

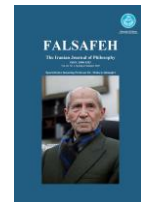


The University of Tehran Press

FALSAFEH

Online ISSN: 2716-974X

<https://jop.ut.ac.ir>



Illuminationist (īshrāqī) Knowledge in Suhrawardī's Thought

(Seyyed Hossein Ziaei)

Translated by: Sima-Sadat Noorbakhsh 

Lecturer of Shahid Motahari University, Recherche. Email: noorbakhshsima@gmail.com

Article Info

Article Type:
Review Article
(415-443)

Article History:

Receive Date:
03 June 2025

Revise Date:
23 November 2025

Accepte Date:
22 October 2025

Published online:
23 November 2025

Abstract

Suhrawardī does not consider the Peripatetic method of definition to be valid for knowledge. Also, the desired goal of Illuminationist (īshrāqī) epistemology is a kind of complete knowledge that is known with certainty. This knowledge is only the knowledge of the essence that has united with the unchanging, eternal forms. For Suhrawardī, the stringent philosophical conditions for the possibility of knowledge were not unprecedented. According to him, formal validity is determined by discursive wisdom. However, he distinguishes discursive knowledge from intuitive knowledge, considering the latter to be superior. According to Suhrawardī, the subject's experience is the most valid type of knowledge, which he calls a "sāniḥ e nūrī". This knowledge refers to mystical experience. According to Suhrawardī, this experience is the basis for the emergence of discursive philosophy and is methodically created with demonstration. The validity of these syllogistic arguments depends on the experience of the subject. According to him, man does not analyze a thing to know it, but rather gains knowledge by intuitively understanding the overall reality and then intuitively analyzing it. That is, philosophy of illumination (ḥikmat al-īshrāq) is based on observations and mystical experiences of the whole reality, not on the definition of numerous things in reality. Suhrawardī's theory of definition reflects the basis of [Illuminationist] epistemological viewpoint.

Keywords:

Illuminationist Epistemology, Suhrawardī, intuition, Observation, Self-Knowledge

Cite this article: Noorbakhsh, S. (2025). Illuminationist (īshrāqī) Knowledge in Suhrawardī's Thought. *FALSAFEH*, Vol. 23, No. 1, Spring-Summer-2025 (Special letter honoring Professor Dr. Mohsen Jahangiri), Serial No. 44 (415-443).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396586.1006907>



Publisher: The University of Tehran Press.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴۳-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



انشارات دانشگاه تهران

معرفت اشراقی در اندیشه سهروردی

سیماسادات نوربخش ✉

مدرس مدرسه عالی و دانشگاه شهید مطهری، پژوهشگر. رایانامه: noorbakhshsima@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

سهروردی روش تعریف مشائیان را برای معرفت، معتبر نمی‌داند. نیز هدف مطلوب معرفت‌شناسی اشراقی، نوعی از معرفت کامل است که با یقین معلوم می‌شود. این معرفت، تنها معرفت ذات است که با صور نامتغیر جاویدان متحد شده است. نزد سهروردی شرایط سخت فلسفی برای امکان معرفت، بی‌سابقه نبوده است. مطابق نظر او، اعتبار صوری با حکمت بحثی مشخص می‌شود. اما قائل به تمایز شناخت بحثی از معرفت شهودی بوده و این معرفت را برتر می‌داند. مطابق نظر سهروردی، تجربه فاعل شناسا، معتبرترین نوع شناخت است و آن را «ساخت نوری» نامیده است. این شناخت ناظر به تجربه عرفانی است. به نظر سهروردی این تجربه، زمینه ظهور فلسفه بحثی است و به‌طور روشمند با برهان ایجاد می‌شود. اعتبار این دلایل قیاسی، وابسته به تجربه فاعل است. به نظر او انسان برای شناخت شیء، به تحلیل آن نمی‌پردازد بلکه با درک شهودی از واقعیت کلی و سپس تحلیل شهودی آن، به شناخت نایل می‌گردد. یعنی حکمت اشراق، مبتنی بر مشاهدات و تجربیات عرفانی از کل واقعیت است نه بر تعریف اشیاء متعدد در واقعیت. نظریه تعریف سهروردی بازتابی از اساس دیدگاه معرفت‌شناسانه [اشراقی] است.

نوع مقاله:

علمی - ترویجی

(۴۴۳-۴۱۵)

تاریخ دریافت:

۱۳ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۳۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۰۲ آذر ۱۴۰۴

معرفت اشراقی، سهروردی، شهود، مشاهده، خودشناسی

واژه‌های کلیدی:

استناد: نوربخش، سیماسادات (۱۴۰۴). معرفت اشراقی در اندیشه سهروردی. *فلسفه*، سال ۲۳، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۴ (ویژه‌نامه گرامیداشت استاد زنده‌یاد دکتر محسن جهانگیری)، پیاپی ۴۴ (۴۴۳-۴۱۵).

DOI: <https://doi.org/10.22059/JOP.2025.396586.1006907>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

۱. سهروردی هنگامی که می‌خواهد معرفت را با صفت «مسلم» توصیف کند، اغلب از اصطلاح «یقین» یا «متیقن» استفاده می‌کند. (سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱-۴، تهران: ج ۲، ۲۱). اصطلاح یقین را می‌توان با *ἐπιστήμη* مقایسه کرد. برای نمونه نگاه کنید به ثابت بن قره (۱۹۵۸)، *المدخل إلى علم العدد*، بیروت: ۴، ۱۴، ۱۸۵.

۱. امکان معرفت

۱.۱. ارزیابی سهروردی از دیدگاه مشائیان

سهروردی روش تعریف مشائیان را برای معرفت، معتبر نمی‌داند. نیز هدف مطلوب معرفت‌شناسی اشراقی، نوعی از معرفت کامل است که با یقین معلوم می‌شود.^۱ این معرفت، تنها معرفت ذات است که با صور نامتغیر جاویدان متحد شده است. نزد سهروردی شرایط سخت فلسفی برای امکان معرفت، بی‌سابقه نبوده است. مطابق نظر او، اعتبار صوری با حکمت بحثی مشخص می‌شود. اما قائل به تمایز شناخت بحثی از معرفت شهودی بوده و این معرفت را برتر می‌داند. این تمایز، تغییر نظر سهروردی از دیدگاه علم ارسطویی است که در برهان شرح شده است.^۲ مطابق نظر سهروردی، تجربه فاعل شناسا، معتبرترین نوع شناخت است و آن را «سانح نوری» نامیده است. این شناخت ناظر به تجربه عرفانی است. به نظر سهروردی این تجربه، زمینه ظهور فلسفه بحثی است و به‌طور روشمند با برهان ایجاد می‌شود.

اعتبار این دلایل قیاسی، وابسته به تجربه فاعل است. سهروردی شهود عرفانی و سبک تجربی شناخت را با مقدمات بدیهی در برهان توصیف می‌کند و برای شرح دیدگاه خود، تمثیل به کار برده است. او «ارصاد جسمانی» را با «ارصاد روحانی» مقایسه کرده و می‌گوید: «یقینی که از عالم محسوسات به دست می‌آید، اگر رتبه‌ای عالی‌تر نداشته باشد، از مشاهده یا «رویت» غیرجسمانی نیز حاصل می‌شود».^۳ او در قسمت‌های متعدد از نوشته‌های خود، این تمثیل را به طرق گوناگون به کار برده و شارحان نیز از آن برای شرح اصول نظریه اشراقی شناخت استفاده کرده‌اند.^۴ به نظر او انسان برای شناخت شیء، به تحلیل آن نمی‌پردازد بلکه با درک شهودی از واقعیت کلی و سپس تحلیل شهودی آن، به شناخت نایل می‌گردد. یعنی حکمت اشراق، مبتنی بر مشاهدات و تجربیات عرفانی از کل واقعیت است نه بر تعریف اشیاء متعدد در واقعیت. نظریه تعریف سهروردی بازتابی از اساس دیدگاه معرفت‌شناسانه [اشراقی] است.

۱. سهروردی هنگامی که می‌خواهد معرفت را با صفت «مسلم» توصیف کند، اغلب از اصطلاح «یقین» یا «متیقن» استفاده می‌کند. (سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱-۴، تهران: ج ۲، ۲۱). اصطلاح یقین را می‌توان با *ἐπιστήμη* مقایسه کرد. برای نمونه نگاه کنید به ثابت بن قره (۱۹۵۸)، *المدخل إلى علم العدد*، بیروت: ۱۴، ۱۸۵.

۲. ارسطو تمایز استدلال بحثی از شناخت شهودی را وضع کرده و شهود را جزو دیدگاه اصلی فلسفه نمی‌داند، بر خلاف سهروردی که بر آن اصرار دارد. برای بحث از دیدگاه ارسطویی نگاه کنید به:

E.J. Brill: Leiden-Kal, Victor (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle* especially 44-53.

۳. به‌طور تلویحی، ارجاع ویژه‌ای به علم هیئت شده، مانند کسی که ممکن است اتفاقی نجومی را در آینده پیش‌بینی کند. نیز ممکن است فردی پیشگویی‌های حیطه روحانی غیر مشهود را هم معتبر بداند. نگاه کنید به (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۳، ۱۵۶).

۴. قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی: ۲۷، ۳۷۱؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله (۱۴۲۴)، *روضة التعریف*، بیروت: ج ۲، ۵۶۴-۵۶۵.

۲.۱. هستی‌شناسی فاقد یقین در معرفت‌شناسی حکمت مشاء

سهروردی بر اساس نظریه خود درباره وجود، ضمن انتقاد از روش مشایی، نظریه شناخت آنها را نقد کرده است. آرای وی به‌طور خلاصه درباره وجود حقیقی یا ذات وجود مشهود (محسوس یا مدرک معقول) است که اساس وجود محسوب می‌شود. او وجود را انتزاعی یا ذهنی تلقی می‌کند که تنها در ذهن تحقق دارد و اساس وجود اشیاء مشهود نیست. ذاتیات شیء موجب تعیین آن، بدان‌گونه که هست، می‌شود و آنچه در جهان واقع دیده می‌شود، توسط آن تعیین می‌شود. بنابراین ذاتیات شیء، واقعی‌ترین و قابل شناخت‌ترین چیز است. نزد سهروردی تنها ذاتیات شیء، بنیاد درک از آن و اساس وجودشناسی را که عهده‌دار تبیین فرایند اشیاء است، شکل می‌دهد.

سهروردی فصل سوم حکمة الاشراق^۱ را به نقد دیدگاه مشایی درباره وجود و اساس علم اختصاص داده است. این فصل با عنوان «فی بیان أن المشائین اوجبوا أن لا يعرف شیء من الأشياء»^۲ بوده و به دو بخش تقسیم شده است. در بخش نخست برهان‌های خود را در مقابل مشائیان برمی‌شمارد. در بخش دوم اصل اشراقی دیگری برای شناخت مطرح می‌کند. او در این برهان‌ها به شش مطلب در حکمت مشاء توجه کرده است:

۱. جواهر، فصول مجهول دارد.
۲. جوهر، تنها با صفات سلبی معلوم شده و دلالت بر واقعیت شیء نمی‌کند.
۳. نفس و مفارقات، یعنی انواع جواهر، همانند عقول، از فصول مجهول هستند.
۴. عوارض و صفات شیء که ذیل مقولات متعدد می‌گنجد، اعتباری است. به‌طور مثال رنگ، اعتباری بوده و در خارج، وجود ندارد. در واقع آنان نمی‌توانند به مفاهیم اساسی اجسام یا اعراض اشیایی که در خارج دست یابند.^۳
۵. وجود در معنای مشترک، به‌عنوان شیء اظهر لحاظ می‌شود. چنان‌که در امور عام در نظر گرفته شده است.^۴ نزد سهروردی وجود در معنای مشترک، مفهومی ذهنی است و همانند موجودات حقیقی عالم خارج، موجود نیست. در نظریه تعریف نزد سهروردی، شیء ظاهرتر

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۶۱-۱۰۵.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۷۳، ۲۰۳. به گفته قطب‌الدین شیرازی: [غیر ممکن بودن شناخت] لازمه ضروری قضایای مشائیان است و به این دلیل سهروردی قید «اوجبوا» را افزوده است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۳).

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۷۳.

4. Merlan, Philip (1968), *From Platonism to Neoplatonism*. 3rd ed., rev. The Hague, Martinus Nijhoff: 160-220.

فیلسوفان ایرانی متأخر میان امور عام، جوهر و اعراض و الهیات بالمعنی الأخص قائل به تمایز شده‌اند. برای نمونه نگاه کنید به: فاضل تونی، محمد حسین (۱۳۳۳)، *الهیات*، تهران، دانشگاه تهران: ۴-۱.

به عنوان اساس تعریف عمل می‌کند.^۱ اگر وجود در معنای مشترک لفظی توسط مشائیان به شیء ظاهرتر لحاظ شود، باید به عنوان اساس تعریف، عمل کند^۲، اما مطابق نظر سهروردی چنین تعریفی عملی نیست، زیرا مفهوم مجرد که وجودش وابسته به ذهن فاعل شناسا است، به عنوان اساس علوم حقیقی پذیرفته شده و این فرض باطل بوده و بر خلاف واقع‌نگری اشراقی است.

۶. لوازم شیء، مشتمل بر مفاهیم ذهنی است که خواص و اعراض یا صفات غیر ذاتی است. مشائیان شیء را با این ویژگی‌ها توصیف می‌کنند. این توصیف، موجب معلوم گردیدن چیزی در عالم واقع نمی‌شود و این به طور دقیق، مقصود نظریه اشراقی از شناخت است.

این شش نکته سهروردی در مقابل مشائیان، مبتنی بر نظر اشراقی به وجود است. در این نظریه، اشیاء و ذوات به خودی خود، سرچشمه حقیقت‌اند. به عبارت دیگر «ظاهر» و «آشکار»، صفتی ذاتی است که رتبه شیء را معلوم و تعیین می‌کند. شیء مشهودتر (محسوس یا معقول) چیستی ذات را بهتر معلوم می‌کند. برهان‌های سهروردی در مقابل مشائیان نشان می‌دهد که او به چیزی مانند «ناطق بودن»^۳ توجه کرده تا نشان دهد ناطق بودن، انتزاع ذهن است و بر حقیقت انسان دلالت نمی‌کند، زیرا این حقیقت باید مشهود باشد تا شناخت آن ممکن گردد.

سهروردی در فقره هفتاد، نظر خود را درباره کیفیت حصول معرفت طرح می‌کند و می‌گوید: «نزد مشائیان اشیای بسیط که در ذات واحد بوده و مرکب از دو عنصر یا بیشتر نیست، مجهول است، اما پژوهشگر حکمت اشراق، آن را معلوم می‌داند. سهروردی تأکید می‌کند که شیء برای معلوم بودن باید چنان که هست، «مشاهده» شود مخصوصاً اگر بسیط باشد^۴. بنابراین معرفت آن کس که شیء را چنان که هست، مشاهده کرده بی‌نیاز از تعریف است^۵. این برهان‌ها در میان رهیافت ذهنی معرفت و رهیافت نوعی «مشاهده» ذوات شیء واقعی که مصرانه مدعی است تنها هنگامی معرفت معتبر است که اشیاء، «محسوس» باشد، موجب تحوّل می‌گردد^۶.

اکنون برهان‌های سهروردی بررسی می‌شود. او با مثالی شروع کرده و می‌گوید سیاهی «شیء واحد بسیط» است که در حالت پدیداری چنان که هست، معلوم می‌گردد و اجزایی که ممکن است یا ممکن نیست معلوم باشد، ندارد. نمی‌توان برای کسی که سیاهی را آن گونه که

۱. (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۸).

۲. در وجودشناسی مشائی، وجود، مفهوم عام بدیهی است. نگاه کنید به: فاضل تونی، ۱۳۳۳: ۵؛ آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۹) هستی از نظر عرفان و فلسفه، مشهد: ۷-۱۲؛ شهابی، محمود (۱۳۳۵)، بود و نمود، تهران، دانشگاه تهران: ۱۰-۱۵.

۳. یعنی چیزی که مشائیان آن را حقیقت «انسان» می‌دانند.

۴. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۴.

۵. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۰۴.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۴۲، ۱۳۴-۱۳۵.

هست ندیده، چنان که هست تعریف کرد^۱. یعنی اگر سیاهی که شیئی بسیط است، مشاهده شود، معلوم است و در غیر این صورت، هرگز نمی‌توان تعریف کامل و درست یا حقیقی از آن به‌دست داد. تأکید سهروردی در این باره که سیاهی، نمونه‌ای از موجود بسیط و غیر مرکب است، هماهنگ با دیدگاه مشائیان است^۲. اما این نظر که می‌گوید فاعل شناسا برای علم به شیء، باید «کل» آن را درک کند، بر اساس این قضیه کلی است که شناخت اشیاء، مبتنی بر ارتباط شیء و فاعل شناسا است. [این سخن بیشتر بر رای مشائیان] می‌افزاید. در طریقی که بینایی، مواجهه حقیقی میان چشم و شیء قابل رؤیت است، فاعل شناسا، شیء را بدون واسطه درک می‌کند. در این مواجهه هر مانعی میان آن دو برداشته شده «ارتباط» میان آن دو حاصل می‌شود. این نوع، «اضافه اشراقی» است که دیدگاه سهروردی را درباره شناخت، متمایز از دیگران می‌کند. سهروردی تصریح می‌کند «انسان پس از مشاهده شیء، از تعریف آن بی‌نیاز می‌گردد»^۳. در این حالت، «صورت شیء در عقل، مانند صورت آن در حس است»^۴. این شناخت شناسی، اساس حکمت اشراق است^۵.

به نظر سهروردی شناخت شیء مرکب، حاصل شناخت شیء بسیط است. او این نظر را در ادراک حسی برای تبیین نسبت بسایط حقیقی و ذهنی، مانند شناخت رنگ، صدا، شکل، مزه، بو شرح داده است. او استدلال می‌کند انسان برای شناخت مطلق، قادر به تعیین اصل است. بنابراین شیء بسیط، با ذات، و شیء مرکب، با صفات ذاتی شناخته می‌شود. جوهر، استنتاج بی‌واسطه است، یعنی موجودی بسیط که به نظر سهروردی، واقعی بوده و ممکن است بخودی خود معلوم باشد. معلوم بودن، از ارتباط اشراقی فاعل شناسا، یعنی کسی که آن را به‌عنوان ذات و صفات شیء واقعی «احساس» کرده یا «می‌بیند»، میسر می‌شود.

نزد سهروردی علم، حاصل ادراک خاصی است که «رؤیت» یا «مشاهده» نام دارد. این ادراک، عالی‌تر و اساسی‌تر از علم اسنادی بوده و متکی بر علم شهودی است. فاعل در این علم،

۱. «لا یمكن تعریفه لمن لا یشاهده کما هو».

۲. سهروردی، *المشارع والمطارحات: منطق*، MS Leiden: Or. 365: ۹۶.

۳. «من شاهد [شیء] استغنی عن التعریف».

۴. «صورته فی العقل کصورته فی الحس» سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۷۳-۷۴.

۵. سهروردی با مشاهده، شیوه خاصی از ادراک را در نظر گرفته که آدمی را به فهم بی‌واسطه از ذات شیء قادر می‌کند. به گفته او «المشاهدة، هی شروق الأنوار علی النفس بحیث تنقطع منازعه الوهم» (سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *کلمة التصوف*، نسخه خطی، تهران: مجلس، مجموعه ۳۰۷۱: ۳۹۸)؛ [سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۵۶)، *سه رساله از شیخ اشراق: کلمة التصوف*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: ۱۳۶؛ سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۹۹۳)، *مقامات الصوفیه*، تصحیح و تعلیق امیل معلوف، بیروت، دارالمشرق: ۷۸ مترجم] مقایسه کنید با صدرالدین شیرازی، *تعلیقة علی شرح حکمة الاشراق*: ۲۰۴.

بدون واسطهٔ محمول، شیء را درک می‌کند.^۱ بنابراین علم نزد مشائیان، صورتی است از قضیهٔ حملی «الف، ب است». امروزه علم شهودی را «قضیهٔ وجودی» می‌نامند، یعنی «الف، هست». در این قضیه «هست» به معنای ذات است.

شیوهٔ مخصوص ادراک و علم را با تفصیل بیشتر تحلیل خواهیم کرد، اما در این قسمت و به‌طور خلاصه، توضیح جزئیات نقد سهروردی به معرفت‌شناسی مشائیان، یعنی تقسیم علم به تصور و تصدیق بررسی می‌شود. اصرار سهروردی به تجدید تدوین نظر متعارف مشائیان از تصور و تصدیق، مبین موضع معرفت‌شناسانهٔ اشراقی او است. این رأی تنها دلالت بر برتری واژگان منطقی او نمی‌کند به‌طوری که در شرح قطب‌الدین شیرازی به حکمة/لاشراق نیز طرح شده است.^۲

۲. تصور و تصدیق: نخستین تقسیم معرفت‌شناسانه

۲.۱. مخالفت سهروردی با مشائیان

موضع سهروردی دربارهٔ تقسیم علم به تصور و تصدیق در بخش نخست المباحث و المطارحات طرح شده و از سه جنبه با دیدگاه مشائیان متفاوت است. ۱. مشائیان علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند^۳ اما نزد سهروردی «مطلوب»، یعنی مسئله یا موضوع، باید به تصور و تصدیق

۱. منظور گونه‌ای از علم و افزون از علم معمولی است و «کاملاً شهودی» است. فیلیپ مرلن می‌گوید: «نوعی از علم که شیء را بدون واسطهٔ محمول، ادراک می‌کند».

Merlan, 1968: 185.

این علم وابسته به اموری است که طبیعت آن حکم می‌کند که محمولی نداشته باشد، مثل خدا. این علم باید برتر از اشیای موجود باشد. ارسطو آن را (ἀγχινοία) نامیده است. که معمولاً به «شهود» یا «تیزهوشی» ترجمه می‌شود. مقایسه کنید با:

Merlan, 1968: 186.

Aristotle, *Posterior Analytics* II.34, 89b10 ff: (ἀγχινοία ἐστὶν εὐστοχία τις ἐν ἀσκέπτῳ χρόνῳ τοῦ μέσου).

نیز مقایسه کنید با :

Aristotle, *Nicomachean Ethics* VI.9, 1142b6 ff.

فلوطين مهم‌ترین متفکر یونانی است که مسئلهٔ شهود را مطرح کرده

Caird [1923], *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* [Glasgow]: vol. 1, 220-221.

بر اساس ذاتی نظریهٔ شهودی، دو رویداد مهم در ادراک حسی انسان رخ می‌دهد: ۱. شناسایی مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت بیرونی ۲. شناسایی مستقیم و بی‌واسطه با واقعیت درونی خود بر اساس فرایند ذهن و درون‌نگری به‌عنوان حس باطنی. نگاه کنید به

Leighton [1922], *Man and Cosmos* [Appleton]: 51

مقایسه کنید با تمایز میان (πειθώ) و (ἀνάγκη) که معنای لفظی آن عقیده یا ایمان است. نیز برای اطلاع از ضرورت منطقی تمایز میان علم بحثی و علم بی‌واسطه نگاه کنید به:

Plotinus, *Enneads*, V. 3.6.

۲. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۱-۴۲.

۳. مقایسه کنید با ابن سینا (۱۴۰۵)، *الشفاء: المدخل*، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی: فصل سوم، ۱۷-۱۸؛ ابن سینا (۱۴۰۴ ب)، *الشفاء: البرهان*، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی: فصل

تقسیم شود.^۱ معلوم نیست چرا سهروردی بر این رای اصرار می‌کند. او گاه علم حضوری را «مطلوب» و شامل تصدیق نیز دانسته اما در سخنی دیگر، تمایز تصدیق را جایز و جایگاه آن را پس از تصور دانسته است. ۲. مشائیان علم را به‌طور مفصل تقسیم کرده و از شرایط مختلف تصور و تصدیق در حمل بحث کرده‌اند. اما رویکرد سهروردی مختصر بوده و بحث مشروح وی اختصاص به آشکار کردن مغالطه‌های مشائیان دارد. ۳. به نظر سهروردی، تعریف تصور به «صورت حاصله در ذهن از اشیاء که توسط الفاظ مفرد نشان داده می‌شود» و تعریف تصدیق به «حکم بر دو چیز به نحو ایجابی یا سلبی» نادرست است.^۲

سهروردی تقسیم صوری مشائیان را از علم به تصور و تصدیق پذیرفته اما می‌گوید برای این که علم به شیء ارزش صوری نداشته باشد، باید الهام الهی صورت گیرد. به نظر او امداد الهی، شناخت شیء را چنان که هست، میسر می‌کند.^۳ علم حضوری، ویژگی معرفت‌شناسانه علم در الهام بوده و شامل تصور شیء همراه با تصدیق بی‌واسطه آن است. معرفت‌شناسی اشراقی توأم با علم حضوری، متمایز از نظریه مشایی است. سهروردی تقسیم علم را به بدیهی یا اکتسابی که تقسیم متداول مشائیان از تصور و تصدیق است، نپذیرفته و تقسیم فطری و غیر فطری را جایگزین کرده است.^۴ تقسیم سهروردی حاکی از روش معرفت‌شناسانه متفاوتی در مقایسه با مشائیان است. در نظریه او اموری که به‌طور فطری قابل دانستن است، به‌عنوان اساس «إبصار» یا «مشاهده»

سوم، ۵۷: ابن سینا (۱۴۰۴ الف)، الشفاء: الالهیات، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی: مقاله اول، فصل پنجم، ۲۹-۳۶: نیز: ابن سینا (۱۳۶۴ ب)، النجاة، ویرایش محی‌الدین صبری کردی، تهران، مرتضوی: ۷-۸، ۱۱۲: غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۱)، معیار العلم، ویرایش سلیمان دنیا، قاهره: ۶۷-۶۸

۱. سهروردی، MS. 365: منطق، ۷.

۲. سهروردی، MS. 365: منطق، ۷.

۳. سهروردی، التلویحات: منطق، ص ۲: یوید ابن البشر بروح قدسی یُریه الشیء كما هو [انسان به مدد روح قدسی شیء را چنان که هست می‌بیند]. «امداد الهی» شبیه عقل فعال در معرفت‌شناسی مشایی است. سهروردی روح‌القدس را که معادل فارسی آن روان‌بخش است به‌عنوان اعطاء کننده امداد الهی در موارد بسیاری با عقل فعال یکی می‌داند و همچنین با عنوان «واهب العلم و التأیید» مطرح شده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۱: ج ۳، ۲۲۱: «...أشعة ساطع از روح‌القدس». روح‌القدس بیشتر با واهب‌الصور و فرشته مقرب جبرئیل یکی دانسته شده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۶۵). در جهان‌شناسی اشراقی، روح‌القدس، معادل نور مجردی است که اسفهد ناسوت نامیده شده و علاوه بر این که به‌عنوان عقل فعال و واهب‌الصور عمل می‌کند، وظیفه مخصوصی نیز دارد که نوعی از خودآگاهی محض است، زیرا به ذات خویش به خودی خود اشاره می‌کند: «و هو النور المدبر الذی هو اسفهد الناسوت وهو المشیر الی نفسه بالانائیه». (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۱). برای بحث مفصل درباره واهب‌الصور در معرفت‌شناسی اشراقی و جایگاه آن در طبیعیات نگاه کنید به: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۶۳-۲۶۹: «واهب‌الصور، يعطی الوجود» (واهب‌الصور، وجود اعطاء می‌کند) قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۶۸.

۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۳۴)، التلویحات، منطق تلویحات، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران: ۲: سهروردی، MS. 365: منطق، ۵۷۵-۵۷۶: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۸: مقایسه کنید با: ابوالبرکات بغدادی (۱۳۷۳)، کتاب المعتبر فی الحکمة، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه اصفهان: ج ۱، ۷-۸.

مخصوص به طریقی که اشیاء واقعاً معلوم می‌شود به کار می‌رود.^۱ بنابراین یقین علمی، غایت آن بوده و متکی بر إِبصار و مشاهدۀ فطری است که به عنوان اصل منطقی برای ارزش صوری علم، عمل می‌کند و نیز به عنوان اصول معرفت‌شناسانه یقین علمی محسوب می‌شود.^۲

سهروردی با نظریۀ مشائیان درباره تصور نسبت به تصدیق مخالف بود، زیرا عالی‌ترین صورت علم یا معرفت^۳ را به تعریف ذاتیات محدود می‌کرد.^۴ به نظر وی روش مشائیان برای نیل به یقین در علم، کافی نیست. او مدعی است این علم، انطباق حقیقی و گسترده‌تری با فاعل شناسا و متعلق شناسایی، به عنوان ارتباط میان آن دو در «من» فاعل شناسا دارد.^۵ این نظر اشراقی مستلزم آن است که در علم حضوری، تصدیق، فرع بر تصور باشد. سهروردی گروه کلی از تصورات را مطرح کرده که شامل تصدیق چیزهایی است که در نظام مشایی در ورای تصورات بدیهی به کار می‌رود و شامل علم اساسی «خود» آگاه و ذات اشیاء چنان که هست، می‌گردد. سهروردی با نقد مشائیان، توجه مخاطبان را به تدوین جدیدی از تقسیم دوگانه علم جلب می‌کند. همان‌سان که مطرح شد او به «علم اشراقی» می‌پردازد. یعنی نوعی علم که متکی به تصور و یا حالتی از خویشستن است و تصور و تصدیق به طور همزمان در آن روی می‌دهد.

۲.۲. تقسیم اشراقی علم

علم یقینی سهروردی با شیء مشهود به دست می‌آید و بر اساس این علم، شیء، چنان که

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۸-۱۹. مقایسه کنید با ابوالبرکات بغدادی، ۱۳۷۳: ج ۱، ۴؛ ج ۳، ۳۵-۴۱.

۲. ممکن است این نظر اشراقی از علم، نشانگر نظریۀ افلاطونی باشد. مقایسه کنید با:

Peters, F. E. (1968), *Aristotle and the Arabs*, New York: New York University Press:173.

معرفت اولیات در مقابل کل ساختار معرفت‌شناسی مشایی به کار می‌رود که کاربرد آن با همان ملاک از ابوالبرکات به رازی رسیده و البته دلالت بر آرای افلاطونی زمان و مکان مطلق هم می‌کند. نگاه کنید به:

Pines, Solomon (1960), "Studies in Abu'l Barakāt al-Baghdādī's Poetics and Metaphysics," in: *Scripta Hierosolymitana*, Volume VI, *Studies in Philosophy*. Edited by S.H. Bergman Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, p.120-198: 122.

۳. مثلاً ابن سینا، ۱۴۰۵: فصل سوم، ۱۷-۱۸. مشائیان دو اصطلاح علم و معرفت را برای توصیف دانش به معنای کلی به کار برده‌اند، یعنی همان معنایی که سهروردی برای ادراک به کار برده و در واقع درک یا فهم، به عنوان فرایند علم است. غزالی معترض احتمالی است که قائل به تمایز میان معرفت مربوط به تصدیق و علم مربوط به تصور است (نگاه کنید به: غزالی، ابوحامد محمد [۱۹۶۶]، محک/نظر، ویرایش النعسانی، [بیروت، دارالمشرق]، ۸-۱۰).

۴. سهروردی، MS Leiden: Or. 365: منطق، برگ ۱۰۰و.

۵. سهروردی، MS Leiden: Or. 365: برگ ۱۰۰و-۱۰۰ظ. در این ملاحظه باید به نظر افلاطون درباره علم توجه کرد. مقایسه کنید با:

P.V. Pistorius, P. V. (1952) , *Plotinus and Neoplatonism*, Cambridge: Bowes and Bowes:111.

فلوطین علم را به عنوان نتیجه ناقص روش تجزیه و ترکیب در انسان در نظر گرفته در حالی که شهود، کمال خودآگاهی است. یعنی هنگامی که در چنین علمی یگانگی کامل میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی صورت می‌پذیرد. نگاه کنید به:

Plotinus, *Enneads*, V.3, 2-3.

هست، پدیدار می‌گردد. معیذا «دیدن» شیء، مساوی با درک ذات آن است. سهروردی گفته بود تعریف مشائیان مبتنی بر تصور معتبر از شیء نبوده و موجب آگاهی از ذات آن نمی‌شود.^۱ تا کنون سهروردی از مشائیان انتقاد کرده و در کسب علم به ضرورت امداد از الهام الهی تصریح کرده است.^۲ این رأی حاکی از نظریه معرفت‌شناسی دیگری است و به علم حضوری مربوط می‌گردد. اکنون به بررسی حکمة/لاشراق با پرسش از اساس علم می‌پردازیم. ضابط دوم فقره هشتم از قسم نخست مقاله اولی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. سهروردی در این بخش به مسئله‌ای که در التلویحات درباره تقسیم علم مشائیان به تصور و تصدیق ذکر کرده می‌پردازد. نیز توجه دقیق شارحان او یعنی شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی را بررسی می‌کنیم.^۳

بخش مورد بررسی از حکمة/لاشراق در تصحیح هانری کربن با عنوان «فی مقسم التصور و التصدیق» است. این عنوان را قطب‌الدین شیرازی یا کربن اضافه کرده‌اند، زیرا در شرح شهرزوری نیامده است.^۴ دو اصطلاح تصور و تصدیق، اشراقی نیست و سهروردی آنها را در حکمة/لاشراق به کار نبرده است.^۵ شارحان سهروردی این قسمت را به منظور انطباق با سنت مشایی در تقسیم علم به تصور و تصدیق یکسان دانسته‌اند، اما انتخاب این عنوان اشتباه بوده و باید از آن اجتناب کرد. شهرزوری در مقایسه با قطب‌الدین شیرازی به مقاصد اشراقی سهروردی پایبندتر است و اصطلاح تصور و تصدیق را به کار نبرده است. با بررسی این بخش مشخص خواهد شد که سهروردی به دنبال تدوین مجدد نظریه مشایی بوده و کاملاً سنجیده و آگاهانه از به کار بردن تصور و تصدیق اجتناب کرده است.

سهروردی این بخش را با تصریح بر این مطلب آغاز کرده که ادراک جامع‌ترین عمل برای

۱. ابن‌سینا، ۱۴۰۵: فصل سوم، ۳.

۲. سهروردی، ۱۳۳۴: منطق، ۲.

۳. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸-۴۵.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸. مقایسه کنید با: شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة/لاشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۳۹.

۵. در حکمة/لاشراق، تنها جایی که اصطلاح تصدیق به کار رفته به معنای ایجاب در قضایا است. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۵۷.

ع ترجمه انگلیسی واژه ادراک به گونه‌ای که سهروردی به کار برده باعث برخی مشکلات می‌شود. واژه "Perception" احتمالاً معادلی قابل قبول و نه عالی برای آن است. ولی ادراک باید در جامع‌ترین معنا فهمیده شود. برای اختلاف جزئی در معنای واژه "Perception" چنان‌که در فلسفه به کار رفته است، نگاه کنید به:

R.J. Hirst, "Perception", *Encyclopedia of Philosophy*, VI, 79-87.

برای معادل‌های گوناگون یونانی ادراک و تغییرات آن، مانند ادراک بالعقل و ادراک بالفهم و ادراک بالحس و غیره نگاه کنید به: Afnan, Soheil (1969), *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. Beirut, Daar El-Machreq: 98-99.

و مقایسه کنید با :

آگاهی از شیء غایب است و هنگامی رخ می‌دهد که مثال حقیقت شیء^۱ توسط فاعل شناسا به‌دست آید.^۲ سهروردی ادراک را کلی‌تر از معنای علم و معرفت^۳ در کاربرد فلسفه‌مشاء می‌داند.^۴ واژه ادراک به درجات گوناگون دانش دلالت کرده و شامل ادراک حسی و عقلی و نیز شهود و مشاهده می‌گردد. به‌علاوه ادراک نزد سهروردی در شکل محدودتری از آگاهی برای «حصول» به‌کار رفته است. در اندیشه او ادراک یا فعل آگاهی در جامع‌ترین معنا شرح و تشخص می‌یابد.

سهروردی می‌گوید شناخت شیء در کلی‌ترین معنا از آگاهی، یعنی فاعل شناسا «مثال» حقیقت شیء را به‌دست می‌آورد. به نظر قطب‌الدین شیرازی این سخن ناظر به «علم اشراقی حضوری» است که علم به ذات، موجب «اضافه اشراقی» میان متعلق شناسایی و فاعل شناسایی می‌گردد.^۵ علم اشراقی در مقایسه با علم در فلسفه مشایی که حاصل تصور و تصدیق است، غیر حملی است. این علم، مبتنی بر اضافه اشراقی است که در ورای زمان بوده و حاضر میان متعلق شناسایی و فاعل شناسایی است. این طریق علم به نظر سهروردی معتبرتر است. این دیدگاه معرفت‌شناسانه شامل نقد سهروردی به نظریه تعریف مشایی نیز هست، یعنی ممکن است نوعی علم از ذات شیء - آن گونه که هست - کسب شود.

این علم اشراقی با تجربه حضور شیء، تایید شده است. یعنی ابتدا به تصور و سپس به تصدیق نیاز نداشته و غیر حملی بوده و مستلزم فرایند زمانی هم نیست بلکه بی‌واسطه است و در «آن» رخ می‌دهد. قطب‌الدین شیرازی برای این علم اشراقی، مثال‌هایی طرح کرده که عبارت است از: علم باری و علم مجردات مفارق و علم آدمی به خود.^۶ در این معرفت اشراقی، انواع علم

Oxford University Press: 278; London, *Avicenna's De Anima*. Rahman, F. (1959)

ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۴۴-۳۴۹. برای اطلاع از سیرتاریخی اصطلاح «ادراک» در فلسفه یونانی نگاه کنید به:

Hamlyn, D. W. (1961) 'Sensation and Perception', London: Routledge & Kegan Paul: 1-39.

۱. سهروردی واژه حقیقت را برای تعیین ماهیت، یعنی «چیستی» به‌کار می‌برد (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۶؛ مقایسه کنید با: قطب‌الدین شیرازی، قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۵).

۲. «هو [ادراک] بحصول مثال حقیقت فیک» سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۵؛ نیز «شناخت... آن باشد که صورتی از آن او در تو حاصل شود» مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۲.

۳. واژه ادراک چنان که سهروردی به‌کار برده، جنسی است که شامل انواع می‌شود، مثل علم و معرفت و حس و غیره. غزالی (غزالی، ۱۹۶۶: ۱۰۲) ادراک را به علم و معرفت تقسیم کرده است. فیلسوفان ایرانی متأخر، ادراک را که مترادف شناخت یا شناسایی است به ادراک حسی، ادراک ذهنی، ادراک عقلی، شعور (درونی و بیرونی) تقسیم کرده‌اند. نگاه کنید به: مشکات‌الدینی، عبدالحسین (۱۳۴۴)، تحقیق در حقیقت علم، تهران، دانشگاه تهران: ۲ به بعد.

4. Rahman, 1959: 18-22, 25, 34; Rahman, F. (1952), *Avicenna's Psychology* London: Oxford University Press: 34-4.

۵. قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۹. این نوع علم فقط وابسته به مجرد حضور شیء است.

۶. همان، ص ۳۸: «العلم الاشراقی الذی یکفی فیہ مجرد الحضور کعلم الباری تعالی و علم المجردات المفارقة و علمنا بانفسنا» مقایسه کنید با:

Aristotle, *Metaphysics* I.2, 982b28-983a11; XII.7, 1178b14-16.

به تصور و تصدیق حمله منحصراً نمی‌شود. نیز بر اساس این نظر علم حضوری مقدم بر علم صوری است. این تقدم تنها از طریق علم اشراقی محقق می‌شود، یعنی هنگامی که اضافه اشراقی واسطه میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی است.^۱

بنابر آنچه مطرح شد، سهروردی علم را وابسته به اضافه میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی دانسته و می‌گوید: ذات شیء باید در فاعل شناسایی حاصل شود تا شیء معلوم گردد. در غیر این صورت، حال فاعل شناسا پیش از علم و پس از آن یکسان خواهد بود، زیرا چیزی حاصل نشده است. لذا حال فاعل شناسا یکی از عوامل تعیین حصول علم است. این شرط ذهنی سهروردی بر علم تجربی و حضوری و شهودی اساساً جزئی از نظریه حمله و صوری مشایی از علم نیست.

از مهم‌ترین اظهارات سهروردی این است که باید شیء و «صورت» حاصل شده از آن در فاعل، کاملاً مطابق باشد. فقط این مطابقت نشان می‌دهد که علم به شیء _ چنان که هست _ حاصل شده است.^۲ برای کسب علم، باید گونه‌ای «وحدت» میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی باشد و حال معرفت‌شناسانه فاعل، عامل تعیین کننده این وحدت است، اما علم نزد مشائیان در نهایت با نوعی از اتحاد و یا اتصال به عقل فعال، آن هم پس از جدایی و انفصال نخستین، ایجاد می‌شود. سهروردی این نظر را به شدت نقد کرده و می‌گوید: وحدت فاعل و شیء، توسط خودآگاهی حاصل می‌شود، زیرا انفصالی میان آنها وجود نداشته و هر یک به تنهایی درجاتی از ظهور ذات هستند.

به نظر سهروردی علم اشراقی که ناظر به وحدت فاعل شناسا و شیء است، توسط «مثال» شیء که موجود در ذهن فاعل است، صورت می‌گیرد. درک این نظر اساسی اشراقی بسیار مهم است. در واقع تجربه بی‌واسطه فاعل از حضور شیء، ارزش علم را تعیین می‌کند. تجربه چنین اموری مانند خدا، خود و وجود مستقل و غیره، چیزی جز علم به آنها نیست.

سهروردی جزئیات این مفاهیم را بسط داده و می‌گوید: «العلم الاشراقی، حضور المشاهده الاشراقی و غیره» سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۸۰-۴۹۶.

۱. نگاه کنید به: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۸. هر علمی که تاکید بر طریق شهودی ادراک می‌کند به‌طور مشخص، غیر صوری است. نیز مقایسه کنید با:

Aristotle, *Metaphysics* VII.10, 1036a1-8; XII.9, 1075a5-7; Plotinus, *Enneads*, IV.3.18, V.3.3.

تصور سهروردی از علم حضوری قابل مقایسه با مفهوم «شهود وجود» در نوشته‌های ژیلسون است. نگاه کنید به: Gilson, Etienne (1949), *Being and Some Philosophers*, Toronto: pontifical Institute of Mediaeval Studies: 190-215.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۵؛ نیز: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۰-۴۱.

۳. طریق اشراقی علم

۳.۱. انتقاد سهروردی به حکمت مشاء در مسئله علم به عنوان اتحاد با عقل فعال

سهروردی در التلویحات دو دیدگاه از علم را در معنای کلی ادراک بررسی کرده است:

۱. شناخت شیء یعنی وحدت میان فاعل و شیء.^۱

۲. علم نفس به شیء، یعنی اتحاد با عقل فعال.^۲

هر دو دیدگاه براساس برهان‌های رایج طبیعیات، رد شده است. یعنی دو شیء با امتزاج و اتصال، یا ترکیب مجموعی، یکی می‌شود و این خصوصیت تنها در اجسام است.^۳ سهروردی این نظر متعارف را که اساس علم، وحدت با عقل فعال است رد می‌کند.^۴

بحث سهروردی در المشارع و المطارحات درباره علم و ادراک، شبیه مباحث مشابه آن در *التلویحات* است.^۵ این بحث، مفصل‌تر بوده و اظهارنظرهای روشنی از نظریه اشراقی علم مطرح می‌کند. سهروردی این نظر را که حصول علم مبتنی بر اتحاد فاعل شناسا با صورت شیء است، به استهزاء می‌گیرد.^۶ دلایل مقابل این نظر هم مبتنی بر این محال فیزیکی است که دو شیء متفاوت، یکی شوند. هنگامی که سهروردی این نظر را که انسان آگاه به ذات خویش است، مطرح می‌کند، برهان او اضافه‌ای دارد. انسان می‌تواند بدون اتحاد با صور، شناسایی را انجام داده و خود او باقی بماند یا چنان که سهروردی می‌گوید به‌رغم هر ادراک یا معرفتی «تو، تو هستی».^۷ این موضوع را که خودآگاهی، واقعیت نهایی است، دوباره طرح و بررسی خواهیم کرد.

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۶۸: «بعض الناس ظنَّ أَنَا دراک المدرك شيئاً هو أن يصير هو هو».

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۶۸: «ظنُّوا أنَّ ادراک النفس هو اتحادها بالعقل الفعَّال».

۳. این که اتصال و انفصال تنها صفات اجسام مادی است در حقیقت اظهارنظر مابعدالطبیعی سهروردی است. برای اطلاع بیشتر: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۶۸، ۴۷۵. این استدلال‌ها برای اثبات این مطلب در طبیعیات بسط یافته است. نیز سهروردی، *التلویحات* [المرصد الرابع] (که از این به بعد با عنوان *التلویحات: طبیعیات ذکر می‌شود*) شرح *التلویحات اللوحیه و العرشیه: طبیعیات*، ج ۲، ۲۸۵. نیز: سهروردی، MS. 365: طبیعیات، برگ ۱۱۱-ظ-۱۱۵، ۱۱۲ و.

4. Merlan, Philip (1963) *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness*, The Hague, Martinus Nijhoff: 85-113.

مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۶۹: ابن‌سینا (۱۳۳۲)، *مبدل و معاد*، ترجمه محمود شهایی، تهران، دانشگاه تهران: ۱۱۲-۱۱۷: [نیز: ابن‌سینا (۱۳۶۳)، *مبدل و معاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات دانشگاه مگ گیل با همکاری دانشگاه تهران: ۹۷-۱۰۲ م.]. مرلن می‌گوید: ابن‌سینا برای تأیید نظریه اتحاد از فرفوروس انتقاد کرده است. ممکن است این انتقاد به سبب اثری باشد که به فرفوروس منسوب است. اما مرلن به اشتباه اتحاد را یک علامت ممیزه حکمت شرقی سهروردی در نظر گرفته است:

Merlan, 1963:25.

۵. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱: *المشارع والمطارحات*، ۴۷۴ به بعد: *المشارع والمطارحات: طبیعیات*، برگ ۱۹۴ و به بعد.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۷۴.

۷. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۷۴-۴۷۵. مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۲۳: «تویی تو».

سهروردی پس از نقد نظر مشائیان درباره علم^۱، به طرح نظر خود می‌پردازد. او ابتدا مخاطب را به حکمة/اشراق می‌دهد^۲. به علاوه می‌گوید برای مخاطب وی ضروری است که با روش/تلویحات قبل از مطالعه حکمة/اشراق آشنا شود. او در آنجا به گفت‌وگوی مثالی با ارسطو^۳ تصریح کرده که در خلال آن انسان ابتدا باید علم به خود را بررسی کرده و سپس به آنچه اعلی است، ارتقاء یابد^۴. این گفت‌وگو ناظر به مشاهده خلسه‌گونه و مشهور سهروردی از ارسطو است^۵. وی به طور کامل آن را در/تلویحات^۶ و به اشاره در دیگر آثار خود نقل کرده است^۷. است^۸. سهروردی در این مشاهده، با نظر مشایی علم مبتنی بر اتحاد عالم با عقل فعال مخالفت کرده و بر اهمیت خودآگاهی در نظریه اشراقی علم و ادراک تأکید می‌کند.

۲.۳. مشاهده خلسه‌گونه سهروردی از ارسطو

مشاهده خلسه‌گونه در/تلویحات تمثیلی است که سهروردی از طریق آن نظریه خود را درباره علم بررسی می‌کند^۹. این داستان اجزای مشخصی دارد که باید تحلیل شود:

۱. روایا. این روایا در شب و در طول دوره‌ای که سهروردی در آن شدیداً مجذوب فکر و ریاضت بوده رخ داده است. نیز شبیه خواب و خلسه بوده و به لذت، برق و نور شعشعانی توصیف شده است. دوره‌ای از مراحل میانجی روایای صادق اشراقی تعیین شده است^{۱۰}. در خلال آن ارسطو در صورت «امام الحکمة» و «غیاث‌النفوس» برای سهروردی پدیدار می‌شود و در آغاز بسیار هراسناک و حیرت‌آور به نظر رسیده اما هنگامی که ارسطو به گرمی با او ملاقات کرد و خوش آمد گویی می‌کند، دهشت وی به انس تبدیل می‌شود.

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۴۷۵، ۱ به بعد. مقایسه کنید با: سهروردی، MS. 365: طبیعیات، برگ ۱۱۵ و.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۴۸۳، ۱.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۴۸۴، ۱.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۴۸۴، ۱: «و هو ان یبحث الانسان اولاً فی علمه بذاته ثم یرتقی الی ما هو اعلی».

۵. ماجد فخری «ارسطوی» مشاهده خلسه‌گونه سهروردی را نویسنده/تولجیا می‌داند.

Fakhry M. (1970), *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press: 330 n. 10.

[فخری، ماجد (۱۳۷۲)، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه فارسی، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی: ۳۱۶ پ. مترجم] مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱۱۲، ۱، زیرنویس‌ها. اما مناسب‌تر به نظر می‌رسد که منظور سهروردی رئیس حکمت مشاء یعنی ارسطو باشد نه هیچ شخص دیگر.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۷۰، ۱-۷۴.

۷. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۴۸۴، ۱.

۸. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۷۰، ۱-۷۴.

۹. در وصف روایای صادق اشراقی، پانزده مرحله بیان شده که هر یک با تجربه‌ای از نوع خاص نور توأم است. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۵۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۰۸، ۱۱۴.

۲. مسائل طرح شده. پرسش‌های سهروردی از ارسطو درباره علم که مدت مدیدی است فکر او را مشغول کرده: علم چیست؟ چگونه به دست می‌آید؟ شامل چه چیز می‌شود؟ چگونه تصدیق می‌شود؟

۳. راه حل. پاسخ ارسطو این است که «به خودت بازگرد»^۱ یعنی راه حل مسئله چیستی علم، نفس فاعل شناسا یا هویت او است. از این رو خودشناسی جزء اساسی نظریه اشراقی علم است. علم (به عنوان ادراکِ نفس)، ذاتی بوده و قائم به خود است، زیرا فرد با ذات خود از ذات خود، آگاه است.^۲ آنائیت و مفهوم «من» یعنی «خود» یا «هویتش»، موضوع علم است. نهایتاً آنچه با آگاهی نخستین ذات شخص به دست می‌آید، راهی به سوی علم است و «علم حضوری شهودی» نام دارد^۳ و گفته شده که عالی‌تر از علم مبتنی بر اتحاد با عقل فعال است که حکما آن را مطرح کرده‌اند.^۴

سهروردی با نقل این مشاهده خلسه‌گونه از ارسطو، استعاره‌ای را که به حل مسائل معرفتی کمک می‌کند مطرح کرده و آن را در نقد مشائیان بیشتر توضیح داده و در نهایت آنها را با یکدیگر سنجیده است. «خودشناسی» راه حل این مسائل است که شامل موضوع علم نیز می‌شود و کسب آن که به اشراقیان منسوب است، نصیب کسانی می‌شود که به عالی‌ترین مقام نفس رسیده و «اخوان تجرید» نام دارند.^۵ «تجرید» یا «خلوص» از مقامات صوفیانه است که سهروردی در *التلویحات* از آن یاد کرده است. در این مقام، آدمی خود از اشتغالات فکری و مادی کنار می‌کشد و قادر به شهود ذات خود می‌گردد و «من» را به عنوان چیزی که به ضرورت ذات، خود را می‌شناسد، معرفی می‌کند. در این هنگام علم به عنوان اساس علم حصولی در ساختار فلسفی عمل می‌کند.^۶ اکنون به بررسی مسئله خودشناسی و اساس و بسط آن در آثار سهروردی بپردازیم.

۳.۳. دیدگاه اشراقی خودشناسی

در کتاب چهارم *طبیعیات التلویحات*، که مطابق با *درباره نفس* [ارسطو] است، سهروردی مرصد چهارم^۸ را به تأملی ویژه از خودشناسی و علم به ذات خود و خودآگاهی اختصاص می‌دهد و با این

۱. «ارجع الی نفسک». سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۷۰.

۲. همانجا: «ادراک ذاتک بذاتک». فاعل خود آگاه قائم به ذات با نظریه «انسان معلق» ابن سینا قابل مقایسه است. Peters, 1968: 8-20.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۷۵، ۱۲۱.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۷۴، ۸۸، ۹۰.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۷۳، ۹۵، ۱۰۳، ۱۱۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۴۲، ۲۵۲.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۱۵.

۷. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۱۶. مقایسه کنید با: سهروردی، MS. 365: *طبیعیات*، برگ ۱۹۸-ظ ۲۰۱ و.

۸. سهروردی، ۱۳۳۴: *طبیعیات*، ج ۲، ۲۵۳-۲۵۷.

این پرسش آغاز شده که آیا انسان در خواب یا بیداری از ذات خود غفلت می‌کند؟^۱ پاسخ داده شده اگر انسان به‌طور دفعی و بدون استفاده از اعضاء و ادراک حسی خود در حالت کامل خلق شده، او چیزی جز «[نیت]» [=منیت] خویش‌آگاه نیست.^۲ سهروردی توضیح می‌دهد علم به ذات خود، ضروری است.^۳ آنچه سهروردی طرح کرده آموزهٔ سینایی است که نوعی «کوگیتو» را فرض می‌کند که به‌عنوان اساس علم به خود، عمل می‌کند.^۴

سهروردی در فصل بعد غیر جسمانی بودن ذات فاعل را طرح می‌کند. او این جزء مجرد در فاعل را نفس ناطقه می‌نامد. وی در فصل سوم تأکید ویژه‌ای بر خودآگاهی کرده است. وی در تتمهٔ مرصد چهارم طبیعیات/التلویحات، خلاصه‌ای از دربارهٔ نفس به‌گونه‌ای که ابن‌سینا آن را شناسانده، مطرح می‌کند. سهروردی در طبیعیات/المشارع و المطارحات نیز بر خودآگاهی تأکید کرده است. او در این قسمت، از مسائل نفس بحث کرده و می‌گوید نفس، نوعی از هویت خارجی است و در آن، «تو»، «من» و «او» فاعل شناسا با آگاهی از ذات خود، وحدت دارند.^۵

سهروردی روان‌شناسی «من» را در طبیعیات/التلویحات^۶ و المشارع و المطارحات^۷ طرح کرده کرده است. نکتهٔ مهم این است که او با خودشناسی، اعتبار علم را اثبات می‌کند، یعنی علم حضوری به ذات، نه علم برگرفته از تعریف ذاتی که از طریق علم به خود و توسط خود حاصل می‌شود.

شاید مهم‌ترین پیامد خودشناسی سهروردی، شناخت دو جانبه از «درجات» مختلف آگاهی است. آگاهی از ذات، جزء ذاتی نفس ناطقه است.^۸ به‌علاوه در حکمة/الاشراق گفته شده هر چیزی چیزی که از ذات خود، آگاه است نور مجرد است^۹، نیز «نور مجرد» همان «نور لنفسه» است.^{۱۰}

۱. سهروردی، برگ ۶۰: «اليس انك لا تغيب عن ذاتك في حالي نومك و يقضتك؟»

۲. سهروردی با این که از نظریهٔ «انسان معلق» ابن‌سینا آگاه بوده اما به آن اشاره نمی‌کند.

۳. سهروردی، ۱۳۳۴: طبیعیات، ج ۲، ۲۵۳.

۴. نگاه کنید به روان‌شناسی/ابن‌سینا، ۱۰: نیز:

Peters, 1968: 173، n.216.

۵. سهروردی در طبیعیات/المشارع و المطارحات با تفصیل بیشتری به این مطلب پرداخته که با بخشی از فصل دربارهٔ نفس مطابق بوده و عنوان آن «فی الإدراک و التجریدات و براهین تجرّد النفس عن الماده واقناعاته» است (سهروردی، MS. 365: طبیعیات، برگ ۱۹۴ و ۱۹۸).

۶. همان، برگ ۶۳-۶۹. مخصوصاً تلویح سوم، فصل دوم، برگ ۶۵-۶۹ که با عنوان «فی تحریرات و براهین و استبصارات علی تجرّد النفس» است.

۷. سهروردی، MS. 365: طبیعیات، برگ ۱۹۱ به بعد.

۸. سهروردی، MS. 365: طبیعیات، برگ ۱۷۵ به بعد.

۹. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۰.

۱۰. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۰.

بنابراین نفس ناطقه با خودآگاهی، شناسایی می‌شود. نور مجرد با لحاظ اصل میانجی در آگاهی و درجات مختلف آن، نظم کیهانی را به نظم طبیعی مربوط می‌کند.^۱

شناسایی صحیح برای فهم حکمت اشراق بسیار مهم است. خودآگاهی به‌عنوان اصل کیهانی و معرفتی، اساس علم اشراقی است. علم اشراقی که مبتنی بر فعل نفس است^۲ با خودشناسی فهمیده شده و به سبک ویژه‌ای از ادراک که «إبصار» یا «مشاهده» نام دارد مربوط می‌شود.^۳ به‌علاوه، اصل مهم علم اشراقی مربوط به «من» است. من، هویت فاعل و آگاه از ذات خود بوده و هویت عینی اشیای آگاه است و علم او «من نفسه» و «فی نفسه» است و چیزهایی را که به ضرورت هستند درک می‌کند.^۴ فاعل شناسا با مشاهده اشراقی، شیء را چنان که هست، شهود می‌کند، یعنی ذات آن را می‌شناسد.^۵ بنابراین علم اشراقی، متکی به تجربه «حضور شیء» است. این علم، «علم اشراقی حضوری»^۶ بوده و حملی نیست و تنها برای ارتباط فاعل شناسا و متعلق شناسایی مناسب است.

فاعل شناسا، هنگامی که با متعلق شناسایی مرتبط می‌گردد، ذات آن را به‌خاطر ظهورش درک می‌کند. این ادراک که در نقد سهروردی به مشائیان مطرح شده، فراتر از نوع حملی علم است زیرا این علم، طریق شهودی ادراک و وابسته به اضافه اشراقی میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی است. به‌علاوه مستلزم درک بی‌واسطه از ذات شیء است^۷ و تنها از راه خودشناسی میسر می‌گردد. تحقق این علم از طریق «حضور صورت» بوده که در ذات نفس است. علم انسان با اتحاد «حضور» ذات شیء و اشراق نفس روی می‌دهد. گاه ممکن است این علم هنگامی که صورت شیء در صور خیالی واقعیت می‌یابد، حاصل شود که قبلاً در نفس حاضر بوده و نفس آن را اشراق کرده است.^۸

۳.۴. خودآگاهی و اشراق نزد سهروردی هر موجود که ذات خود را ادراک کند با نور مجرد یکسان است. او از این رو نفس انسانی را با اصول کیهانی یا انوار مرتبط می‌کند.^۹ هر چه بیشتر

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۱۱۰. ۲. نیز مقایسه کنید با: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۰.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۸۵.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۸۵.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۸۴.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۸۶.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۸۷.

۷. «مشاهده اشراقیه للنفس» سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۸۶. نیز: «العلم الاشراقی لا بصورة و اثر، بل بمجرد اضافه خاصه هو هو حضور الشیء حضوراً اشراقیاً کما للنفس» سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۸۷.

۸. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۴۸۷.

۹. مقایسه کنید با قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۰ به بعد. مانند: «من یدرک ذاته، کالنفس الناطق مثلاً، فهو نور مجرد».

نظریه اشراقی خودآگاهی بررسی شود، سخن سهروردی در حکمة الاشراق را بهتر متوجه می‌شویم. او می‌گوید: «ادراک أنائیت دقیقاً درک ماهو هو است نه ادراک توسط مثال أنائیت».^۱ این قاعده، اصل موجودات قائم به ذات بوده که مدرک ذات خود هستند. سهروردی می‌گوید: «تو هرگز ناآگاه از ذات خود نیستی». او تصریح کرده که خودآگاهی با شیء مادی اثبات نمی‌شود. چیزی که «تو، به حسب آن، تویی» گواه مدرک بودن ذات خود است و این خودآگاهی توسط^۲ سهروردی نتیجه می‌گیرد که هر چیزی که از ذات خویش آگاه است از تمام چیزهای دیگر در همان مرتبه نیز آگاه است. لذا آگاهی، اساس علم اشراقی است و در فرآیند آن موجودات خودآگاه با آگاهی کیهانی آغاز شده و تا آگاهی انسان خاص، بسط می‌یابد.^۳ همچنین سهروردی نتیجه می‌گیرد که خودآگاهی با روشن بودن یا ظاهر، برابر بوده و یکسان با نور محض است.^۴ بنابراین خودآگاهی با «ظهور و نور بودن» یکسان است.^۵

سهروردی اصل اشراقی خودشناسی و ارتباط آن را با انوار کیهانی این‌گونه مطرح کرده :
آن که ذات خود را درک کند، نور محض است و هر نور محض، ظاهر بوده و ذات خود را درک می‌کند.^۶

این سخن دیدگاه وی را از مشائیان متمایز می‌کند: «درک شیء از خود، به معنای ظهور آن برای خود بوده و به معنای مجرد بودن آن از ماده، به گونه‌ای که مشائیان گمان می‌کردند، نیست».^۷ سهروردی این نظر مشائیان را که آگاهی شیء از خود، با تجرد از ماده و جسمانیت است، محال می‌داند. به نظر او سخن مشائیان که هیولی اولی، صورت چیزی نبوده و مجرد از ماده است و باید از ذات خویش آگاه باشد، نامعقول و محال است.^۸

دو نکته مهم دیگر که از نظریه اشراقی خودشناسی استنتاج می‌شود، ظهور و طبیعت انوار

۱. «ادراک انائیت هو بعینه ادراک ما هو». سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۱.

۲. «فلا تجدما انت به انت الا شیئا مدرکا لذاته وهو انائیتک». سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۲.

۳. « ذاتی تو ذاتی است قائم به خود مجرد از ماده که از خود غایب نیست. » (مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۲۳، ۳۷). مثال آگاهی کیهانی و انسانی به‌عنوان اصل متافیزیک که توسط همان اصل با عناوین مادی و غیر مادی به‌کار رفته نزد فلوپین یافت می‌شود. نگاه کنید به:

Plotinus, *Enneads*, V.3, 2-3.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۳-۱۱۴.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۴.

۶. «کل من ادرك ذاته فهو نور محض وكل نور محض ظاهر لذاته و مدرک لذاته» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۴). قطب‌الدین شیرازی آن را برای اتحاد مدرک و مدرک دانسته و می‌گوید: «فالمدرک و المدرک والادراک ههنا واحد» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۷).

۷. این بخش با عنوان «حکومت» است. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۹۷).

۸. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۵.

مجرد است. انوار مجرد از نظر ذات یا حقیقت، مختلف با یکدیگر نبوده^۱ و تنها از حیث شدت ظهور، متفاوت اند.^۲ بنابراین می‌توان گفت هر «من»، ذاتاً همانند «من» دیگر است زیرا هر شخص، خودآگاه بوده و از حیث رتبه خودآگاهی متفاوت است. زیرا انوار مجرد از جهت حقیقت با یکدیگر متفاوت نبوده و دارای مراتب‌اند. سهروردی نتیجه می‌گیرد که «کل» نیز باید از ذات خویش آگاه باشد.^۳

مهم‌ترین نور در جهان‌شناسی فلسفی سهروردی، «اسفهد ناسوت» است. این نور که «نور مدیر»^۴ نیز نام دارد، مجرد بوده و قاهر بر مراتب تحت خود است.^۵ این نور بر افعال بدنی حیوان و قوای نفوس آن نیز قاهر است.^۶ این نور، فیض را توسط انوار قاهره، به بدن انسان می‌رساند،^۷ و قهر^۸ و محبت^۹ را هم اعطاء می‌کند. این نور در فعل، مانند عقل فعال در جهان‌شناسی مشایی است. سهروردی آن را «روح‌القدس» و «واهب‌العلم» و «روان‌بخش» نیز نامیده و ضمن آن که با واهب‌الصور یکی دانسته شده^{۱۰} موجب پیوند انسان و کائنات، یعنی قلمرو مادی و غیر مادی می‌گردد. همچنین آن را نور اسفهد ناسوت نامیده تا خودآگاه به خویش نظر کند.^{۱۱} در فلسفه سهروردی پیوند کائنات و انسان، اصل خودآگاهی و خودشناسی است. انوار متعدد ساطع از منبع واحد، نور اسفهد ناسوت را نمادین کرده و انوار اسفهد نام دارند.^{۱۲} انوار در تمام مراتب، مطابق «ارباب اصنام» عمل می‌کنند. چون خودآگاهی انسان، «نور مجرد» است، انفصالی میان کائنات و انسان نبوده^{۱۳} و کل متصل را شکل می‌دهند. این نظریه تقابل چشمگیری با نظریه مشایی عقل

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۲۰.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۷.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۲۰ به بعد.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۱.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۴۷.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۴-۲۰۷.

۷. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۱۸-۲۱۹.

۸. قهر در اصل به (veikos) نزد امپدوکلس شبیه است. نگاه کنید به:

Fakhry, 1970: 333.

[ترجمه آن به فارسی، فخری، ماجد (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی: ۳۲۱، مترجم].

۹. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۲۴-۲۲۵.

۱۰. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۱.

۱۱. «هو مشیر الی نفسه بالانائیتة» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۱).

۱۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۲۶-۲۲۸، ۲۳۷.

۱۳. در جهان‌شناسی اشراقی آنچه از منبع نور یا نورالانوار ساطع می‌شود منفصل از او نبوده و بلکه متصل به آن است. سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۲۸) می‌گوید: «وجود نور من نورالانوار لیس بان ینفصل منه شیء». نیز (سهروردی،

فعال دارد که در آن «شخص» و افعال، تجلیات متصل ندارند. در حالی که انوار اسفهبیدیه در ارتباط با «منشاء» آنها، نور اسفهبید ناسوت وجود دارند و کمال غایی عقل محسوب می‌شوند.^۱ سهروردی برای کسب یقین در علم، به اساس آن، به‌عنوان تعدّد تجارب ذوات در انطباق عین و ذهن سوق یافته است. وی در این نظر، تجربه بی‌واسطه انسان از شیء - چنان که هست - و نیز اصول کیهانی خودآگاهی و تجلی را لحاظ کرده است.

طریق ویژه اشراقی ادراک و علم متکی به سه اصل است: ۱. فاعل، تجربه‌کننده ذات ۲. شیء، یعنی ظهور^۲ و حضور آن ۳. اضافه اشراقی فاعل و شیء، هنگامی که هر دو برای خود که موجب ظهور آنها برای دیگران می‌شود، حاضرند. این زمینه موجب بازسازی نظریه اشراقی علم بوده و بر نارسایی تعریف ذاتی نزد مشائیان غلبه کرده است. اکنون به فرایند واقعی که موجب تشکیل معرفت‌شناسی اشراقی می‌گردد خواهیم پرداخت. این فرایند در فاعل شناسایی و همراه با او آغاز شده و به علم منجر می‌گردد و از خودآگاهی فاعل متمایز است. ممکن است او پیش از شهود، نتیجه‌ای حاصل کرده و یا مجهولی برای او معلوم شود.

۳. ۵. معرفت‌شناسی اشراقی، فرایند شهود و مشاهده - اشراق

۳. ۵. ۱. شهود

در آثار مختلف سهروردی از «احکام حدس» یا «حکم حدس» به‌عنوان صور معتبر استنباط یاد شده است.^۳ در هر نوشته، اعتبار احکام حدس و برهان‌های مبتنی بر احکام شهودی، بررسی شده

۱۳۸۰: ج ۲، ۱۳۷): اشراق نور النور علی الأنوار المجردة ليس بانفصال شيء منه. (مقایسه کنید با: همان، سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۴۶): «النور المجرد لا يقبل الاتصال والانفصال». نورالأنوار و انوار ساطع از او تشکیل سلسله می‌دهند. بنابراین بر خلاف جهان‌شناسی مشایی، مجردات مفارق غیر مادی، مجزای از یکدیگر نیستند. استعاره «نور» و ویژگی‌های آن در ساطع شدن از یک منبع، جهان‌شناسی اشراقی را به اندازه لازم شرح می‌دهد.

۱. در این جا به مسئله عقل فعال در حکمت مشاء نمی‌پردازم، اما به‌طور خلاصه باید گفت که در این حکمت، عقل فعال هم به‌عنوان واهب‌الصور و هم به‌عنوان «پیوند» با «عقل مستفاد» عمل می‌کند. اما نزد سهروردی تفاوت مهم عقل مشایی و نور اسفهبید ناسوت این است که نور اسفهبید، جزء متصل هر دو شیء، در رتبه تحتانی و فوقانی است. برخلاف عقل فعال مشایی. آنجا که عقل دهم در طرح جهان‌شناسانه، «مکانیکی» است، جایی است که پایان عقول شمرده می‌شود. اسفهبید ناسوت انوار مجرد بسیار دارد. زیرا به‌عنوان ارباب صنم عمل می‌کند. برای مبحث عقل فعال نگاه کنید به:

Rahman, F (1958) 'Prophecy in Islam' London, George Allen and Unwin Ltd.: Ch II

مقایسه کنید با:

Aristotle, 'De Anima III.5' 430a10ff.

جایی که (νοῦς ποιητικός) با عقل فعال مقایسه شده؛ فارابی (۱۹۴۸)، آراء اهل المدينة الفاضلة، تصحیح م. کردی، قاهره: ۱۰؛ ابن سینا، ۱۳۶۴: ب: فصل دوم، بخش ۶؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ۵۳-۵۵.

۲. مشابه «ظهور» در [فلسفه پدیدار شناسانه] ادموند هوسرل.

۳. ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷)، شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۲، تهران، مرکز

که انسان می‌تواند بدون نیاز به برهان به آن حقایق نایل شود.^۱ شهودی که سهروردی طرح کرده به احتمال زیاد مأخوذ از «فهم سریع» (ἀγχινοια) ارسطویی است.^۲ او این نوع خاص از استنباط را با معرفت‌شناسی حکمت اشراق یکسان می‌داند. سهروردی با استفاده از اصطلاحات تعدیل یافته مشایی، شهود را ابتدا به عنوان فعل عقل بالملکه^۳ و سپس به عنوان «عقل قدسی»^۴ مشخص می‌کند. وی مهم‌ترین «فعل» شهود را استعداد فاعل در نظر گرفته که بیشترین مطالب قابل فهم را در کوتاه‌ترین زمان و بدون معلم درک می‌کند.^۵ در چنین حالتی، شهود به درک «حدّ وسط» قیاس نایل شده که به منزله درک مستقیم (بدون مصداق زمان‌مند) از تعریف ذاتیات شیء است.

۳.۵.۲. مشاهده - اشراق

فرایند دو سویه مشاهده - اشراق بر مراتب واقعیت اثر می‌کند. در انسان، با ادراک حسی ظاهری، مانند ابصار شروع می‌شود. بصر یا چشم هنگام دیدن، مبصر را زمانی که مستتیر توسط خورشید روشن شده، می‌بیند.^۶ در رتبه کیهانی، هر «نور مجرد» انوار فوق خود را شهود می‌کند و انوار عالی‌تر، در لحظه مشاهده، اشراق بر انوار سافل می‌کنند. اشراق نورالانوار، جامع است و «هورخش کبیر» این مشاهده را میسر می‌کند. لذا علم با مشاهده و اشراق حاصل می‌شود و خودآگاهی، محرک واقعی این اصل است. هر موجود قادر به شناخت رتبه کمال خویش بوده و خودشناسی، موجب شوق به مشاهده موجود کامل‌تر از خود می‌شود. این مشاهده موجب فرایند اشراق می‌گردد^۷ به موجب آن، «نور» از عالی‌ترین مبدأ تا سافل‌ترین عنصر تکثیر می‌شود.^۸

پژوهشی میراث مکتوب: طبیعیات، ج ۲، ۳۳۵: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۵۷، ۴۴۰: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۰۹.

۱. «الحسد الصحيح يحكم بهذا، دون حاجة الى برهان.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۱، ۵۷).

۲. نگاه کنید به:

Aristotle, *Posterior Analytics* I.33, 89b10-20, and above, n.17.

مقایسه کنید با:

Aristotle, *Nicomachean Ethics* VI.9, 1142v5-6: (ἐτι ἡ ἀγχινοια ἕτερον καὶ ἡ εὐβουλία. ἐστι δ' εὐστοχία τις ἡ ἀγχινοια)

مقایسه کنید با: این کمونه، ۱۳۸۷: طبیعیات، ج ۲، ۳۳۶: سهروردی، MS. 365: طبیعیات، برگ ۲۰۱ و.

۳. این کمونه، ۱۳۸۷: ج ۲، ۲۶۹.

۴. این کمونه، ۱۳۸۷: ج ۲، ۲۶۵.

۵. این کمونه، ۱۳۸۷: ج ۲، ۲۶۵.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۳۴.

۷. «کل واحد یشاهد نور الانوار» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۳۹-۱۴۱).

۸. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۴۲-۱۴۳.

اشراق، با حرکت قدسی قوام می‌یابد.^۱ سرانجام از طریق اشراق، امکان شهود منشأ حقیقت، یعنی نورالأنوار میسر می‌گردد. هر شیء درجه‌ای از شدت قرب یا بعد با نورالأنوار دارد. فیضان انوار مجرد از نورالأنوار، مستلزم انفصال آنها از مبدأ نیست.^۲ اشراق نورالأنوار به مرتبه انسانی توسط میانجی‌های معینی تکثیر شده و انوار قاهر و انوار مدبر نیز وجود دارند.^۳ در میان انوار مدبر، انواری که مستقیماً بر نفس انسان تأثیر می‌کند، انوار اسفهد است.^۴ تمام انوار عالی‌تر، قاهرند و بر انوار سافل که قادر به مشاهده انوار بالاتر هستند، اشراق می‌کنند. نورالأنوار بر هر چیز غلبه می‌کند^۵ و ظاهرترین شیء برای خود بوده و از این رو خودآگاه‌ترین موجود هستی است.^۶ انوار مجرد به‌طور مستقیم توسط نورالأنوار اشراق می‌شوند.

نور بودن و ذات و قدرت آنها یکسان است.^۷ نورالأنوار، فیاض بالذات بوده و صفات و ذات او واحد است.^۸ اشراقات علوی بر نفس انسان به‌توسط انوار اسفهد، موجب اشراق علم به او می‌شود. این لحظات، معلول مشاهده «انوار سانح» و مبنای مشاهده رویای صادق و کسب علم نامحدود است.^۹ نفس انسان که انوار سانحه را تجربه کرده نفس مجرد نامیده می‌شود، زیرا از قید قید بدن رها شده و مثالی از نور الهی یافته است. در این مقام، قوه خیال بر لوح حس مشترک نقش می‌بندد و با این مثال، تسلط بر نور خالق را به‌دست می‌آورد که در نهایت به قدرت شناخت منتهی می‌شود.^{۱۰} سهروردی در پانزده مرحله لحظه اشراق را برای «اخوان تجرید»^{۱۱} و «اصحاب مشاهده»^{۱۲} به‌عنوان تجربه نور به‌طور تدریجی، توصیف کرده است. این مراحل با تجربه «نور

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۴۲، ۱۴۷-۱۴۸، ۱۷۵، ۱۸۴-۱۸۵.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۳۷، ۱۴۶.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۳۹-۱۴۰، ۱۶۶-۱۷۵، ۱۸۵-۱۸۶. توجه کنید که انوار مدبر بر رتبه انسانی به‌عنوان انوار انسانی و بر رتبه کیهانی به‌عنوان انوار فلکی عمل می‌کنند (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۱، ۲۳۶).

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۰۱، ۲۱۳-۲۱۵.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۲۲، ۱۳۵-۱۳۶، ۱۹۷.

۶. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۲۴.

۷. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۲۱-۱۲۴.

۸. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۵۰.

۹. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۴۱، ۲۰۴-۲۰۵. مقایسه کنید با: سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۳: «اشراقیون لایتنظم امرهم دون سوانح نوریه».

۱۰. این هنگامی است که فاعل شناسا به‌عنوان جوهر فرد خود آگاه، فاعل خالق شود.

۱۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۵۲. «اخوان» از عالی‌ترین مرتبه ممکن انسانی لذت می‌برند. این مرتبه که «آفرینش» است آنها را قادر می‌کند تا هر صورتی را که می‌خواهند متحقق کنند. (واژه به‌کار رفته «ایجاد» است که می‌تواند به «خلق» ترجمه شود). مقایسه کنید با سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۴۲: «ولإخوان التجرید مقام خاص فیه یقرون علی ایجاد مثل قائمه علی أی صوره أرادوا، و ذلک هو ما یسمی مقام کُن».

۱۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۵۶، ۱۶۲.

بارق لذید» آغاز شده و با تجربه نوری بسیار قوی که گویی نزدیک به گسست مفاصل است، پایان می‌یابد.^۱

بنابراین نظریه مشاهده نزد سهروردی یکی از دو بخش اصلی نظریه اشراقی علم است و آن را بسط داده به گونه‌ای که به عنوان مشاهده ظاهری یعنی إِبصار و هم مشاهده باطنی به کار می‌رود. نظریه او برای طبیعیات نیز مانند الهیات قابل به کارگیری است. تحلیل این نظریه با بحث از إِبصار که «مشاهده به حس ظاهر» نامیده شده، در طبیعیات و الهیات آثار سهروردی به کار رفته است. سهروردی در طبیعیات، جسمانی^۲ و رنگ بودن^۳ شعاع را رد می‌کند. وی نظریه إِبصار را هم رد می‌کند، زیرا در این نظریه گفته شده إِبصار به تنهایی رخ داده و با باقی ماندن اشعه در چشم، با اشیای قابل دیدن مواجه می‌شود.^۴ به نظر سهروردی رؤیت هنگامی که صورت شیء در رطوبت جلیدیه منطبق شود، روی نمی‌دهد^۵، زیرا صورت اشیای بزرگ، منطبق در جلیدیه جلیدیه نمی‌شوند.^۶

مبنای فلسفی نظری إِبصار سهروردی از مهم‌ترین اصول حکمت اشراق است. این مبنا برای مشاهده اشراقی نیز به کار رفته است. تقریباً تمام موضوعات مربوط به معرفت‌شناسی اشراقی و وجود، در حکمت اشراق تنها هنگامی به طور کامل فهمیده می‌شود که تحلیلی دقیق از اصول اشراقی إِبصار و مشاهده طرح شود. این که مشاهده چگونه روی می‌دهد؟^۷ چگونه عمل می‌کند؟ آیا ممکن است نور بدون مشاهده پدیدار گردد؟ این پرسش‌ها و مشابه آن، باید در تحلیل نظریه اشراقی به خاطر سپرده شود.

ارسطو در آغاز متافیزیک إِبصار را از حیث رتبه، عالی‌ترین نوع ادراک حسی دانسته است. نزد سهروردی این حقیقت که مشاهده، ضمیمه جسمانی نداشته و نیازی به رابط مادی میان مبصر و شیء قابل رؤیت نیست، إِبصار و مشاهده را مقدم بر تفکر و عام‌تر از آن می‌کند. لذا شمارش ویژگی‌های ذاتی مربوط به اجناس و فصول و نیز ساختار قیاس جدلی و استقراء، نیازمند زمان است. اما مشاهده در «آن» رخ می‌دهد و این، «لحظه» اشراق است. پس می‌توان پی برد که چرا تمثیل نور در حکمت اشراق تا این اندازه مهم است. فاعل شناسایی - «من خودآگاه مستتیر» - و شیء،

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۲۵۲-۲۵۴.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۹۷.

۳. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۹۸.

۴. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۹۹.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۰۰.

۶. برای تحلیل کامل نظریه إِبصار نزد سهروردی، درک پدیدار شناسانه این بخش و نیز قرار دادن این نظریه در شرایط واقعی واقعی و همچنین شرحی مختصر از آرایه‌ای که او رد کرده، ضروری است.

۷. در اینجا مشاهده، به منزله اصلی است که إِبصار و مشاهده را در معنای جامع‌تر، یکسان می‌کند.

دارای خصوصیت ظهوراند که با درجات شدت نور سنجیده می‌شوند. به‌علاوه بدون «نور»، مشاهده ممکن نیست. لذا نور بیرونی و نور ظاهر برای إِبصار، و نور مجرد برای مشاهده ضروری است. نظریه مشاهده که سهروردی آنها را رد کرده، شامل سخنان ارسطو و افلاطون و همچنین اقلیدس است. البته قصد گزارش مشروح و تاریخی این مسئله نیست، اما می‌توان با اطمینان پذیرفت که خلاصه مسئله‌ای را که فارابی طرح کرده برای سهروردی معلوم بوده است. مسئله هشتم در *الجمع بین رأیی/الحکیمین* فارابی به مسئله مشاهده اختصاص دارد.^۱ فارابی، منشاء رأی ارسطویی را چنین مطرح می‌کند: «او معتقد است إِبصار، با عمل دیدن به‌وسیله چشم روی می‌دهد».^۲ به گزارش فارابی رأی افلاطون چنین است: «او معتقد است إِبصار با چیزی که در چشم قرار داشته و در برخورد با شیء قابل رؤیت روی می‌دهد».^۳ فارابی می‌گوید پیروان ارسطو و افلاطون به‌ویژه اصحاب التعالیم که پیروان اقلیدس بوده‌اند منظور واقعی دو فیلسوف را نفهمیده و گمان کرده‌اند شیء مادی، در چشم قرار می‌گیرد. آنان گفته‌اند چیزی که در چشم قرار می‌گیرد باید با هوا یا ضوئ یا آتش یا دود باشد، آنها این امور را رد کرده‌اند.^۴ نظریه دقیق مشاهده به‌گونه‌ای که سهروردی بسط داده و در *الهیات حکمة/الاشراق* شرح کرده، کاربرد نظریه کلی علم است. سهروردی با تکرار نتایجی که در طبیعیات به آن نایل شده شروع می‌کند: «قاعده [فی المشاهدة] لما علمت أن الإِبصار لیس بانبطاع صورة المرئی فی العین و لیس بخروج شیء من البصر، فلیس إلّا بمقابله المستنیر للعین السلیمة».^۵ نزد سهروردی مشاهده خارجی، مطابق با نظریه

۱. فارابی (۱۹۶۸)، *الجمع بین رأیی/الحکیمین*، تصحیح نصری نادر، بیروت: ۹۱ به بعد.

۲. فارابی، ۱۹۶۸: ۹۱ به بعد. ارسطو مسئله إِبصار را در بسیاری از آثار خود طرح کرده است. برای نمونه *طوبیقا* (114a به بعد). جایی که او از ارتباط میان شیء معلوم و ادراک حسی و شیء قابل رؤیت بحث کرده است. به‌نظر می‌رسد مهم‌ترین بحث این مسئله در *دریارة نفس* (418a به بعد) است. رساله حنین بن اسحاق با عنوان *فی الضوء و حقیقته* (حنین بن اسحاق (۱۸۹۹)، *فی الضوء و حقیقته*، چاپ مشرق: ۱۱۰۵-۱۱۱۳) خلاصه‌ای از دیدگاه ارسطو در این موضوع است. حنین، آرای ارسطو را بهترین رأی می‌داند. ارسطو معتقد است که نور نمی‌تواند مادی باشد، زیرا حرکت اجسام مادی نیازمند زمان بوده درحالی‌که حرکت نور چنین نیست. همچنین محمول جسم، عرض است و نور عرض نیست. بنابراین نور، مادی نیست. همچنین اجسام، هنگامی که به‌یکدیگر نزدیک می‌شوند، متراکم می‌گردند اما تعدد نور آن را غلیظ نمی‌کند. بنابراین نور، جسم نیست.

۳. فارابی، ۱۹۶۸: ۹۲. فلوطرخس [پلوتارک] در *آراء/الطبیعیه* خویش (چاپ شده در کتاب *فی النفس/ارسطو* (۱۹۵۴)، تصحیح عبدالرحمان بدوی: ۹۵-۱۸۸) می‌گوید: افلاطون معتقد نبود که شیء در چشم قرار گیرد، اما شعاع در آن قرار می‌گیرد. همچنین افلاطون در *تیمائوس* (45b-46a) إِبصار را مبتنی بر شیء قرار گرفته در چشم نمی‌داند. او سه نوع نور را به‌عنوان زمینه إِبصار در نظر می‌گیرد: ۱. نور مجرد که از خورشید نشأت می‌گیرد ۲. نور مجرد که در چشم قرار دارد و با شیء قابل رؤیت برخورد می‌کند ۳. رنگ شیء قابل رؤیت که از آن نشأت گرفته و مجرد است.

۴. نگاه کنید به اسکندر افرویدیسی (۱۹۶۹)، «فی الرد علی من یقول إن الإِبصار یكون بالشعاعات الخارجة عند خروجه من البصر» در *شروح علی/ارسطو مفقود فی/الیونانیة*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، بیروت: ۲۶-۳۰.

۵. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۳۴. قاعده (در مشاهده) إِبصار، انطباع صورت مرئی در چشم و خارج شدن چیزی از چشم نیست. بنابراین إِبصار تنها به‌واسطه مقابله شیء قابل رؤیت با چشم سالم صورت می‌گیرد.م.

کلی علم روی می‌دهد. یعنی حضور بصر (چشم سالم) و شیء قابل رؤیت، مشاهده را ضروری می‌کنند.^۱ اما شرایط مشاهده عبارت است از: ۱. حضور نور، به‌طوری که موجب انتشار نور از نورالأنوار است ۲. نبودن مانع یا حجاب میان چشم و شیء قابل رؤیت ۳. اشراق شیء قابل رؤیت به اندازه چشم. شیء قابل رؤیت، اشراق می‌شود، زیرا اشراق نور نورالأنوار را از او تا تمام [انوار] سافل حمل می‌کند. چشم، توسط همان اصول اشراق می‌شود، اما نظامی که موجب می‌گردد تا چشم، اشراق شود، بسیار پیچیده بوده و شامل فعالیت مشخصی بر بخشی از قوه خیال است. چشم هنگام دیدن شیء قابل رؤیت به دو طریق عمل می‌کند: ۱. مشاهده ۲. اشراق. بنابراین مشاهده - اشراق، هنگامی صورت می‌گیرد که حجابی میان چشم و شیء قابل رؤیت نیست.

از اصول و مبانی حکمت اشراق قوانین إِبصار و مشاهده مبتنی بر قاعده اشراق است. این قاعده سه جزء دارد: ۱. نور ۲. مشاهده و إِبصار ۳. اشراق. إِبصار حاصل برخورد میان چشم سالم و شیء قابل رؤیت است. هر گاه نور، موجود است، چشم خواهد دید. إِبصار و اشراق نور بر شیء قابل رؤیت و چشم، در «آن» روی می‌دهد، یعنی در «لحظه»ای که چشم و شیء قابل رؤیت حاضر باشد. مشاهده نیز بر همین قاعده عمل می‌کند. اما ابزاری عالی‌تر از چشم جز افعال خالق خیال چشم که اشراق شده‌اند وجود ندارد. نوری که شیء قابل رؤیت اشراق می‌کند، غیرمادی بوده و نور مجرد جهان‌شناسی اشراقی است. مشاهده هنگامی روی می‌دهد که میان چشم و شیء قابل رؤیت، نور نباشد. بنابراین وجود هر چیزی به نور وابسته است که در نظریه اشراقی فیض یا انتشار از نور توضیح داده می‌شود.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۹ ه.ق). هستی/از نظر عرفان و فلسفه، مشهد، چاپ خراسان.
- ابن‌سینا (۱۴۰۴ الف). الشفاء: الالهیات، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا (۱۴۰۴ ب). الشفاء: البرهان، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا (۱۴۰۵). الشفاء: المدخل، زیر نظر ابراهیم مدکور، قم، افست کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ابن‌سینا (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا (۱۳۳۲). مبدأ و معاد، ترجمه محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا (۱۳۶۴ الف). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.

۱. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۵۰.

۲. سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۳۴-۱۳۵. نزدیکی و دوری بیش از حد، موجب انسداد إِبصار است.

- ابن سینا (۱۳۶۴ ب). *النجاة*، ویرایش محی‌الدین صبری کردی، تهران، مرتضوی.
- ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷). *شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۲، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ابوالبرکات بغدادی (۱۳۷۳). *کتاب المعتبر فی الحکمة*، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- ارسطو (۱۹۵۴). *فی النفس*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت.
- ارسطو (۱۳۷۷). *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- اسکندر افرویدیسی (۱۹۶۹). *فی الرد علی من یقول انّ الإیصار یكون بالشعاعیات الخارجة عند خروجه من البصر*، تصحیح عبد الرحمن بدوی، بیروت.
- حنین بن اسحاق (۱۸۹۹). *فی الضوء و حقیقته*، چاپ مشرق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *التلویحات*. MS. Berlin 5062.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۳۴). *التلویحات، منطق تلویحات*، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *کلمة التصوف*، ام. اس. تهران، مجلس، مجموعه ۳۰۷۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (MS. 365). *المشارع والمطارحات*، MS Leiden: Or. 365.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۹۹۳). *مقامات الصوفیه*، تصحیح و تعلیق امیل معلوف، بیروت، دارالمشرق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱-۴، تهران.
- شهابی، محمود (۱۳۳۵). *بود و نمود*، تهران، دانشگاه تهران.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲). *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- صدرالدین شیرازی (۱۹۶۴). *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، تهران، انستیتو ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۶). *محک النظر، ویرایش النعسانی*، بیروت، دارالمشرق.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۶۱). *معیار العلم، ویرایش سلیمان دنیا، قاهره*.
- فارابی (۱۹۶۸)، *الجمع بین رأیی الحکیمین*، تصحیح نصری نادر، بیروت.
- فاضل تونی، محمد حسین (۱۳۳۳). *الهیات*، تهران، دانشگاه تهران.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه فارسی، زیر نظر نصرالله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق* (۱۳۸۰). به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- قطب‌الدین شیرازی (۱۳۱۴ ه.ق). *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام [ابراهیم تاجر] طباطبایی، تهران (چاپ سنگی).

قفطی، علی بن یوسف (۱۳۴۷). *تاریخ الحکماء*، (ترجمه فارسی از قرن ۱۱ هجری) تصحیح بهین دارائی، تهران، دانشگاه تهران.
مشکات‌الدینی، عبدالمحسن (۱۳۴۴). *تحقیق در حقیقت علم*، تهران، دانشگاه تهران.

References

- Abu al-Barakat Baghdadi (1373). *Kitab al-Mutabhar fi al-Hikmah*, second edition, Isfahan University Press.
- Afnan, Soheil (1996), *A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. Beirut, Daar El-Machreq.
- Alexander of Aphrodisias (1969). In *Al-Arz al-Man*, he says that the dream is with external rays when it comes out, edited by Abd al-Rahman Badawi, Beirut.
- Aristotle (1966 b), *The Works of Aristotle Translated into English*. Vol. 1. Edited by W. D. Ross. Oxford, Clarendon Press.
- Aristotle (1377). *Metaphysics*, translated by Sharaf al-Din Khorasani, Tehran, Hikmat.
- Aristotle (1954). *Fi al-Nafs*, edited by Abd al-Rahman Badawi, Beirut.
- Aristotle (1966 a), *Metaphysics*, Translated with commentaries and glossary by Hippocrates G. Bloomington and London, Indiana University Press.
- Ashtiani, Seyyed Jalal al-Din (1379 AH). *Existence from the Perspective of Mysticism and Philosophy*, Mashhad, Khorasan Publications.
- Avicenna (1364 B). *Survival*, edited by Muhi al-Din Sabri Kurdi, Tehran, Mortazavi.
- Caird, Edward [1923], *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers* [Glasgow], vol 1.
- Cornford, Francis M. (1957), *Plato's Cosmology*. New York, Arts Press.
- Fakhry, Majid (1970), *A History of Islamic Philosophy*. New York, Columbia University Press.
- Gilson, Etienne (1949), *Being and some Philosophers*. Toronto, Pontifical Institute of Mediæval Studies.
- Hamlyn, D.W. (1961), *Sensation and Perception*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Hirst, R.J. (1967), "Perception," in: *Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Paul Edwards. vol. 6, p.79-87. New York, Macmilan.
- Hunin ibn Ishaq (1899). In *Light and Truth*, Mashreq Publishing.
- Ibn Kamuna, Saad ibn Mansur (1387). *Explanation of the signs of the Tablet and the Throne*, edited by Najfaqli Habibi, vol. 1, pp. 138. 1 and 2, Tehran, Research Institute of Written Heritage.
- Ibn Sina (1332 AH). *Al-Mabda and Al-Ma'ad*, translated by Mahmoud Shahabi, Tehran, University of Tehran.
- Ibn Sina (1363 AH). *Al-Mabda and Al-Ma'ad*, edited by Abdullah Noorani, Tehran, Institute of Islamic Studies, McGill University in collaboration with the University of Tehran.
- Ibn Sina (1364 AH). *Survival from drowning in the sea of error*, edited by Mohammad Taqi Danesh Pajouh, Tehran, University of Tehran.

- Ibn Sina (1404 AH). *Al-Shifa: Theology*, under the supervision of Ibrahim Madkur, Qom, Offset Library of Ayatollah Marashi Najafi.
- Ibn Sina (1404 B). *Al-Shifa: Al-Burhan*, under the supervision of Ibrahim Madkur, Qom, Offset Library of Ayatollah Marashi Najafi.
- Ibn Sina (1405 AH). *Al-Shifa: Al-Madakhhaal* under the supervision of Ibrahim Madkur, Qom, Offset Library of Ayatollah Marashi Najafi.
- Kal , Victor (1988), *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*. Leiden , E.J. Brill.
- Leighton [1922], *Man and Cosmos* [Appleton].
- Merlan , Philip (1968), *From Platonism to Neoplatonism*. 3 rd ed.,rev. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Merlan ,Philip (1963), *Monopsychism Mysticism Metaconsciousness* .The Hague, Martinus Nijhoff.
- Owens, Joseph (1963), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Peters, F.E. (1968), *Aristotle and the Arabs*. New York, New York University Press.
- Pines, Solomon (1960), "Studies in Abu'l Barakāt al-Baghdādi's Poetics and Metaphysics," in: Scripta Hierosolymitana, Volume VI, *Studies in Philosophy*. Edited by S.H. Bergman Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, p.120-198.
- Pistorius, *Plotinus and Neoplatonism*, Cambridge, Bower and Bower ,1952.
- Plotinus (1969), *The Enneads*, Translated by Stephen Mackenna. New York, Pantheon, Books.
- Rahman, F (1952), *Avicenna's Psychology*, London , Oxford University Press.
- Rahman, F (1958), *Prophecy in Islam*. London ,George Allen & Unwin Ltd.
- Rahman, F (1959), *Avicenna's De Anima*, London, Oxford University Press.
- Rist, J.M. (1967), *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1334). *Talawihat*, Mangtik Talawihat, edited by Ali Akbar Fayyad, Tehran, University of Tehran.
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1993). *Maqamat Sufiyyah*, corrected and commented by Emil Maalouf, Beirut, Dar al-Mashreq.
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya, *Kalmeh al-Suf*, Tehran edition, Majles, collection 3071.
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya, *Talawihat*..Berlin edition 5062
- Suhrawardi, Shahab al-Din Yahya (1380). *Collection of Works of Sheikh Ishraq*, vols. 1-4, Tehran.
- Shahabi, Mahmud (1335). *Hasti va Nadmod*, Tehran, University of Tehran.
- Shahrzouri, Shams al-Din Muhammad (1932). *Sharh al-Hikmah al-Ashraq*, edited and researched by Hossein Zia'i, Tehran, Institute for Cultural Studies and Research (Pajuheshgah).
- Sadr al-Din Shirazi (1964). *Al-Masha'er*, edited by Henri Corbin, Tehran, French Institute of Iranology in Iran.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad (1966). *Mahak al-Nazar*, edited by al-Nasani, Beirut, Dar al-Mashreq.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad (1961). *Mirad al-Ilm*, edited by Sulayman al-Dunya, Cairo.
- Farabi (1968), *Al-Jam ibn Ra'i al-Hakimin*, edited by Nasri Nader, Beirut.

- Fazel Tuni, Muhammad Hossein (1933). Theology, Tehran, University of Tehran.
- Fakhri, Majid (1993). History of Philosophy in the Islamic World, Persian translation, under the supervision of Nasrallah Pourjavadi, Tehran, University Publishing Center.
- Qutb al-Din Shirazi, Sharh Hikmat al-Ashraq (1360). Edited by Abdullah Noorani and Mahdi Mohaqiq, Tehran, Islamic Education Institute.
- Qutb al-Din Shirazi (1931). Sharh Hikmat al-Ashraq, edited by [Ibrahim Tajer] Tabataba'i, Tehran (lithograph).
- Qafti, Ali ibn Yusuf (1968). Tarikh al-Hikmah, (Persian translation from the 11th century AH) edited by Bahin Dara'i, Tehran, University of Tehran.
- Meshkat al-Dinni, Abdul Mohsen (1965). Research into the Truth of Science, Tehran, University of Tehran.