انسان هم پاره‌ای از این نور است؛ همه باورها و دیدگاههای

فلسفی خود را بر این مبنا استوار ساخته و علم و تعقل را حاصل نور بودن نفس ناطقه انسانی می‌داند و می‌گوید: نفس ناطقه انسانی همچون نورالانوار، نور مجرد محض است و نور مجرد محض، عین حضور و ظهور است؛ پس علم و ادراک انسان، نه حاصل صورت ذهنی و نه حاصل تجرد نفس از ماده و نه حاصل عدم غیبت شیء از نفس است؛ بلکه نتیجه نور بودن نفس و حضور و ظهور نفس برای خود و اشیاء برای او است؛ زیرا نور، برای خود حاضر و ظاهر و برای غیر خود مظهر است و ماهیت نفس و علم او، چیزی، جز حضور و ظهور ذات نوری او نیست و علم و ادراک و حیات نفس، همان نور بودن و حضور و ظهور اوست.

شیخ پس از رسیدن به این دیدگاه متعالی اشراقی درباره علم نفس، با قاعده اشراقی امکان اشرف، آن را به علم و حیات خداوند هم تعمیم می‌دهد و علم حیات ذات حق را عین نورالانوار بودن او می‌داند و این تلفیق زیبای حکمت و عرفان و شهود و برهان، حاصل کمال طلبی و نوجویی در فلسفه اوست.

پی‌نوشتها

۱. «وَلِكُلِّ نَفْسٍ طَالِبَةٍ، قَسَطٌ مِّنْ نُّورِ اللَّهِ قَلَّ أَوْ كَثُرٌ؛ وَ لِكُلِّ مُجْتَهِدٍ دَوَقٌ، تَقْصٌ أَوْ كَمَلٌ، فَلَيْسَ الْعِلْمُ وَفَاءً عَلَى قَوْمٍ، لِيُغْلِقَ بَعْدَهُمْ بَابَ الْمَلَكُوتِ وَ يُمْنَعِ الْمَرْيَدُ عَنِ الْعَالَمِينَ؛ بَلْ وَاهِبُ الْعِلْمِ الَّذِي هُوَ، بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ الْفِئْمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بَضَائِنٌ ۚ وَ شَرُّ الْقُرُونِ مَا طُوِيَ فِيهِ بَسَاطَةُ الْأَجْتِهَادِ وَ انْقَطَعَ فِيهِ سَيْرُ الْأَفْكَارِ وَ انْحَسَمَ بَابُ الْمَكَاشِفَاتِ وَ انْسَدَّ طَرِيقُ الْمَشَاهِدَاتِ...»

الف)، قرآن کریم، سوره ۸۲ (التکویر) آیه ۲۴. ب)، همان، آیه ۲۵.

۲. «و لا تقلدنی و غیری، فالمعیار هو البرهان»

۳. مستنبط از صفحات ۱۱۲-۱۱۳ تلویحات، و صفحات ۱۰ و ۱۳ مقدمه حکمة الاشراق، و بحث‌های مربوط به این معنی در دیگر آثار او.

۴. «... وَ فِي الْحَقِيقَةِ، الْحَكِيمُ الْمُنَالَهُ، هُوَ الَّذِي يَصِيرُ بَدْنَهُ كَقَمِيصٍ، يَخْلَعُهُ نَارَةً وَ يَلْبَسُهُ أُخْرَى... فَإِنْ شَاءَ عَرَجَ إِلَى التَّوْرِ، وَ انْشَاءً ظَهَرَ فِي أَيِّ صُورَةٍ أَرَادَ، وَ أَمَّا الْقُدْرَةُ، فَإِنَّهَا تَحْضُلُ لَهُ بِالتَّوْرِ الشَّارِقِ عَلَيْهِ...»

۵. لازم به یادآوری است که در این پژوهش، دانش و شناخت و علم و ادراک و تعقل، و همگی تقریباً به یک معنی به کار رفته‌اند.

۶. «و رَتَّبْتُ لَكُمْ قَبْلَ هَذَا الْكِتَابِ (حکمة الاشراق) کُتُبًا وَ مِنْ جُمَلِئِهَا الْمُخْتَصِرُ الْمَوْسُومُ بِالتَّلْمِيحَاتِ... وَ مِنْهَا مَا

رَتَّبْتُهَا فِي أَيَّامِ الصَّبِيِّ» (مقدمه حکمه الاشراق، ص ۱۰) «... وَالَّذِي رَتَّبَهُ فِي أَيَّامِ الصَّبِيِّ، كَأَكْثَرِ رِسَالَاتِهِ. (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۱۹) و نیز در ابتدای بستان القلوب می گوید: این کتاب را به درخواست دوستانی از اهل اصفهان که با ایشان نشست و برخاست داشتم، نوشتم. (بستان القلوب، ص ۳۳۴) و معلوم است که اقامت شیخ در اصفهان در آغاز جوانی به هنگام تحصیل بوده است.

۷. اسم کامل این کتاب، «التلویحاتُ اللّوحيّةُ وَ العرشية» است؛ کلمه «لوحیه»، اشاره به نکات تازه‌ای است که از کتب فلسفی دیگر، استنباط شده و در این کتاب آمده است؛ و کلمه «عرشیه»، اشاره به دقایق بدیعی دارد که از طریق اِرصَادِ روحی و اشراقات قلبی و الهامات آسمانی، برای شیخ (ره) روشن شده است (برگرفته از پاورقی ص ۱۰۵ تلویحات و پاورقی مقدمه فرانسوی گرین، جلد دوم).

۸. «... فَأَعْلَمُ أَنَّ التَّعْقُلَ هُوَ حُضُورُ الشَّيْءِ لِلذَّاتِ الْمُجَرَّدَةِ عَنِ الْمَادَّةِ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتُ عَدَمُ غَيْبَتِهِ عَنْهَا وَ هَذَا أَمُّ لَأَنَّهُ يَعْصِمُ ادْرَاكَ شَيْءٍ لِدَاتِهِ وَ لِعَبْرِهِ.»

۹. لازم به یادآوری است که معرفی این کتب از قول خود شیخ، برای تبیین جایگاه آنها در سیر تکاملی فکری سهروردی است، که در این مقاله، ضروری به نظر می‌رسد.

۱۰. «... فَأَلِدْرَاكُ لَيْسَ إِلَّا بِالنَّفَاتِ النَّفْسِ... فَلَا بَدْوَ أَنْ يَكُونَ لِلنَّفْسِ عِلْمٌ حَضُورِيٌّ إِشْرَاقِيٌّ...»

۱۱. «... وَإِذَا دَرَيْتَ أَنَّهَا (أَيَّ النَّفْسِ)، تُدْرِكُ لَا بِأَثَرٍ مُطَابِقٍ وَ لَا بِصُورَةٍ، فَأَعْلَمُ أَنَّ التَّعْقُلَ، هُوَ حُضُورُ الشَّيْءِ لِلذَّاتِ الْمُجَرَّدَةِ عَنِ الْمَادَّةِ؛ وَإِنْ شِئْتَ قُلْتُ: عَدَمُ غَيْبَتِهِ عَنْهُ وَ هَذَا أَمُّ لَأَنَّهُ يَعْصِمُ ادْرَاكَ الشَّيْءِ لِدَاتِهِ وَ لِعَبْرِهِ.»

۱۲. عین عبارت شیخ، در تلویحات، از قول معلم اول و در جواب درخواست توضیح بیشتری که شیخ در مسأله «ادراک» از او خواسته است، چنین است:

«فَقُلْتُ فَكَيْفَ اذْنُ؟ قَالَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ عِلْمُكَ بِذَاتِكَ، بِقُوَّةٍ غَيْرِ ذَاتِكَ فَانْكَ تَعْلَمُ أَنَّكَ أَنْتَ الْمُدْرِكُ لِذَاتِكَ لَا غَيْرُ وَ لَا بِأَثَرٍ مُطَابِقٍ، فَذَاتُكَ هِيَ الْعَقْلُ وَ الْعَاقِلُ وَ الْمُعْقُولُ...» (همان ۱۳۸۰: ۷۱) لازم به ذکر است که برخی از کتب و نشریات فلسفی، بسیاری از اصول و ابتکارها و نظریه‌های فلسفی شیخ اشراق؛ از جمله همین نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول را به ملاحظه نسبت می‌دهند که جای تأمل است (← شماره‌های مختلف مجله خردنامه صدر؛ ویژه شماره ۱۹، سال ۷۹).

۱۳. و این، همان حضور شیء، عند مجرد، به جای حضور مجرد، عند مجرد است که مورد مناقشه ملاحظه قرار گرفته است.

۱۴. ابراهیمی دینانی، پس از اشاره به استدلال شیخ با تفریق اتصال، برای اثبات این گونه موارد، می‌گوید: «سهروردی حضور ذات مدرک نزد مدرک را نوعی از ادراک به شمار آورده که نام آن ادراک حضوری می‌باشد، این نوع ادراک، برخلاف ادراک حصولی از طریق صورت، انجام نمی‌پذیرد...» (ابراهیمی دینانی،

مقاله «خود آگاهی محصول صور ادراکی نیست» برگرفته از کتاب «منتخبی از مجموعه مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی» ۱۳۷۸، به اهتمام حسن سید عرب، ۱۵۴-۱۵۵).

۱۵. «... ضابط: فی آن کلّ ما هو نورٌ لِنَفْسِهِ فَهُوَ نورٌ مجردٌ... فَالنورُ المحضُ المجردُ، نورٌ لِنَفْسِهِ وَكُلُّ نورٍ لِنَفْسِهِ، نورٌ محضٌ مجردٌ...» و شهرزوری در شرح این عبارت می‌گوید: نور به دو نوع منقسم می‌شود: یکی نور از خود (لنفسه)، است و دیگری نور از غیر خود، و منظور ما از نور از خود این است که نور، قائم به ذات خود باشد و ذات خود را درک کند و از آن غایب نگردد؛ و منظور از نور از غیر خود، آن است که قائم به ذات خود نباشد و آن را درک نکند. (شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۲۹۳، ۱۳۸۰) و قطب شیرازی در توضیح این عبارت که نور محض مجرد، نور از خود است، می‌گوید: «زیرا قائم به ذات خود است و آن را ادراک می‌کند» و در شرح این عبارت که: هر نور از خود (نور لنفسه)، نور محض مجرد است، می‌گوید: «... والأ، نور از خود نباشد، بلکه نور از غیر باشد» (قطب شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۲۸۲، ۱۳۸۰).

۱۶. توضیح این که حکمای مشاء، موجود را به دو نوع: «جوهر» و «عرض» تقسیم می‌کنند؛ و جوهر را نیز به پنج قسم: عقل و نفس و جسم و هیولی و صورت، قسمت می‌نمایند. شیخ اشراق، جوهر را در سه نوع، عقل و نفس و جسم، منحصر می‌داند و منکر مقوله‌ای به عنوان هیولی است و هیولی را، همان جسم مطلق می‌داند و صورت را هم جزء أعراض، به شمار می‌آورد. (← غفاری، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، ۱۳۸۰، مدخل ه).

۱۷. «... حکومت: ان ادراک الشیء نفسه، هو ظهوره لذاته لا تجرّده عن المادّة كما هو مذهب المشائین؛ ولو کفی فی کون الشیء شاعراً بنفسه، تجرّده عن هیولی و البرازخ، لکان هیولی التي اُبتواها، شاعرة بنفسها؛ إذ لیست هی هیئة لغيرها... و هی مجردة عن هیولی أخرى...» و شهرزوری در توضیح این مطلب می‌گوید: «اگر بنا بر قول حکمای مشاء، ادراک عبارت بود از مجرد بودن شیء از ماده، می‌بایست، هیاتهای ظلمانی مجرد از ماده، برای خود، ظاهر باشند که در این صورت نور ذاتی (لنفسه) می‌شدند» (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۳۰۳).

۱۸. مهدی امین رضوی در این باره می‌گوید: «چیزی که سهروردی بوضوح در دفاع از آن بحث کرده است، این است که فلسفه، به طور اعمّ و معرفت‌شناسی به طور اخصّ، باید بنیانی اشراقی داشته باشد، در معرفت‌شناسی سهروردی، نور، اصل و محتوای علم می‌شود و علم، اصل و محتوای نور... اصل اساسی [ای] که معرفت‌شناسی اشراقی بر آن استوار است، این است که نفس قادر است پاره‌ای چیزها را مستقیماً و بدون میانجی، درست به واسطه حضور خودش [خود نفس] بشناسد. سهروردی می‌گوید: انسان می‌تواند خود را فقط از طریق خود بشناسد؛ آنچه را که غیر از خود اوست نمی‌توان برای دستیابی به معرفت النفس به کار برد» (مهدی امین رضوی، «سهروردی و مکتب اشراق»، ترجمه مجدالدین کیوانی، ۱۳۷۷، ۱۶۳-۱۶۴).

۱۹. و الحیاء، هی ان ینکون الشیء ظاهراً لنفسه و الحی، هو الدراک الفعّال؛ فالنور المحض، حی و کلّ حی، فهو نور

محض.

۲۰. البته تشکیک در ادراک، از ابتکارات ملأ صدرا نیست؛ بلکه پیش از او شیخ اشراق بر این امر تأکید ورزیده است: «... فآلمبدء في الانسان اقوى مما في الدودة حتى ان الحيوانية متفاوت، كيف؟ و جعل ضابط الحسى، «الدراك الفعّال»، و الدراكية و الفعالية تختلف بالكمالية...» (مقاومات، ۱۳۸۰، ۱۵۶-۱۵۷)، (نگارنده).

۲۱. منظور از «فلسفی-عرفانی» بودن، عبارات برخی از کتابهای شیخ مانند: «الواح عمادی» فارسی و عربی، و «هیاکل النور» و «پرتونامه» و «بستان القلوب»، فراوانی عناصر اشراقی در آنها است؛ از جمله استشهاد فراوان به آیات قرآنی؛ و تأویل و تفسیر عرفانی آنها، و نیز طرح نسبتاً مفصل مباحث مربوط به فرهنگ ایران باستان از قبیل: «خرّه»، و «کیان خرّه» در آنها و توصیف و تمجید شاه پیغمبران اساطیر ایران، و بحث از «هورخش» و ستایش خاضعانه اوست.

۲۲. «... وَ الْأَبْصَارُ وَ أَنْ كَانَ مَشْرُوطاً فِيهِ الْمُقَابَلَةُ مَعَ الْبَصْرِ إِلَّا أَنْ الْبَاصِرَ فِيهِ، الثُّورُ الْإِسْفَهْدِيُّ...»

۲۳. البته در آثار شیخ، این شرایط چهارگانه، بصراحت بیان نشده است؛ بلکه این شروط مستخرج از عبارات او هستند. (نگارنده)

۲۴. «... فَلَيْسَ التَّذَكُّرُ إِلَّا مِنْ عَالَمِ الذِّكْرِ... وَ الْمُعِيدُ مِنْ عَالَمِ الذِّكْرِ، إِمَّا هُوَ الثُّورُ الْمَدْبُورُ...»

۲۵. «... فَهَذِهِ الْقَوَى فِي الْبَدَنِ كُلُّهَا، ظِلُّ مَا فِي الثُّورِ الْإِسْفَهْدِيِّ؛ وَ الْهَيْكَلُ إِمَّا هُوَ طَلْسُمُهُ...؛ وَ الثُّورُ الْإِسْفَهْدِيُّ، مُحِيطٌ وَ حَاكِمٌ بِأَنَّ لَهُ قَوَى جَزِيئَةً فَلَهُ الْحُكْمُ بِذَاتِهِ، وَ هُوَ حَسُّ جَمِيعِ الْحَوَاسِّ...»

۲۶. و در کتاب مقاومات، در تعریف حی قائم و حیات می گوید: «وَ الْحَيُّ الْقَائِمُ، هُوَ الثُّورُ الْقَائِمُ، وَ الْحَيَاةُ، هِيَ نَفْسُ الثُّورِيَّةِ الْمَجْرَدَةِ» (مقاومات، ۱۳۸۰: ۱۸۸).

۲۷. «... فَأَذَنْ، الْحَقُّ فِي الْعِلْمِ، هُوَ قَاعِدَةُ الْأَشْرَاقِ وَ هُوَ: أَنْ عَلِمَهُ بِذَاتِهِ هُوَ كَوْنُهُ نَوْرًا لِدَاتِهِ وَ ظَاهِرًا لِدَاتِهِ؛ وَ عَلِمَهُ بِالْأَشْيَاءِ كَوْنُهَا ظَاهِرَةً لَهُ...»

منابع

۱- قرآن مجید.

۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۸). «خودآگاهی محصول صور ادراکی نیست»، به اهتمام حسن سید عرب، منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق، تهران: انتشارات شفيعی، ص ۱۵۳ تا ۱۷۴.

۳- امین رضوی، مهدی. (۱۳۷۷). «سهروردی و مکتب اشراق»، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران:

نشر مرکز، چاپ اول.

۴- دهباشی، مهدی. (۱۳۸۶). «پژوهشی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاً صدرا و وایتهد»، تهران: نشر علم، چاپ اول.

۵- سهروردی، شهاب‌الدین، یحیی. (۱۳۸۰). یزدان شناخت، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه، چاپ سوم.

۶- _____ (۱۳۸۰). الواح عمادی، تصحیح و مقدمه سید حسن نصر، تهران: پژوهشگاه، چاپ سوم.

۷- _____ (۱۳۸۰). بستان‌القلوب، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه، چاپ سوم.

۸- _____ (۱۳۸۰). هیاکل‌النور، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه، چاپ سوم.

۹- _____ (۱۳۸۰). پرتو نامه، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه، چاپ سوم.

۱۰- _____ (۱۳۸۰). مشارع و مطارحات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه، چاپ سوم.

۱۱- _____ (۱۳۸۰). تلویحات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه، چاپ سوم.

۱۲- _____ (۱۳۸۰). مقاومات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه، چاپ سوم.

۱۳- _____ (۱۳۸۰). حکمة‌الاشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه، چاپ سوم.

۱۴- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۰). شرح حکمة‌الاشراق، تصحیح و تحشیه حسین ضیایی، تهران: پژوهشگاه، چاپ دوم.

۱۵- شیرازی، قطب‌الدین، محمود بن مسعود. (۱۳۸۰). شرح حکمة‌الاشراق، به اهتمام مهدی محقق

- و عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، پژوهشگاه، چاپ اول.
- ۱۶- غفاری، سید محمد خالد. (۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران: انجمن مفاخر و آثار، چاپ اول.
- ۱۷- کاوندی، سحر. (۱۳۸۰). «علم و ادراک در مکتب شیخ اشراق»، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شیخ اشراق، جلد ۲، زنجان، چاپ اول، ص ۲۱۱ - ۲۳۱.
- ۱۸- فغالی، محمدتقی. (۱۳۸۰). «نظریه علم در حکمة الاشراق»، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی شیخ اشراق، جلد ۳، زنجان: چاپ اول، ص ۳۲۷ - ۳۶۲.

Archive of SID