

تا چه اندازه نظریه شناخت سهروردی، نظریه‌ای سینوی است؟^۱

مؤلف: مهدی امین رضوی*

ترجمه: سعید انواری**

در مقاله پیش‌رو نشان خواهیم داد که معرفت‌شناسی سهروردی (یحیی بن حبش سهروردی) اساساً همان معرفت‌شناسی ابن سینا (ابوعلی حسین بن سینا) است، اگر چه در ظاهر با یکدیگر متفاوت بوده و به دو مکتب فکری متفاوت تعلق دارند؛ و حتی تئوری «علم حضوری» سهروردی که نظریه منحصر به فرد وی محسوب می‌شود، دست کم از ابن سینا الهام گرفته شده است. من استدلال خواهم کرد که جهت‌گیری مشائی - مشرقی ابن سینا و منظر اشراقی سهروردی هر دو حافظ یک چهارچوب معرفت‌شناسی بوده و به آن وفادار بوده‌اند، گرچه معرفت‌شناسی ویژه هر یک از ایشان با زبان فلسفی متفاوتی مطرح شده است. آنچه در تحقیق حاضر اهمیت ویژه دارد، این است که نشان داده شود هر دوی این استادان به سلسله مراتب معرفت به صورت زیر وفادار بوده‌اند:

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از مقاله «How Ibn Sinian Is Suhrawardi's Theory of Knowledge?» با مشخصات زیر: Philosophy East and West, Volume 53, Number 2, April 2003, pp. 203-214
* استاد دانشگاه مری واشنگتن، ایالت ویرجینیا (maminraz@umw.edu) (با تشکر از ایشان که این ترجمه را پیش از انتشار مطالعه کرده و نکات سودمندی را متذکر شدند).
** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (saeed.anvari@atu.ac.ir).

۱. معرفت حاصل از تعریف

۲. معرفت حاصل از ادراک حسی

۳. معرفت حاصل از مفاهیم اولیه

۴. علم حضوری

۵. معرفت حاصل از تجربه مستقیم: عرفان

در وهله نخست، به ناچار مسئله معرفت‌شناسی با طرح هستی‌شناسی‌ای که یک مکتب فلسفی بر اساس آن ساخته می‌شود گره می‌خورد. از این نظر، هم ابن‌سینا و هم سهروردی، اگرچه «تار و پود» هستی‌شناسی‌شان متفاوت است، از نظام هستی‌شناختی یکسانی پیروی می‌کنند. بدین معنا که این بافت از نظر ابن‌سینا وجود و از نظر سهروردی نور است. همین شباهت است که به ما اجازه می‌دهد تا در مورد دیدگاه‌های خاص ایشان در مسئله معرفت و شناخت به مطالعه تطبیقی بپردازیم.

ابن‌سینا و سهروردی هر دو به هستی‌شناسی تشکیکی (سلسله مراتبی) پایبند هستند که سطوح مختلف آن از منشاء واحدی نشأت گرفته است. از نظر ابن‌سینا این منشاء، واجب الوجود است، که وی او را همان وجود محض می‌داند. از نظر سهروردی این منشاء، نور محضی است که با عنوان نورالانوار بدان اشاره می‌کند. از آنجا که فقط حقیقت مطلق (خدا) است که خود را به طور مطلق می‌شناسد، بنابراین نتیجه می‌شود که دانش همه موجودات دیگر درباره حقیقت مطلق، نسبی است. در حالی که بدیهی است که شناختی نسبی در مورد خداوند داریم، اینکه چگونه ما به متعلق این شناخت پی می‌بریم امری پیچیده و قابل بحث است.

هر دو استاد بحث خود را با ارائه جایگاه و اهمیت تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی در

کسب معرفت آغاز می‌کنند. از آنجا که امور جزئی تنها از طریق حواس شناخته می‌شوند، در نتیجه معرفت در سطح ملموس و اولیه آن، چیزی است که از ادراک حسی حاصل می‌شود. از منظر هستی‌شناسانه، هرچه از وجود بحث ابن‌سینا و نورالانوار سهروردی دور می‌شویم، تجرد و بساطت کاهش می‌یابد و سلسله مراتب تا جایی پیش می‌رود که بساطت به طور کامل از دست می‌رود؛ این همان حیطة مادیات است که در آن اشیاء جزئی قرار دارند. بنابراین، از آنجا که امور جزئی حاکی از معرفت در نازلترین سطح خود هستند، ادراک حسی که ابزاری است که جزئیات به وسیله آن شناخته می‌شود، از منظر معرفت‌شناسی اهمیت کمتری دارد.

معرفت حاصل از تعریف

ادراک حسی بخودی خود مبنایی برای معرفت حاصل از تعریف است؛ روشی که هر دو فیلسوف آن را شرح داده‌اند و سهروردی که به محدودیت این ادراک برای حصول معرفت پی برده بود، به شدت آن را مورد انتقاد قرار داده است. بر اساس نظر مشائیان، موجودات هستی از ذات و وجود تشکیل شده‌اند و تمامی اعراض صرفاً عرضی هستند. در فصلی از *حکمة الاشراق* با عنوان «فی هدم قاعدة المشائین فی التعریفات» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۰) سهروردی مشائیان را بخاطر تمایز میان جنس (ذاتی عام) و فصل (ذاتی خاص) مورد انتقاد قرار می‌دهد. همچنین در *المطارحات* (سهروردی، ۱۳۸۵: ۱۹۹) و در *التلویحات* (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۲) معرفت حاصل از تعریف را شیوه مناسبی برای شناخت ندانسته و مورد نقد قرار داده است. سهروردی این بحث را مطرح می‌کند که تعریف صحیح تعریفی است که علاوه بر ذاتیات شامل عرضیات نیز باشد که سهروردی آنها را «سایر اجزاء تشکیل دهنده» می‌نامد.

این خروج بنیادی از رویکرد ارسطویی حاکی از آن است که چون تمامی اجزاء ذاتی یا اعراض موجودات قابل شناسایی نیستند، بنابراین شیء مورد پرسش نمی‌تواند به درستی تعریف شود. سهروردی در سه بخش از *التلویحات* «التلویح الأول: فی الحد»، «التلویح الثانی: فی الرسم» و «التلویح الثالث: ینبہ فیہ علی أمثلة من الخطاء» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۸-۲۰) بحثی را در مورد اشکالات شناخت حاصل از تعریف مطرح می‌کند. همچنین سهروردی در *المطارحات* (سهروردی، ۱۳۸۵: ۸۸) عقیده دارد که ابن سینا در توصیف بسیاری از کارکردهای معرفتی تعریف دچار اشتباه شده است؛ زیرا بدیهی است که حقایق بسیط مانند رنگ‌ها تعریف‌پذیر نیستند. اصلاح مشکل تعریف توسط سهروردی محدود به آثار عربی وی نمی‌شود، بلکه در برخی از آثار فارسی وی مانند *پرتونامه* و *هیاکل النور* نیز یافت می‌شود. در آنجا او همچنان تاکید می‌کند که تعریف قابل قبول، تعریفی نیست که آنگونه که ارسطو و پیروانش بیان کرده‌اند، محدود به ذاتیات باشد؛ بلکه تعریفی است که به جنس، نوع و فصل به همراه دیگر اعراض موجود اشاره نماید. سهروردی در کتاب اصلی خود حکمه *الاشراق* انتقاد خود از تئوری تعریف مشائیان را به صورت خلاصه بیان کرده است:

«کسی که آنچه از ذاتیات یک شیء می‌شناسد را بیان می‌کند، نمی‌تواند مطمئن باشد که ذاتی دیگری وجود نداشته است که او از آن غافل بوده است؛ و بر کسی که طالب شرح است یا با وی نزاع می‌کند است که این مطلب را به او گوشزد کند. و کسی که تعریف انجام می‌دهد نمی‌تواند [با اطمینان] بگوید: «اگر صفت دیگری بود، از آن مطلع می‌شدم»، چرا که بسیاری از صفات، ظاهر و شناخته شده نیستند ... حقیقت یک شیء زمانی دانسته می‌شود که تمامی ذاتیات آن شناخته شود و اگر جایز باشد ایراد بگیرند که ممکن است ذاتی دیگری وجود داشته باشد که شناخته نشده است، بنابراین شناخت حقیقت اشیاء به نحو یقینی

نخواهد بود. پس معلوم شد که آوردن حد آنگونه که مشائیان به آن ملزم هستند، برای انسان غیرممکن است. و صاحب ایشان^۱ به سختی این کار اعتراف کرده است. پس در نزد ما تعریف‌ها تنها از طریق اموری قابل پذیرش هستند که در مجموع مختص به شیء باشند» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲۱).^۲

معرفت حاصل از ادراک حسی

سهروردی و ابن سینا، هر دو نسبت به نظر ارسطو درباره ادراک حسی واکنش نشان داده‌اند، اما جالب است که ببینیم چگونه رویکردهای آنها متفاوت است.

ابن سینا در نقد خود با نشان دادن اینکه ادراک حسی برای کارآمد بودن مستلزم یک مفهوم پیشینی است، تجربه‌گرایی را به عقل‌گرایی بازمی‌گرداند. پیش از تحلیل کردن نقد ابن سینا از ادراک حسی، اجازه دهید ببینیم که معلم اول، ارسطو، چه چیزی در این زمینه می‌گوید:

«پس چنانکه گفتیم، حافظه از حس ناشی می‌شود؛ و از یادآوری مکرر یک چیز] به تعداد زیاد، تجربه ساخته می‌شود. و این به آن دلیل است که به حافظه سپردن [یک واقعه] به تعداد زیاد یک تجربه واحد را شکل می‌دهد و از تجربه

۱. مترجم انگلیسی عبارات سهروردی، صاحب ایشان را ارسطو دانسته است؛ اما می‌توان این مطلب را همزمان به ارسطو و ابن سینا نسبت داد (نک: ارسطو، ۱۹۸۰: ج ۳: طوبیقا/۷۴۱-۷۴۲؛ ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۳۴-۲۳۵) (م).

۲. «ثم من ذکر ما عرف من الذاتیات لم یأمن وجود ذاتی آخر غفل عنه، و للمستشرق أو المنازع أن یطالبه بذلك. و لیس للمعرف حیث أن یقول: «لو كانت صفة أخرى لأطلعت علیها» اذ کثیر من الصفات غیر ظاهرة ... انما تكون الحقیقة عرفت اذا عرف جمیع ذاتیاتها. فاذا انقح جواز ذاتی آخر لم یدرک، لم یکن معرفة الحقیقة متیقنة. فتبین ان الإتیان علی الحد كما التزم به المشاؤون غیر ممکن للانسان، و صاحبهم اعترف بصعوبة ذلك. فاذن لیس عندنا الا تعریفات بامور تخص بالاجتماع».

هنگامی که تحقق یابد، در نفس امری کلی حاصل می‌شود که امر واحدی است و قابل صدق بر امور کثیر است. این آن چیزی است که در مجموع یک امر واحد است که مبدأ فن و علم است. و این بدین صورت است که اگر مربوط به امور عملی باشد، مبدأ حرفه و فن است و اگر مربوط به آنچه هست (امور نظری) باشد، مبدأ علم است. پس این امور اکتسابی به صورت منفرد در ما وجود ندارند و همچنین در ما از ملکات دیگری ناشی نشده‌اند که در مرتبه بالاتری از علم قرار داشته باشند، بلکه ناشی از حس هستند. مثال این مطلب در جنگ بدین نحو است که اگر یک نفر در هنگام عقب‌نشینی بایستند، نفر بعدی می‌ایستد و سپس نفر بعدی هم می‌ایستد تا آنکه کل گروهان دوباره جمع شوند؛ و نفس به این نحو موجود است» (ارسطو، ۱۹۸۰: ۴۸۳/۲-۴۸۴).^۱

ابن سینا مستقیماً این پیش فرض استدلال فوق را نقد می‌کند که ادراک حسی ساخته می‌شود، بدین نحو که اگر تکرار مشاهدات منجر به نتیجه‌گیری می‌شود، باید مفاهیم اولیه و اساسی‌تری وجود داشته باشند که امکان مشاهده و استنتاج از ادراک حسی را فراهم کنند. بنابراین، از نظر ابن سینا تجربه‌گرایی از درجه پایین‌تری برخوردار است، زیرا باید بر عقل‌گرایی تکیه کند:

«مجربات آن مقدمات بوند که نه بتنھا خرد بشاید دانستن، و نه بتنھا حس؛ و لیکن به هر دو شاید دانستن. چنان که چون حس از چیزی هر باری فعلی بیند یا او را حالی بیند، و همه بارها چنان بیند، داند خود که نه از سبب اتفاقست و

۱. «فمن الحس یكون حفظ كما قلنا؛ و من تکریر الذکر مرات کثیرة تكون تجربة، و ذلك أن الاحفاظ الكثیرة فی العدد هی تجربة واحدة و من التجربة عند ما یتثبت، یتقرّر الکلی فی النفس الذی هو واحد فی الکثیر، ذلك الذی هو فی جمیعها واحد بعینه هو مبدأ الصناعة و العلم. و ذلك إنه إن کان لما فی الکنون فهو مبدأ الصناعة و إن کان فیما هو موجود فهو مبدأ للعلم. فلیس إذن هذه القنیات موجودة فینا منفردة، و لا أيضا إنما تكون فینا من ملکات آخر هی أكثر فی باب ما هی عالمة، لکن من الحس - مثال ذلك فی الجهاد، فإنه إذا وقف واحد عند الرجوع فقد یقف آخر ثم آخر إلى أن یصیر الأمر إلى المبادئ و النفس هی الموجودة بهذه الحال».

آلا همیشه نبود، و بیشترین حال نبودی. مثال وی چنان که سوختن آتش، و اسهال کردن سقمونیا صفرارا» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

رویکرد سهروردی گرچه به وضوح متفاوت با ابن سینا است، مشابهت‌هایی با آن دارد. او در حکمة الاشراق نارسایی ادراک حسی را در فصلی با عنوان: «فی بیان أن المشائین اوجبوا أن لا يعرف شیء من الأشياء» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۳) تشریح می‌کند. سهروردی با ارائه چند استدلال اینگونه نتیجه می‌گیرد: حقایق بسیط مانند رنگ که تنها می‌توانند از طریق ادراک حسی شناخته شوند، از طریق تحلیل و توصیف شناخته نمی‌شوند. سهروردی از طریق این نتیجه‌گیری، دومین استنتاج خود را علیه تعریف مشائیان مطرح می‌کند که معرفت به این حقایق بسیط، شخصی و فردی است و برای فردی که آنها را تجربه نکرده است غیرقابل بیان است.

معرفت حاصل از مفاهیم اولیه

سهروردی نشان می‌دهد که معرفت حاصل از ادراک حسی کافی نیست. سپس استدلالی ارائه می‌کند که او و ابن سینا را به یکدیگر نزدیکتر می‌کند. در حقیقت به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف نیاز به معرفت پیشینی را درک کرده‌اند. معرفت پیشینی بر اساس مفاهیم پیشینی بوده و مبنای بنیادی معرفت است. یکی از چند دلایلی که ابن سینا در این خصوص ارائه می‌کند استدلال هستی‌شناختی وی در مورد وجود خداوند است. او تأکید می‌کند که چون خداوند مجرد است، نمی‌توان او را از طریق حس شناخت و بنابراین یا خداوند قابل شناخت نیست، یا تنها از طریق روش‌های دیگر قابل شناخت است. او سپس استدلال می‌کند که چون ما خدا را می‌شناسیم، در نتیجه تجربه‌گرایی غلط است و شاید عقل‌گرایی یا عرفان تنها روش‌های

جایگزین دیگر برای شناخت خداوند باشند. از قضای روزگار، آنگونه که خواهیم دید عقل‌گرایی و عرفان در آنچه ابن‌سینا آن را «حکمة المشرقیة» و سهروردی آن را «حکمة الذوقیة» می‌نامند متحد شده و به هم پیوسته‌اند. به نظر می‌رسد ابن‌سینا و سهروردی که در خطوط کلی مطرح شده در بالا با هم اتفاق نظر دارند، در ادامه تاکید می‌کنند که اگر بپذیریم که اطلاعات حسی توسط ذهن ترکیب می‌شوند و ساخت مفاهیم تازه و تصوره‌های عقلانی در ذهن امکان‌پذیر است، در این صورت باید بپذیریم که مفاهیم بنیادی و اولیه‌ی زیادی در ساختار ذهن وجود دارند که توسط حس پدید نیامده‌اند.

لین ای. گودمن^۱ نشان می‌دهد که ابن‌سینا دو نوع استدلال علیه تجربه‌گرایی و در حمایت از عقل‌گرایی دارد (Lenn, 1992: 136). اولی شبیه نقد هیوم از استقراء است و دومی مربوط به جایگاه ادراک مفاهیم در آناتومی بدن ما است. [در مورد نخست] ابن‌سینا استدلال می‌کند که استقراء صرفاً کلی‌سازی تجربه‌های محدود است که نه به نتیجه‌گیری‌های صحیح منجر می‌شود و نه حاکی از ضرورت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۳۱/۱). [در مورد دوم] او در خصوص جایگاه فیزیکی معرفت عقلانی می‌گوید که جایگاه آن نمی‌تواند در بدن باشد، زیرا حقیقتی مجرد، بسیط و غیرقابل مشاهده است. بنابراین دارای جایگاه فیزیکی نیست و در ماده قرار ندارد، زیرا در آن صورت قابل تقسیم می‌بود:

«از جمله چیزهایی که شکی در آن نیست این است که در انسان شیء و جوهری وجود دارد که معقولات را دریافت می‌کند. پس می‌گوییم: جوهری

1. Lenn E. Goodman.

که محل معقولات است جسمانی و قائم به جسم نیست با وجود آنکه در آن به وجهی قوه و به وجهی صورت وجود دارد. زیرا اگر محل معقولات جسم یا مقداری از مقادیر باشد، یا اینگونه است که صورت معقول، حال در یک شیء واحد غیر منقسم می شود و یا حال در شیئی که منقسم است می شود و شیئی از اجسام که قابل قسمت نیست، نقطه است ... و نقطه نهایت چیزی است که در وضعیت یا در مقداری که متناهی خط است، از خط قابل تمایز نیست، یعنی چنین تمایزی از خط ندارد که بگوییم نقطه شیء است که شیء دیگری بدون آنکه در خط باشد، در آن قرار می گیرد ... پس صورت معقولی را فرض کنید که حال در شیء منقسم باشد، پس اگر فرض کنیم که در شیئی که منقسم است، قسمت هایی عارض می شود، صورت [نیز به تبع آن] قسمت می شود؛ پس در این حالت یا دو جزء [صورت] متشابه هستند و یا نیستند، پس اگر متشابه باشند، چگونه از اجتماع آنها امری که هیچ یک از آنها نیست پدید آمده است؟ چرا که کل از آن جهت که کل است، همان اجزاء نیست؛ مگر آنکه آن کل شیئی باشد که از اجزاء از جهت افزایش در مقدار یا تعداد پدید آمده باشد، نه از جهت افزایش در صورت؛ پس صورت معقول در این حالت دارای شکل یا عدد خواهد بود، در حالی که هیچ صورت معقولی دارای شکل یا عدد نیست، و در این حالت صورت خیالی خواهد بود و صورت عقلی نخواهد بود ... و می دانی که نمی توان گفت که هر یک از اجزاء، بعینه همان کل هستند، چگونه چنین چیزی ممکن است در حالی که جزء دوم داخل در معنای کل است و خارج از معنای جزء دیگر است ... واضح است که ... هر جزئی از جسم قبول قسمت می کند و همچنین بالقوه قابل قسمت غیرمتناهی است، پس اجناس و فصول هم به نحو بالقوه قابل قسمت غیرمتناهی خواهند بود ... و صحیح آن است که اجناس و فصول و اجزاء حد برای یک شیء واحد، از هر جهت متناهی هستند. اگر جایز باشد که

اجناس و فصول به نحو بالفعل غیرمتناهی باشند، جایز نخواهد بود که در

جسم چنین اجتماعی صورت گیرد» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۸۷/۲-۱۸۹)'.^۱

همچنین سهروردی در حکمة الاشراق با نشان دادن جایگاه و اهمیت عقلگرایی در میان چهار روش دیگر شناخت، به موضوع معرفت حاصل از مفاهیم فطری می‌پردازد. او استدلال می‌کند که شخص برای شناخت یک چیز، ابتدا دست کم باید درباره آن چیز شناختی جزئی کسب کند، در غیر این صورت چیزی که کاملاً ناشناخته است را هرگز نمی‌توان شناخت. در صورتی که قبل از شناخت یک چیز یا

۱. «إن مما لا شك فيه أن الإنسان فيه شيء و جوهر ما يتلقى المعقولات بالقبول فنقول: إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم و لا قائم بجسم على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه. فإنه إن كان محل المعقولات جسما أو مقادارا من المقادير، فإما أن تكون الصورة المعقولة تحل منه شيئا وحدانيا غير منقسم، أو تكون إنما تحل منه شيئا منقسما. و الشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطي لا محالة... النقطة هي نهاية ما لا تميز لها عن الخط في الوضع أو عن المقدار الذي هو منته إليها تميزا يكون له النقطة شيئا يستقر فيه شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك المقدار... فلنفرض صورة معقولة في شيء منقسم، فإذا فرضنا في الشيء المنقسم أقساما عرض للصورة أن تنقسم. فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين، فإن كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس هما، إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء، إلا أن يكون ذلك الكل شيئا يحصل منهما من جهة الزيادة في المقدار أو الزيادة في العدد لا من جهة الصورة، فحينئذ تكون الصورة المعقولة شكلا ما أو عددا ما، و ليس كل صورة معقولة بشكل أو عدد، و تصير حينئذ الصورة خيالية لا معقولة... و أنت تعلم أنه ليس يمكن أن يقال، إن كل واحد من الجزءين هو بعينه الكل، كيف و الثاني داخل في معنى الكل و خارج عن معنى الجزء الآخر... الواضح... أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضا في القوة قبولا غير متناه، فيجب أن تكون الأجناس و الفصول في القوة غير متناهية... و قد صح أن الأجناس و الفصول و أجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه. و لو كانت الأجناس و الفصول يجوز لها أن تكون غير متناهية بالفعل، لما كان يجوز أن تجتمع في الجسم اجتماعا على هذه الصور».

یک موضوع، به دانش جزئی در مورد آن نیاز باشد، این نتیجه به دست می‌آید که چیزی که شناخته شده است، باید از طریق معرفت قبلی به امور شناخته شده، شناخته شود و قس علی هذا. سهروردی عقیده دارد که این روند که می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد، غیرممکن است و بنابراین تنها تبیین صحیح این است که مفاهیم فطری وجود دارند که دانش قبلی‌ای که فرد درصدد یافتن آن است را در اختیار او قرار می‌دهند:

«معرفت‌های انسان، فطری و غیر فطری است. و امر مجهول اگر برای شناخت آن توجه دادن و یادآوری کافی نباشد و از اموری نباشد که همانند حکمای بزرگ از طریق مشاهده حقیقت بدان دست می‌یابند، به ناچار باید از معلوماتی برای رسیدن به آن استفاده شود که ترتیب آنها ذاتاً به آن مجهول برسد و در تبیین به فطریات منتهی شوند» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱ ص ۱۸).^۱

اکنون می‌توانیم پس از بحثی مختصر در زمینه نظریه‌های ابن‌سینا و سهروردی در مورد معرفت حاصل از ادراک حسی، تعریف و عقل‌گرایی، مطالب را به صورت زیر جمع‌بندی کنیم: هر دو فیلسوف به اهمیت معرفت‌شناسانه ادراک حسی و دست‌آوردهای آن و معرفت حاصل از تعریف و نیز مفاهیم فطری پی برده‌اند. علاوه بر آنکه این دو حالت شناخت به یکدیگر وابسته‌اند و هر یک برد دیگری متکی است؛ چنانکه سهروردی می‌گوید: «پس تعریف به ناچار باید به معلوماتی ختم شود که نیازمند تعریف نباشند، و گرنه تا

۱. «هو ان معارف الانسان فطرية و غير فطرية. و المجهول اذا لم يكفه التنبیه و الاخطار بالبال و ليس ممّا يتوصل اليه بالمشاهدة الحقّة التي للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة اليه ذات ترتيب موصل اليه منتهية في التبين الى الفطريات».

بی‌نهایت تسلسل پیش می‌آید» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۰۴).^۱ سهروردی در ادامه بر نقش و جایگاه محدود عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی تأکید می‌کند:

«و همانطور که ما محسوسات را مشاهده می‌کنیم و به برخی از خصوصیات آنها یقین داریم و سپس بر اساس آنها علوم صحیحی مانند علم هیئت و دیگر علوم را بنا می‌کنیم، پس به همین نحو از امور روحانی اشیائی را مشاهده می‌کنیم، سپس بر اساس آنها علوم صحیحی را بنا می‌کنیم. پس کسی که روش او اینگونه نباشد، از حکمت بهره‌ای ندارد و شک و تردید او را به بازی می‌گیرد» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۳).^۲

علم حضوری

اکنون که مشخص کردیم که علم به جهان خارج چگونه حاصل می‌شود، اجازه دهید ادامه دهیم و بررسی کنیم که چگونه شخص به شناخت خود دست می‌یابد، یعنی دانشی که از نظر ابن‌سینا و سهروردی، شرط ضروری دست‌یابی به هر نوع معرفتی به شمار می‌آید. نظریه‌ای که این مفهوم معرفت‌شناسانه را مطرح می‌کند «علم حضوری» نامیده می‌شود که دیدگاهی است که هر دوی ابن‌سینا و سهروردی آن را بسط داده‌اند.

تئوری علم حضوری به نحو سنتی با سهروردی شناخته می‌شود و به عنوان سهم بزرگ وی در فلسفه اسلامی در نظر گرفته می‌شود، به هر حال می‌خواهم بگویم که صورت نخستین تئوری علم حضوری در فلسفه ابن‌سینا یافت می‌شود. چنان که در

۱. «فإن التعريفات لابد وأن تنتهي إلى معلومات لا حاجة فيها إلى التعريف وإلا تسلسل إلى غير النهاية».
 ۲. «و كما أنا شاهدنا المحسوسات و تيقنا بعض احوالها ثم بنينا عليها علوما صحيحة كالهئية وغيرها فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء، ثم بنى عليها. و من ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء و سيلعب به الشكوك».

ادامه نشان خواهیم داد، علم حضوری در ابن سینا بدان نحو متمایز و برجسته نیست که در نزد سهروردی به عنوان هسته مرکزی معرفت‌شناسی وی بازسازی شده است. ابن سینا میان دو فرایند معرفت که ناظر به خودآگاهی است، تمایز قائل می‌شود. مورد اول «الشعور بالشعور» و دیگری «الشعور بالذات» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۶۰-۱۶۱). ابن سینا استدلال می‌کند که خودآگاهی فرد امری دائمی است که مختص به وقتی مشخص نیست. ابن سینا می‌گوید: «خودآگاهی ما از حصول کیفیتی در ما پدید نیامده است» و تا بدانجا پیش می‌رود که می‌گوید: «خودآگاهی ما همان وجود ما است» (همان: ۱۶۱).^۱ این ادعای مهمی است، زیرا حاکی از موارد زیر است:

الف) خودآگاهی همان چیزی است که هویت فرد را تشکیل می‌دهد.

ب) آگاهی به خودمان، عین «بودن» ما است.

ابن سینا سپس به این پرسش معرفت‌شناختی بنیادی روی می‌آورد که چگونه فرد می‌تواند در همه مکان‌ها و همه زمان‌ها به خودش، آگاهی داشته باشد؟ و بعلاوه به چه طریقی این خودآگاهی، آگاهی از خود است؟ استدلالی که به نحو قابل توجهی استدلال سهروردی است که میان آگاهی به خود و آگاهی به آگاهی تمایز قائل می‌شود. ابن سینا می‌گوید که این حقیقت که خود را به عنوان خود درک می‌کنم، نه از سوی دیگران و نه خودم قابل اثبات نیست. از کجا می‌دانم که من همان کسی هستم که فکر می‌کنم هستم؟ برای اینکه خودم را از طریق صورت تشخیص دهم، باید از قبل خودم را بشناسم. در صورتی که خود را از طریق صفات عرضی خود مانند بدن و مانند آن بشناسم، باید بدانم که تشخیص من با این سازگار است و

۱. «شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا».

این معرفت باید در همه حال برای شخص حاضر باشد.

بنابراین، شناخت خود ماهیتی اولیه دارد و مفهومی اولیه است که خود را مستقیماً از طریق خود و بدون واسطه می‌شناسد و در این ادراک از معرفت است که الشعور بالشعور فرا می‌رسد. ابن‌سینا معتقد است که اینگونه نیست و باید فرض می‌کردیم که من، خودم را از طریق چیز دیگری می‌شناسم که آن را الف می‌نامیم، اما الف که از طریق آن خود را می‌شناسم، تنها از طریق ب قابل شناسایی است و این روند می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد (یگانه شایگان، ۱۹۸۶: ۲۴). یگانه شایگان^۱ در تحلیل خود از استدلال ابن‌سینا می‌گوید: «می‌توان اینگونه نتیجه‌گیری کرد که «خودآگاهی» مرحله‌ی داوری پیشین در مورد پدید آمدن وجود است و «آگاهی به آگاهی» مرحله‌ی داوری در مورد شناخت وجود است» (همان).

در حالی که به وضوح نظریه علم حضوری به شکل اولیه خود در آثار ابن‌سینا وجود دارد که به موجب آن فرد از طریق خودش به خودش آگاه می‌شود، سهروردی است که این نظریه را به ثمر رساند و آن را به نحو مبسوطی پرورش داد. سهروردی سه استدلال برای علم حضوری ارائه می‌کند^۲ که از یک نظر شرح و توضیح استدلال‌های ابن‌سینا هستند که خودآگاهی به خود را با حقیقت فرد برابر می‌دانند.

۱. استدلال نخست سهروردی که می‌توان آن را تمایز من/آن نامید به صورت زیر است. اگر شناخت من به خودم غیرمستقیم و بی‌واسطه نباشد (به عنوان مثال آگاهی

۱. یگانه شایگان (۱۳۱۶-۱۳۸۶ش)، استاد فلسفه و خواهر داریوش شایگان (م).

۲. برای مطالعه بیشتر در مورد تئوری علم حضوری سهروردی نک: مهدی حائری یزدی، ۱۳۹۱؛ امین رضوی، ۱۳۷۷: ۱۶۵ (بخش‌هایی از این مقاله با مطالب این کتاب مشابهت دارد)؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۵۴۷.

من از سردردم)، در این صورت خود را از طریق چیزی غیر از خودم می‌شناسم که آن را x می‌نامیم. از آنجا که بدیهی است که x ، من نیستم، بلکه مثال و صورتی از من است، این نتیجه به دست می‌آید که خود را از طریق چیزی که من نیستم شناخته‌ام و لذا به تناقض می‌رسیم. چنان که سهروردی بیان کرده است:

«شیء قائم بذاتی که ذات خود را درک می‌کند، ذات خود را از طریق تمثلی از ذاتش که در ذاتش آمده است درک نمی‌کند، پس اگر علمش از تمثّل ناشی شده باشد، از آنجا که تمثّل انانیت، خود آن فرد نیست، بلکه در نسبت با آن فرد [تمثّل] او است، و در این حالت امر ادراک شده همان تمثّل است؛ پس در این حالت ادراک انانیت، به عینه ادراک آن چیزی خواهد بود که آن فرد هست؛ و ادراک ذات آن، همان ادراک غیر آن خواهد بود که امر محالی است. بخلاف ادراک امور خارجی که تمثّل و آنچه واجد آن است، هر دو یک چیز هستند» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۱۱).

۲. استدلال دوم سهروردی بر اساس ضرورت وجود علم پیشینی از خود است؛ [البته] اگر اصلاً «خود» قابل شناخت باشد. اگر خود مستقیماً قابل درک نباشد، در این صورت باید به صورت غیرمستقیم درک شود. یعنی از طریق x . این سخن به هر حال این مطلب را در پی دارد که وقتی من x را «مشاهده» می‌کنم، در می‌یابم که این صورتی از خودم است، و این نشانه‌ای آشکار بر این است که باید قبلاً خودم را شناخته باشم. در غیر این صورت نباید صورت خودم را تشخیص دهم. اگر کسی در صدد یافتن چیزی باشد که کاملاً برای او ناشناخته است، در این صورت حتی اگر با

۱. «هو انّ الشیء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته، فانّ علمه ان كان بمثال و مثال الأنائیة لیس هی فهو بالنسبة اليها هو و المدرك هو المثل حينئذ، فيلزم ان يكون ادراك الأنائیة هو بعينه ادراك ما هو هو، و أن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها، و هو محال بخلاف الخارجيات، فانّ المثل و ما له ذلك كلاهما هو».

آن مواجهه شود نیز آن را نخواهد شناخت. از این مطلب این امر به دست می‌آید که من یا به طور کامل و یا به نحو جزئی خودم را می‌شناسم:

«آنچه برای تو ناشناخته است اگر شناخته شود، از کجا می‌دانی که این همان مطلوب تو است؟ به ناچار یا جهل تو باقی می‌ماند و یا معرفت پیشینی به آن داشته‌ای که می‌دانی این همان است ... پس اگر آنچه در جستجوی آن هستی به طور کامل ناشناخته باشد، هرگز مورد طلب قرار نمی‌گیرد» (سهروردی، ۱۳۸۰: ج: ۵۴).^۱

سهروردی استدلال می‌کند که اگر شخصی خود را از طریق صورت الف بشناسد، این سوال مطرح می‌شود که شخص چگونه می‌داند که الف او را تصویر می‌کند؟ اگر این معرفت مستقیم و بی‌واسطه نباشد، باید از طریق بازنمایی‌های دیگری غیر از الف مانند ب باشد. اما اشکال مشابهی در مورد ب مطرح می‌شود که می‌توان گفت آن را از طریق ج می‌شناسد و این روند که از نظر سهروردی روند محالی است، می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد. بنابراین او از استدلال دوم خود نتیجه می‌گیرد که حالت صحیح معرفت، حالتی است که شخص خود را از طریق حضور صرف می‌شناسد.

۳. استدلال سوم و نهایی سهروردی در مورد معرفت حاصل از خودآگاهی (یا علم حضوری)، بر اساس معرفت حاصل از صفات است:

«و همچنین اگر از طریق تمثّل باشد، اگر نداند که آن چیز تمثلی از نفس او است، پس نفس خود را نمی‌شناسد؛ و اگر بداند که آن چیز تمثلی از نفس او است، پس نفس خود را از طریق تمثّل نمی‌شناسد. و هرگونه که باشد، قابل تصور نیست که شیء خودش را از طریق امری زائد بر نفسش بشناسد که آن چیز

۱. «إنّ مجهولك اذا حصل فيم تعرف أنّه مطلوبك؟ فلا بدّ من بقاء الجهل أو وجود العلم به قبله حتّى يعرف أنّه هو ... فإنّ المطلوب ان كان من جميع الوجوه مجهولا، لم يطلب.»

صفت او باشد. پس اگر حکم می‌شود که هر صفت زائد بر ذاتی چه عَلم باشد و چه نباشد، امری ذاتی است، پس باید ذاتش را قبل از تمامی صفات و غیرصفات شناخته باشد، پس در این صورت ذاتش را از طریق صفات زائد بر ذات نشناخته است» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۱۱).^۱

در این استدلال که ویرایش اصطلاح شده دو استدلال پیشین است، سهروردی بار دیگر ناممکن بودن شناخت خود از طریق صورت را اثبات می‌کند؟ اگر فرد بخواهد خود را از طریق صورت بشناسد، باید خود را شناخته باشد، از طرف دیگر چگونه فرد می‌داند که این صورت با خودش منطبق است؟ بعلاوه شناختن خود از طریق صورت خود، به سلسله‌ای از شناخت منتهی می‌شود که تا بی‌نهایت به صورت وابسته است.

معرفت حاصل از تجربه مستقیم: عرفان

یکی از نتایج آشکار پذیرش علم حضوری آن است که راه عرفان که هر دو استاد به طور جدی درگیر آن شده‌اند هموار می‌شود.^۲ برای ابن‌سینا که چهار نمط از الاشارات و التنبيهات (نمط‌های هفت الی ده) خود را به تصوف و عرفان اختصاص داده است (وی این دو اصطلاح را به جای یکدیگر به کار می‌برد)، معرفت عرفانی امری محتمل

۱. «و أيضا إن كان بمثال، ان لم يعلم أنه مثال لنفسه، فلم يعلم نفسه؛ و ان علم أنه مثال نفسه، فقد علم نفسه لا بالمثال و كيف ما كان، لا يتصور ان يعلم الشيء نفسه بأمر زايد على نفسه، فإنه يكون صفة له. فاذا حكم ان كل صفة زائدة على ذاته كانت علما أو غيره فهي لذاته، فيكون قد علم ذاته قبل جميع الصفات و دونها. فلا يكون قد علم ذاته بالصفات الزائدة».

۲. جهت مطالعه بیشتر در مورد دیدگاه ابن‌سینا در زمینه عرفان، نک: Shams Inati, 1996: 81.

نیست، بلکه پیامد ضروری ریاضت است. ابن سینا میان زاهد و عابد و عارف تمایز قائل می‌شود:

«کسی که از متاع دنیا و خوشی‌های آن دوری می‌کند اسم «زاهد» به آن اختصاص می‌یابد، و کسی که بر انجام عبادات مانند نماز و روزه و مانند آنها مواظبت می‌کند، اسم «عابد» به آن اختصاص می‌یابد، و کسی که با فکر خود به مقام قدسی جبروت مشغول است و همواره از اشراق انوار حق در درون خود بهره‌مند است، اسم «عارف» به او اختصاص می‌یابد.»^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۶۹).

ابن سینا ریاضت‌کشی و زهد را صرفاً بخاطر عبادت کردن قبول ندارد و آن را «نوعی معامله» می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۷۰) و نیت و زمینه‌ای که در آن زهد و عبادت رخ می‌دهد را عامل تعیین‌کننده نتیجه نهایی این فعالیت‌ها می‌داند. در صورتی که زهد و عبادت معامله‌گرانه انجام شوند، با آنچه ابن سینا آن را «یختصّ باسم العارف» می‌نامد سازگار نیستند. به عقیده ابن سینا این هدفی است که تنها جویندگان واقعی ممکن است آن را دنبال کنند. او همچنین می‌گوید: «عارف حقیقت نخستین را می‌خواهد، نه چیزی بجز آن و هرگز هیچ چیزی بر شناخت و عبادت خداوند متعال در نزد او ترجیح ندارد» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۷۵).^۲

ابن سینا در جدایی آشکار و بنیادی از اصول فلسفه مشائی، از دو مرحله برای دست‌یابی به حقیقت از طریق تجربه مستقیم حمایت می‌کند. مرحله اول مرحله اراده یا آنگونه که برخی از صوفیان می‌گویند همت است که این امر مرحله دوم را که

۱. «المعرض عن متاع الدنيا و طبباتها یخص باسم «الزاهد» و المواظب علی فعل العبادات من القيام و الصیام و نحوهما یخص باسم «العابد» و المتصرف بفکره إلی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نور الحق فی سره یخص باسم «العارف».

۲. «العارف یرید الحقّ الأوّل لا لشیء غیره و لا یؤثر شیئاً علی عرفانه و تعبده له فقط».

تمرین‌های معنوی است در پی دارد. این مرحله از ریاضت و تمرین‌های سنتی صوفیانه به همراه تکرار ذکر (نام الهی)، دعا و نماز و ... تشکیل می‌شود. ابن‌سینا سپس جزئیات مراحل و منازل سلوک معنوی را بیان می‌کند و تلویحاً به انواع مختلف معرفت که از طریق ریاضت به دست می‌آیند و سایر تمرین‌های معنوی اشاره می‌کند. برخی از آنچه ابن‌سینا به نحو علنی بیان می‌کند به نحو سنتی جزو امور رمزی هستند که نباید برای عاقله مردم بر ملا شوند، اما ابن‌سینا در بیست و هفت فصل از «فی مقامات العارفين» تعدادی از مراحل و منازل سلوک را بیان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۹۴). در فصلی با عنوان «فی بیان سرّ ما اشار الیه» (همان: ۳۹۸) او نسخه‌ی برطرف کردن بیماری‌های روحی نفس را بیان می‌کند که از امساک از غذا خوردن تا مشاهده‌ی جواهر روحانی را در بر می‌گیرد. برای کسانی که وجود بعد عرفانی یا فلسفه‌ی مشرقی در تفکر ابن‌سینا را زیر سوال می‌برند،^۱ بخش فی مقامات العارفين، هیچ شکی باقی نمی‌گذارد.

همچنین آن‌گونه که نشان دادیم اکتساب معرفت توسط سهروردی سلسله مراتبی (تشکیکی) است و در برگیرنده‌ی حالات مستقیم و بی‌واسطه‌ی شناخت است که سطح بسیار مطلوبی به شمار می‌آید. سهروردی در حکایت‌های فارسی مشهور عرفانی خود^۲ به نحو مفصل و با جزئیات در مورد سلوک معنوی بحث می‌کند. به عنوان مثال می‌نویسد:

بدان که نفس ناطقه از جوهر ملکوتست و او را قوت‌های تن و مشاغل از عالم خود باز داشته است. و هر گه که نفس قوی گردد به فضائل روحانی، و سلطان

۱. جهت مطالعه بیشتر نک: Gutas, 1994: 222-241.

۲. نک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳؛ همچنین نک: مقدمه‌ی دکتر سیدحسین نصر بر جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق، همچنین نک: کاظم تهرانی، ۱۹۷۴م.

قوای بدنی ضعیف شود بسبب کم خوردن و کم خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس پیوندد و از ارواح قدس معرفتها حاصل کند (سهروردی، ۱۳۸۰هـ: ۱۰۷).

سهروردی تمثیلی بودن معرفت خود را در انتخاب عناوین حکایت‌های عرفانی خود نشان داده است که بر مبنای اصطلاحات سنتی صوفیانه انتخاب شده‌اند و با زبانی بسیار سمبلیک بیان شده‌اند. این نظریه معرفت‌شناسانه که در آثار فارسی سهروردی مورد بحث قرار گرفته است، به میزان زیادی با رویکرد تمثیلی ابن سینا شباهت دارد، چنان که در متن زیر در *بستان القلوب* مشاهده می‌کنید:

اکنون بدان که نفس ترا دو جهت است، چنانکه بدن را دو جهت است: يك جهت تعلق به عالم روحانی دارد که از آنجا اقتباس علوم و فواید کند و آن را قوت علمی و نظری خوانند، و يك جهت به عالم جسمانی تعلق دارد که از آنجا کمال حاصل کند، و آن را قوت عملی خوانند، و بدان جهت تصرف می‌کند در بدن (سهروردی، ۱۳۸۰الف: ۲۷۲-۲۷۳).

سهروردی همچون ابن سینا میان معرفت نظری و عملی تفاوت قائل می‌شود که هر یک به حوزه‌ای متفاوت مربوط می‌شوند. از نظر سهروردی علم به مجردات تنها از طریق ریاضت زاهدانه و به ویژه گرسنگی امکان‌پذیر است: «بدان که بنای ریاضت بر گرسنگی است» (همان، ص ۳۹۶). توصیه‌های معنوی و عقلانی ابن سینا و سهروردی در اذعان به این امر مشترکند که ریاضت کشیدن منجر به شهود می‌شود که شکل‌های معنوی را آشکار می‌کند. سهروردی به نحو کنایه‌آمیز دستورالعمل‌های زیر را بیان می‌کند:

شیخ را گفتم: من آن نظر ندارم تدبیر چیست؟ گفت: تو را امتلاست، برو چهل روز احتراز کن بعد از آن مسهلی بخور تا استفراغ کنی مگر دیده باز شود. گفتم:

آن مسهل را نسخت چیست؟ گفت: اخلاط آن هم از پیش تو بدست آید. گفتم: آن اخلاط چه چیز است؟ گفت: هر چه به نزد تو عزیز است از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی و مثل این اخلاط؛ این مسهلست، برو و چهل روز به اندک غذای موافق که از شبهت دور باشد و نظر کسی سوی آن نباشد قناعت کن ... اگر زود به مستراح حاجت افتد پس دارو کارگر آمد، زود دیده روشن شود و اگر حاجت نیفتد دارو اثر نکرده بود. باز چهل روز دیگر هم چنان احتراز کن و باز همان مسهل بخور که این بار کارگر آید. و اگر این بار نیز کارگر نیاید هم برین وجه بار دیگر و بار دیگر بخورد که هم کارگر آید ... شیخ را گفتم: چون دیده گشاده شود، بیننده چه بیند؟ شیخ گفت: چون دیده اندرونی گشاده شود، دیده ظاهر بر هم باید نهادن و لب بر هم بستن و این پنج حس ظاهر را دست کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر بیند به چشم باطن بیند و اگر شنود به گوش باطن شنود و اگر بوید به چشم باطن بوید ... پس ... خود بیند آنچه بیند و باید دیدن (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۴۸-۲۴۹).

ابن سینا و سهروردی در عرفان مسیر مشابهی را دنبال می‌کنند و چه دیدگاه مورد قبول ایشان در مورد عرفان حدسی باشد و چه آنها در این زمینه بر متن واحدی متکی باشند، پیش‌بینی می‌کنند که مجموعه مشابهی از ریاضت‌ها می‌توانند منجر به نتیجه واحدی شوند؛ چنان که گوتاس^۱ می‌نویسد: «ابن طفیل بر مبنای یک پاراگراف از مقدمه کتاب شفای ابن‌سینا، داستان زیر را پدید آورده است ... حقیقت به هر حال امر دیگری است که آن را می‌توان در اثر دیگری از ابن‌سینا یافت» (Gutas, 1994: 231).

حقیقت آن است که عرفان در هر دو جنبه فلسفی و عملی آن، بخشی از نظام

ابن سینا و سهروردی را تشکیل می‌دهد و از دیدگاه هر دو فیلسوف، معرفتی که از طریق عرفان به دست می‌آید، ناب‌ترین شکل معرفت است که واضح، متمایز و بی‌واسطه و مستقیم است. معرفتی که از نظر ابن سینا و سهروردی از طریق عرفان به دست می‌آید نه تنها آموزنده بلکه تحول‌آفرین است، ویژگی که هر دو فیلسوف به نحو سر بسته با زبانی ساده و مخصوص به خود بیان کرده‌اند. شکی باقی نمی‌ماند که عرفان بخش اصلی و جدایی‌ناپذیر مکاتب فلسفی ابن سینا و سهروردی است.



منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت.
۲. ابن سینا (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، مع شرح الخواجه نصیر الدین طوسی، قم: نشر البلاغة.
۳. _____ (۱۴۰۴ الف)، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۴. _____ (۱۹۸۹ م)، الحدود، بخشی از کتاب المصطلح الفلسفی عند العرب، عبدالأمیر الأعسم، قاهرة: الهيئة المصریة.
۵. _____ (۱۳۸۳)، دانشنامه علانی (منطق)، تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۶. _____ (۱۴۰۴ ب)، طبیعیات شفا، ج ۲، تصحیح محمود قاسم، قم: مكتبة آية الله مرعشی نجفی.
۷. ارسطو (۱۹۸۰ م)، منطق ارسطو، حقیقه و قدم له: عبدالرحمن بدوی، الكويت: وكالة المطبوعات، بیروت: دار القلم.
۸. امین رضوی (۱۳۷۷)، سهروردی و مكتب اشراق، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
۹. تهرانی، کاظم (۱۹۷۴ م)، «Mystical Symbolism in Four Treatises of Suhrawardi»، رساله دکترا، دانشگاه کلمبیا.
۱۰. حائری یزدی (۱۳۹۱)، علم حضوری (اصول معرفت شناسی در فلسفه اسلامی)، ترجمه سید محسن میری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. سهروردی (۱۳۸۰ الف)، بستان القلوب، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. _____ (۱۳۸۰ ب)، پرتونامه، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. _____ (۱۳۸۸)، التلویحات اللوحیة و العرشیة، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____ (۱۳۸۰ ج)، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲، تصحیح هانری

- کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. _____ (۱۳۸۰د)، **روزی با جماعت صوفیان**، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. _____ (۱۳۸۵)، **المشارع و المطارحات (منطق)**، تصحیح: مقصود محمدی و اشرف عالی پور، انتشارات حق یاوران.
۱۷. _____ (۱۳۸۰هـ)، **هیاکل النور**، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. یگانه شایگان (۱۹۸۶م)، «Avicenna on Time»، **رساله دکتری**، دانشگاه هاروارد.
19. Davidson, Herbert A (1992), *Alfarabi, Avicenna, Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York: Oxford University Press.
20. Lenn E. Goodman (1992), *Avicenna*, London: Routledge.
21. Gutas, Dmitri (1988), *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden: Brill.
22. Gutas (1994), "Ibn Tufayl on Ibn Sina's Eastern Philosophy", *Oriens*, 34.
23. Shams Inati (1996), *Ibn Sina and Mysticism: Remarks and Admonitions, Part Four*, London: Kegan Paul International.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی