

روش‌شناسی حکمت اشراق و اعتبار معرفت‌شناختی آن

رحمت‌الله رضایی*

چکیده

یکی از عناصر اصلی حکمت اشراق به لحاظ روشی، اتکای آن بر شهود و اشراق است. اما از پرسش‌های مهم درباره این روش، جایگاه عقل و نحوه جمع میان عقل و شهود است. همین امر پرسشی را نیز درباره جایگاه خود حکمت اشراق در میان مکاتب همگن به وجود می‌آورد.

نوشته حاضر درصدد است از طریق روش‌شناسی حکمت اشراق، به پرسش‌های مزبور پاسخ دهد. بدین منظور، نخست به تبیین روش‌شناسی حکمت اشراق پرداخته، سپس جایگاه عقل را در آن مشخص نموده است. از نظر مؤلف، شیوه کشف و رسیدن به واقع، عقل و شهود هردو است؛ اما در مقام تحلیل، تبیین و تبدیل آن داده‌ها به نظام فکری، حاکمیت مطلق از آن عقل است. به دلیل آنکه التزام به تعقل و استدلال، مشخصه بارز و جامع میان تمامی نحله‌های فلسفی است، باید حکمت اشراق را به لحاظ روشی، نوعی فلسفه دانست.

بخش پایانی این نوشته به ارزیابی روش شیخ اشراق اختصاص دارد و بعد از بررسی مناسبات عقل و شهود، معلوم می‌کند که شهود و عقل می‌توانند در مواردی با یکدیگر همگام نباشند و به دنبال آن، همواره نمی‌توان منطق‌پذیری و اعتبار شهود را از طریق عقل استنتاج کرد؛ همان‌گونه که عقل به تنهایی در تمامی حوزه‌ها کارایی ندارد و این امر بیانگر مزیت روشی حکمت اشراق نسبت به فلسفه مشاء و عرفان نیز است.

کلیدواژه‌ها: اشراق، شهود، عقل، فلسفه، عرفان، اعتبار معرفت‌شناختی.

مقدمه

شیخ اشراق (۵۴۹ - ۵۷۸ ش) یکی از مهم‌ترین متفکران مسلمان است که برخلاف سنت فلسفی پیش از خودش، بر شهود و مکاشفات تأکید نمود. بر همین اساس، وی مدعی است که آثار فلسفی او بر اساس دو مشرب نگارش یافته‌اند: آثاری که بر اساس مشرب مشائی نوشته شده‌اند و آثاری که مشرب اشراقی دارند. آثار متأخر او بر اساس همین تفکر اشراقی به وجود آمده‌اند که عمده آنها عبارتند از: *تلویحات*، *مشارع و مطارحات*، *مقاومات و حکمة الاشراق*.^(۱) از این رو، وی در ابتدا و انتهای کتاب *حکمة الاشراق*، مدعی است: محتوای این کتاب صرفاً از راه تفکر و استدلال به دست نیامده، بلکه حاصل روش خاصی است^(۲) که آن را روش «کشفی و شهودی» معرفی می‌کند؛ روشی که مشائیان از آن بی‌بهره بودند.^(۳) از این رو، گفته‌اند: حکمت اشراق حکمت ذوقی در برابر حکمت بحثی، حکمت غیررسمی در برابر حکمت رسمی، حکمت اهل خطاب در برابر حکمت اهل بحث، یا حکمت ایمانی در برابر حکمت یونانی است.^(۴) بدین رو، حکمت اشراق در مقابل حکمت مشائی است و این تقابل، علاوه بر محتوا در روش نیز هست.

حال این پرسش مطرح می‌شود که این تقابل تا چه اندازه است؟ به تعبیر دیگر، آیا می‌توان گفت: این تقابل به حدی است که موجب می‌شود حکمت اشراق نه نوعی فلسفه، بلکه گونه‌ای عرفان تلقی گردد؟ یا اینکه در عین برخوردار از روش شهودی، می‌تواند فلسفه نیز باشد؟ اگر فلسفه است، شهود در آن چه نقشی دارد؟ اگر عرفان است، استدلال و تعقل در آن چه جایگاهی دارد؟

به عبارت دیگر، معمولاً محققان حکمت اشراق اعتراف دارند که وی میان روش استدلالی، که مشخصه حکمت مشاء است، و روش شهودی، که معمولاً به عرفان اختصاص دارد، جمع کرده است.^(۵) حال این جمع چه تبیین و تفسیری می‌تواند داشته باشد؟

نوشته حاضر در صدد است با بازشناسی روش اشراقی و بررسی رابطه عقل و شهود، پاسخ پرسش‌های مزبور را دریابد و نحوه استدلال شیخ اشراق را بر اعتبار شهود مورد بررسی قرار دهد.

روش‌شناسی اشراق

مهم‌ترین ویژگی حکمت اشراق، که موجب تمایز آن از حکمت مشائی و نزدیکی به عرفان و تصوف می‌شود، توجه و اهتمام به نقش تجلیات و اشراقاتی است که پس از تزکیه و طهارت باطنی، بر قلب و جان آدمی می‌تابد و ضمیر او را روشن می‌کند. از این‌رو، به نظر شیخ اشراق، حکیم کسی است که شهود داشته و این نور بر جان او تابیده باشد:

و اسم «الحکیم» لا یطلق الا علی من له مشاهدة للانوار العلویة و ذوق مع هذه المشاهدة. (۶)

اهمیت این نور تا آنجاست که شیخ اشراق در آغاز کتاب *حکمة الاشراق*، مدعی است: هیچ کس نمی‌تواند خواننده واقعی و دریافت‌کننده پیام اصلی کتاب او باشد، مگر آنکه این نور بر قلب و دل او تابیده باشد؛ یعنی شرط اصلی رسیدن به محتوا و بطن کتاب مذکور، درخشش این نور است:

و اقل درجات قاریء هذا الكتاب أن یکون قد ورد علیه البارق الالهی و صار وروده ملكة له و غیره لا ینتفع به أصلا. (۷)

به نظر او، تنها حکمایی که این بارقه بر آنها تابیده و توانسته‌اند در سایه آن، فلسفه و اندیشه خود را تنسیق و تدوین نموده، آن را سامان دهند، اشراقیان هستند: «بل الاشراقیون لا ینتظم أمرهم دون سوانح نوریة.» (۸) و هر شخص دیگری که از این اشراق بی‌بهره باشد، از حکمت و دانش بی‌بهره است: «فلا یدخل فی زمرة الحکماء من لیس له سلّم الاوتقاء او ملكة نورانیة.» (۹) به نظر او، فلسفه مشاء این‌گونه است.

در این‌باره که منظور از «اشراق» در آثار شیخ اشراق چیست، دو احتمال وجود دارد: یک احتمال این است که منظور، شرق جغرافیایی و حکمت مشرق زمین باشد. بنابراین، منظور از غرب هم غرب جغرافیایی است که گرفتار در دام ظلمت و مادیات گردیده. احتمال دیگر آن است که منظور از آن، نوعی کشف و شهود است؛ همان نور و بارقه الهی که بر قلب و جان آدمی

می‌تابد؛ چنان‌که بر آن تأکید شد؛ اما به دلیل آنکه حکمت و فلسفه اندیشمندان شرقی نیز بر کشف و شهود و اشراقات قلبی استوار بوده است، می‌توان گفت: میان حکمت اشراقی به معنای حکمت کشفی، و حکمت مشرقی، به معنای جغرافیایی آن، جوهر و هسته مشترکی وجود دارد که همانا تأکید و اهتمام بر نور و بارقه‌های الهی است. از این‌رو، اگر مشرق زمینی هم مقصود و منظور باشد، باز به «اشراق» به معنای کشف و شهود و نور بازمی‌گردد.^(۱۰) بنابراین، منظور از «اشراق»، به هر حال، «کشف و شهود» است.^(۱۱)

این مشاهده در در قدم نخست، به نفس آدمی تعلق می‌گیرد و سپس بر اساس آن، بنای حکمت اشراق ساخته می‌شود. از این‌رو، روش‌شناسی او چنین است که اولاً، باید با تزکیه و تصفیه برای مکاشفه آماده شد و قسمتی از حقایق را از این طریق به دست آورد. در مرتبه بعد، مشاهده نفس و مشاهده انوار الهی است. مرحله دیگر، تجزیه و تحلیل فلسفی یافته‌های شهود و عقل است. سرانجام، پس از تجزیه و تحلیل عقلانی، درآوردن یافته‌ها به صورت نظامی مدون است که در قالب الفاظ و عبارات بیان می‌شود.^(۱۲) به عبارت دیگر، می‌توان مراحل مزبور در روش‌شناسی حکمت اشراق را پس از تزکیه و طهارت باطنی، در دریافت‌ها و تبیین عقلی آنها خلاصه کرد؛ یعنی باید دانست که این دریافت چگونه و از چه راه یا راه‌هایی صورت می‌گیرد و بر سایر قسمت‌های تفکر و اندیشه چه تأثیری می‌گذارد؛ و چگونه می‌توان در مورد صحت و اعتبار این دریافت‌ها داوری کرد. آنچه لازم است بدان پرداخته شود، تبیین این دو مرحله است که ما از آنها به مقام ثبوت و اثبات یاد می‌کنیم. اما پیش از آن، ضروری است نگاهی به هویت اشراق و شهود داشته باشیم.

اشراق و شهود

شیخ اشراق، اشراق را به اشراق هستی‌بخش و عرضی تقسیم می‌کند. اشراق عرضی به تعبیر او نور سانح است که سبب روشنایی موجودات می‌شود.^(۱۳) این اشراق با مشاهده پیوندی نزدیک

دارد. به عبارت دیگر، اشراق همراه شهود و مشاهده است، هرچند شیخ اشراق در مواردی مدعی است: اشراق غیر شهود است و میان آن دو تفاوت‌هایی وجود دارد:

قاعدة اخرى اشراقية: اعلم! ان لعینک مشاهدة و شروق شعاع و شروق الشعاع علیها غیر المشاهدة. (۱۴)

در عبارت دیگری نیز بر این دوگانگی تأکید دارد: «اشراق نور النور علی الانوار... بل هو نور شعاعی... و المشاهدة امر آخر.» (۱۵) و یا گفته است: «و المشاهدة غیر الشروق و فیض الشعاع علی ما علمت.» (۱۶) با توجه به تأکیدهای او بر تعدد اشراق و مشاهده، این سؤال مطرح می‌شود که چه تفاوتی میان آنهاست. آنچه از بیان شیخ اشراق استفاده می‌شود، نگاه عرفی وی به این مقوله است. همان‌گونه که خورشید از همان مکانی که هست می‌تابد و اشراق می‌کند، و در اثر آن مشاهده حاصل می‌شود، در دایره هستی نیز امور بر همین منوال است. به عبارت دیگر، اشراق از بالاست و شهود از پایین. به همین دلیل است که «نور اقرب» نسبت به «نور الانوار» شهود دارد، اما «نور اقرب» اشراق می‌کند: «فللنور الاقرب مشاهدة لنور الانوار و شروق منه علیها.» (۱۷)

به بیان دیگر، علم برخی موجودات به نحو اشراق است و علم برخی دیگر به نحو شهود؛ مثلاً، علم انوار به دیگر اشیا به نحو اشراق است، اما علم انوار به مافوق و انوار عالی به نحو شهود، هرچند ممکن است علم آنها نسبت به موجودات پایین نیز به نحو اشراق باشد. بنابراین، اشراق از بالا صورت می‌گیرد، اما مشاهده از پایین؛ یعنی در عالم محسوس، رؤیت و مشاهده زمانی حاصل می‌شود که بصر سالم و مبصر مستنیر باشد چنان‌که هست. اما در مرتبه انوار، هر یک از انوار مجرّده مرتبه بالاتر از خود را مشاهده می‌کنند و به انوار پایین‌تر از خود نور می‌رسانند، که همان «اشراق» است. از همین جا است که اشراق و شهود با ابصار نیز ارتباط پیدا می‌کند (که بحث از آن مجال دیگری می‌طلبد). اکنون این پرسش مطرح می‌شود که «شهود» چیست؟

«شهود» کاربردهای متنوعی دارد. از این‌رو، به دشواری می‌توان تعریفی جامع و مانع برای تمامی آنها یافت. یکی از کلی‌ترین تعریف‌های آن در فلسفه غرب، این است که شهود، ادراک

بی‌واسطه^(۱۸) است؛^(۱۹) اما هر دو جزء این تعریف عاری از ابهام نیست. اولاً، منظور از «ادراک» چیست؟ ثانیاً، منظور از «بی‌واسطه» کدام است؟

ظاهراً منظور از «ادراک»، معنای عام آن است که شامل معرفت، ادراک و جذبه‌های عرفانی می‌شود. اما اصطلاح «بی‌واسطه» ممکن است به چند معنا به کار رود؛ از آن جمله می‌توان به این معانی اشاره کرد: عدم استنتاج، نبود علت، نبود توانایی بر تعریف، نبود توجیه، فقدان نماد و فقدان تفکر.^(۲۰)

با توجه به معانی «ادراک» و «بی‌واسطه»، مصادیق شهود را این‌گونه بیان نموده‌اند:

۱. باور صادق غیرموجه؛ مثل احساس که انسان هیچ توجیهی برای آن ندارد.
۲. معرفت بی‌واسطه به صدق یک گزاره؛ یعنی معرفتی که از طریق استنتاج به دست نیامده است. برخلاف اولی که در آن سخن از باور بود، در دومی سخن از معرفت (باور صادق موجه) است. همچنین علت توجیه آن معلوم نیست.
۳. معرفت بی‌واسطه به یک مفهوم؛ یعنی معرفتی که انسان توانایی بر تعریف آن ندارد؛ مثل بدبیهیات تصویری.

۴. معرفت غیرگزاره‌ای به شیء (اعم از آنکه این شیء از محسوسات باشد یا کلیات و یا مشهودات عرفانی).^(۲۱)

می‌توان گفت: سه قسم نخست عموماً در حیطه معرفت حصولی جای می‌گیرند، برخلاف قسم چهارم که داشتن تجربه مستقیم از یک شیء است که نوعی معرفت حضوری به شمار می‌آید. و در واقع، نوعی معرفت غیرگزاره‌ای یا معنای نزدیک به آن است. توضیح آنکه می‌توان «معرفت» را به گزاره‌ای^(۲۲) و غیرگزاره‌ای^(۲۳) تقسیم کرد. تفاوت آنها در این است که متعلق یکی گزاره و قضیه است، اما متعلق دیگری امور غیرگزاره‌ای؛ مثل معرفت به وجود خدا، معرفت به درد و ألم خود و معرفت به گرمی خورشید در تابستان سوزان. اما ممکن است تمامی موارد معرفت غیرگزاره‌ای حضوری نباشند. از این‌رو، آنچه در اینجا منظور است، معنای حضوری

ادراک بی‌واسطه است که - علی‌القاعده - می‌تواند گستره وسیعی داشته باشد. با توجه به آنچه گفته شد، به دست می‌آید که مراد از «شهود»، معنای عام آن است؛ چنان‌که در آثار شیخ اشراق نیز به طور عام به کار رفته است، اعم از شهود حسّی^(۲۴) و غیرحسّی، بیرونی یا درونی،^(۲۵) عقلانی^(۲۶) یا عرفانی^(۲۷) و حتی در مواردی بر علم حصولی نیز اطلاق شده است؛ مثل حدس (که توضیح آن خواهد آمد).

از سوی دیگر، «شهود» گاه به معنای معرفتی است که نوعی علم حضوری است و راه تحصیل آن، تزکیه و تصفیه است؛ و گاه به معنای شیوه تحصیل معرفت و فلسفه‌ورزی است.^(۲۸) در غرب، شهود مورد نظر هنری برگسن (Henry Bergson) معنای اخیر آن است؛ زیرا وی در مقابل عقل‌گرایان^(۲۹) و تجربه‌باوران^(۳۰) برخاست و شیوه دیگری به وجود آورد که همان شیوه شهودی است، هرچند برخی بر آنند که چنین شهودی نیز به شیوه تجربی و پسینی بازمی‌گردد.^(۳۱)

اگر «شهود» به معنای نوعی علم حضوری باشد، می‌توان آن را در مقدمات استدلال به کار برد - در صورتی که چنین امری امکان داشته باشد - علاوه بر اینکه اگر جزء بدیهیات اولیه باشد، می‌تواند در بحث ساختار توجیه و تعداد مبانی توجیه، ثمربخش باشد؛ یعنی در کنار سایر بدیهیات مطرح شود. اما اگر منظور از آن، روشی خاص باشد، نمی‌تواند خودش در مقدمات استدلال به کار رود، علاوه بر اینکه تعداد مبانی و زیرساخت‌های معرفت نیز افزایش نمی‌یابد، بلکه تنها راه‌های رسیدن به واقعیت افزایش می‌یابد.

به نظر می‌رسد شیخ اشراق «شهود» را به هر دو صورت به کار برده است؛ گاه منظور از آن، «شهود» به عنوان ماده‌ای از مواد یقینی است که در قیاس به کار می‌رود،^(۳۲) و گاه منظور از آن، شیوه و روشی است که اکنون مورد بحث است. بنابراین، شیخ اشراق علاوه بر اینکه از شهود استفاده روشی می‌کند، معتقد است: حاصل شهود نیز متفاوت از دستاوردهای عقل بوده و گونه‌ای دیگر از علم را در اختیار انسان قرار می‌دهد.

تفاوت کشف و شهود

بحث درخور توجه دیگر، ارتباط «شهود» با «مکاشفه» است. شارحان شیخ اشراق «مکاشفه» را این‌گونه معنا کرده‌اند:

ظهور الشیء للقلب باستیلاء ذكره من غیر بقاء الريب،^(۳۳) او حصول الامر العقلى بالهام
دفعه من غیر فکر و طلب،^(۳۴) او بین النوم و اليقظة، او ارتفاع الغطاء، حتى يتضح جلیة
الحال فى الامور المتعلقة بالآخرة اتضحاً یجرى مجرى العیان الذى لا یشک فیہ.^(۳۵)

در باب شهود و مشاهده می‌گویند: «المشاهدة اخص من المكاشفة، والفرق بينهما ما بین العام
و الخاص»^(۳۶) و مقتضای عطف در کلام شیخ اشراق همین است. اما وجه اخص بودن آن را
توضیح نمی‌دهد؛ هرچند بعد مدعی می‌شود: این نظر، مشهور است: «هذا هو المشهور»^(۳۷) اما
شیخ اشراق در رساله‌ای به نام کلمة التصوف، نظر دیگری دارد. در آنجا مکاشفه را چنین تعریف
کرده است:

حصول علم للنفس بفکر او حدس او لسانح غیبی مستعلق بأمر جزئی واقع فی
الماضی او المستقبل. و المشاهدة هی شروق الانوار علی النفس بحیث ینقطع
منازعة الوهم.^(۳۸)

بنابراین عبارت، شهود روشن شدن نفس است، به گونه‌ای که مجالی برای شک و تردید باقی
نگذارد و محدود به مسئله خاصی نیست. به عبارت دیگر، شهود نتیجه اشراق است - همان‌گونه
که قبلاً توضیح داده شد - برخلاف مکاشفه، که ارتباطی با اشراق ندارد. چون بنابر نظر اخیر شیخ
اشراق، مکاشفه بیشتر با علم حصولی سازگار است؛ زیرا فکر و حدس منابعی برای معرفت
حصولی هستند. بنابراین، اگر شیخ اشراق در مواردی تصریح دارد به اینکه اشراق غیر مشاهده
است، به این اعتبار است که یکی مقدمه دیگری است. نتیجه آنکه شیخ اشراق میان «شهود» و
«مکاشفه» و «اشراق» تفاوت قایل است؛ به این معنا که «شهود» را حاصل اشراق می‌داند؛ اما میان
«مکاشفه» و «اشراق» ارتباطی نیست و در واقع، نسبت آن دو نسبت علم حصولی به علم

حضور است. به همین دلیل است که اشراق پیوند ناگسستنی با علم دارد که از نظر شیخ اشراق به حضور معلوم تعریف می‌شود.

با توجه به بررسی چیستی شهود، به دست آمد که شهود حوزه کلانی را دربر می‌گیرد و گویا شیخ اشراق نیز معنای خاصی را منظور نمی‌کند. هرچند شیخ اشراق عموماً آن را به معنای شهود عرفانی به کار می‌برد. اینک بجاست بحث را با روش‌شناسی حکمت اشراق - که قبلاً به آن اشاره نمودیم - دنبال نماییم. در این زمینه، یافتن نقطه عزیمت شیخ اشراق نیز درخور توجه است.

اشراق و علم‌النفیس

نقش علم‌النفیس در روش اشراقی از آنجا اهمیت می‌یابد که تجلیگاه اشراق، جان و نفس آدمی است که با اولین تأمل، بر آن آگاهی می‌یابد. به بیان دیگر، از آنجا که درک حکمت اشراقی بر آگاهی به درون وجود انسان و تأویل هستی آدمی استوار است، خودشناسی و علم‌النفیس در واقع، کلید درک این حکمت و بحث اساسی و حیاتی آن را تشکیل می‌دهد.^(۳۹)

نظر به همین اهمیت است که علم‌النفیس برخلاف جایگاه آن در حکمت مشائی، که فصلی از طبیعیات است، در حکمت اشراقی به الهیات نزدیک می‌شود. از این رو، در حکمت اشراقی، به جای بحث از قوای نفس، از هویت نفس و رهایی آن از زندان تن و عالم ماده بحث می‌شود. بحث از علم‌النفیس بحث از آغاز ملکوتی روح انسان است که این امر، اهمیت جهان‌فرشتگی در عالم پایین را نشان می‌دهد. به این اعتبار است که بحث از رب‌النوع و عالم مثال و به دنبال آن، مراتب انوار طولی و عرضی و انوار قاهره، مدبّره و اسفهبندی مطرح می‌شود.^(۴۰) از این رو، به نظر شیخ اشراق، بهترین راه برای ورود به فلسفه، آغاز از علم‌النفیس است.

شیخ اشراق در موارد متعددی بر توجه به نفس تأکید نموده است. وی در عبارت معروف خود، که بیانگر رؤیای وی است، اهتمام و تقدّم نفس و شروع با آن را بیان نموده است. در این رؤیا، وی با شبیح ارسطوی خودش مکالمه حضور دارد که حاصل آن توجه به نفس و تقدّم بحث آن است:

و اجود ما يعتمد فيه الباحث قبل البحث عن حكمة الاشراق الطريقة التي ذكرناها في التلويحات - مما جرى بيني وبين الحكيم امام الباحثين ارسطاطالس في مقام جابرص حين تكلم معي شبحة - و هو ان يبحث الانسان اولاً في علمه بذاته، ثم يرتقى الى ما هو اعلى. (۴۱)

مسئله مهم ديگر هویت نفس است. از نظر شيخ اشراق، زمانی که انسان به خودش مراجعه و بر آن تأمل می‌کند، می‌باید که نفس او چیزی جز نور و ادراک نیست:

وقد حكى الالهى افلاطون عن نفسه فقال: ما معنا «أنى ربّما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانباً و صرت كأنى مجرد بلا بدن عرى عن الملابس الطبيعية برئى عن الهیولى فاكون داخلاً فى ذاتى خارجاً عن ساير الاشياء فأرى فى نفسى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبة ...» (۴۲)

وی در عبارتی دیگر، با صراحت بیشتر، این مضمون را بیان می‌دارد: «و لست اری فى ذاتى عند التفصیل الا وجوداً و ادراكاً فحسب.» (۴۳)

وی سپس تصریح دارد به اینکه هر چیز دیگری غیر وجود ادراکی، امور سلبی و اضافی هستند که نمی‌توانند در حقیقت و ماهیت نفس دخیل باشند. (۴۴) از این‌رو، حقیقت نفس چیزی نیست «الا الظهور و النورية.» (۴۵)

بدین‌سان، به دست می‌آید که هویت نفس فقط هویت نوری و ادراکی است. بنابراین، انسان همین که خود را یافت، مدرکیت آن را نیز می‌یابد. (۴۶) از این‌رو، نتیجه می‌گیرد: «فکل من ادرك ذاته، فهو نور محض و کل نور محض ظاهر لذاته و مدرک لذاته.» (۴۷)

شيخ اشراق معتقد است: پس از یافت حضوری نفس، جایگاه آن نیز به دست می‌آید. از این‌رو، معتقد است: چون هویت نفس ادراک و نور است، جایگاه اصلی آن، نه عالم ماده - و به تعبیر او - غواست و ظلمت بلکه عالم نور محض است که باید بدان بازگشت:

اعلموا، اخوان التجريد! أن فائدة التجريد سرعة العود الى الوطن الاصلی و الاتصال

بالعالم العلوی، و معنی قوله (ع): «حَبِّ الْوَطْنِ مِنَ الْإِيْمَانِ» اشاره‌ی این معنی و معنی قوله تعالی فی کلامه المجید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (۴۸) فالرجوع يقتضى سابقة الحضور. (۴۹)

بر همین اساس است که در ادامه از ما می‌خواهد: «اذا عرفت معنی «وطنک»، فاخرج من «الْفُرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلِهَا» (۵۰)، (۵۱) بنابراین، جایگاه و موطن اصلی نفس جای دیگری است. بر اساس آیه شریفه، باید بدان بازگشت و بازگشت زمانی معنا دارد که قبلاً در آنجا بوده باشد. نتیجه آنکه از طریق شهود است که انسان هویت نوری نفس را به دست می‌آورد، آن‌گاه می‌یابد که جایگاه وی اینجا نیست و برای چاره آن، باید به شهود و تجرید روی آورد. از این روست که بر تجرید و خلع بدن تأکیدهای بسیار دارد. در این زمینه، گاه از پیشینیان نام می‌برد و مدعی است که آنان به مقام تجرید دست یافته‌اند و از این طریق به معرفت نایل شده‌اند:

قد اتفق كلهم على أنّ من قدر على خلع جسده و رفض حواسه صعد الى العالم الاعلى، و اتفقوا على أنّ الهرمس صعد بنفسه الى العالم الاعلى و غيره من اصحاب المعارج. (۵۲)

وی سپس گام را فراتر نهاده، مدعی می‌شود: حکیم فقط کسی است که نه تنها بتواند خلع بدن نماید، بلکه این عمل برای او ملکه شده باشد: «ولا يكون الانسان من الحكماء ما لم يحصل له ملكة خلع البدن و الترقى» (۵۳) یا اینکه گفته است:

الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة و يلبسه اخري و لا يعدّ الانسان في الحكماء ما لم يطلع على الخميرة المقدسة و مالم يخلع و يلبس. (۵۴)

حاصل تمامی این سخنان آن است که باید طهارت باطنی و ریاضت را جدی گرفت و آن را گامی مهم در جهت درک واقعیت و حقیقت برشمرد. از این رو، اولین گام، تزکیه و تصفیه و جلا بخشیدن به باطن است.

نتیجه مهمی که شیخ اشراق در اینجا می‌گیرد آن است که انسان می‌تواند در اثر توانایی بر خلع

بدن، قدرت پیدا کند تا به اشکال گوناگون درآید. سرّ این قدرت آن است که از عالم نور تأثیر می‌پذیرد و این تأثیر به انسان قدرت و توانایی می‌بخشد. در نتیجه، انسان توانایی و تسلط بر عالم ماده پیدا می‌کند:

فاعلم! أنّ الانسان اذا دامت عليها الاشراقات العلوية، يطيعها مادة العالم، و يسمع دعاءها في العالم الاعلى. (۵۵)

به بیان دیگر، تابش این نور بر ضمیر و باطن آدمی، به وی علم و قدرت می‌دهد: «و النور السانح من العالم الاعلى هو اكسير القدرة و العلم.» (۵۶)
یا در عبارتی می‌آورد:

و اما القدرة فانها تحصل له بالنور الشارق عليه. ألم تر أنّ الحديد الحامية اذا أثرت فيها النار تشبّهه بالنار و سضىء و تحرق. فالنفس من جوهر القدس؛ اذا انفعلت بالنور و اكتسبت لباس الشروق أثرت و فعلت، فتؤمى فيحصل الشىء بايماؤها و تنصوّر فيقع على حسب تصورها... (۵۷)

بنابراین، انسان در اثر این توانایی، می‌تواند به چیزهایی علم پیدا کند که دیگران قدرت و توانایی آن را ندارند و بر این اساس، می‌تواند نظام متقن و استواری بنا سازد. از این رو، وی مدعی است: انسان با همین شهودی که خودش را می‌یابد، نظام هستی را نیز به عنوان نور می‌یابد. بر همین اساس، در مواردی مدعی است: با شهود وجود نوری آنها را یافته است؛ مثلاً:

و لى فى نفسى تجارب صحيحة تدلّ على أنّ العوالم اربعة: انوار القاهرة، و انوار مدبرة، و برزخيان، و صور معلقة ظلمانية و مستنيرة فيها العذاب للاشقياء. (۵۸)

و در جای دیگر ادعا می‌کند: حکمة الاشراق حاصل این تجارب و شهودهای اوست:

قد القاه النافث القدسى فى روعى و ان كانت كتابته ما اتفقت الا فى اشهر لموانع الاسفار؛ و له خطب عظيم. و من جحد الحق فسينتقم الله منه. (۵۹)

طبق این بیان، شهود موجب می‌گردد که نفس، خود بتواند به مقام شهود نظام هستی دست

یابد. همان‌گونه که قبلاً گفتیم، شهود هم موجب قدرت انسان می‌شود.

شیخ اشراق سپس می‌کوشد بیانی فلسفی از این ادعا ارائه نماید. برای این منظور، مدعی است: با یافت حضوری نفس، هویت آن یافت می‌شود که چیزی جز نور نیست و بر حسب قاعده معروف فلسفی «سنخیت»، به اثبات سلسله علل آن می‌پردازد که بدین‌روی، نظام نوری وی شکل می‌گیرد. از این‌رو، مدعی است:

ثم اذا عرف ان النفس لا تتركب بل ماهيتها بسيطة درآكة فيجب ان يكون فاعلها مدرکاً
و هو اوسط و افضل حتى تنتهي الى اقصى اسبابها... (۶۰)

بنابر این بیان، با یافت حضوری و شهودی نفس، هویت نفس به دست می‌آید و نیز به دست می‌آید که ماندن در عالم ماده و غواصق سزاوار نفس آدمی نیست. پس از شناخت هویت نفس و جایگاه آن، می‌توان دانست که به حکم قاعده «امکان اشرف» (۶۱) و قاعده «سنخیت»، سلسله‌ای از علل وجود دارد که در واقع، همان نظام نوری شیخ اشراق است که جهان‌شناسی وی را تشکیل می‌دهد.

به بیان دیگر، به دلیل آنکه وجود انسان و هستی او نور است، و این نور با سلسله علل خود مسانخت دارد، پس سلسله موجودات عالی نیز هویت نوری دارند. در رأس این سلسله، موجودی قرار دارد که نور محض است و هیچ شائبه‌ای از ظلمت در آن نیست. در حالی که بیان اول مدعی بود: نفس توانایی پیدا می‌کند و در اثر این توانایی، خود شهود می‌کند و از این راه، به تبیین نظام نوری می‌پردازد؛ اما در این بیان، بر شهود بی‌واسطه نظام هستی تأکید نشده است. اگر شهودی هم منظور باشد، شهود عقلانی است، نه شهود قلبی آن‌گونه که به نظر می‌رسد در بیان اول مقصود است.

به هر حال، اگر انسان بر چیزهای دیگر هم سلطنت داشته باشد، به آنها نیز علم خواهد داشت: «و لو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لادرکناه کادراک البدن» (۶۲) همان‌گونه که علم نیز موجب سلطنت و قدرت می‌شود. از این‌روست که نورالانوار به همه چیز علم دارد و در

نتیجه آن، بر همه نیز تسلط دارد و بقیه موجودات به میزان نوری که کسب می‌کنند، می‌توانند بر مادون خود سلطنت داشته باشند. از این‌روست که رابطه موجودات و انوار از یک‌سو، سلطنت است و از سوی دیگر، محبت. «فللعالی علی السافل قهر، و للسافل الی العالی شوق و عشق.» (۶۳) دلیل آن این است: «النور السافل لا یحیط بالنور العالی.» (۶۴)

از نظر شیخ اشراق، همین تسلط است که علم واجب را توجیه می‌کند:

فواجب الوجود مستغن عن الصور، وله الاشراق و التسلط المطلق، فلا یعزب عنه شیء و الامور الماضية و المستقبلية - ممّا صورها تثبت عند المدبّرات السماوية - حاضرة له لأنّ له الاحاطة و الاشراق علی حامل تلك الصور، و کذا للمبادئ العقلية. (۶۵)

وی همچنین گفته است:

فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة و هو الوجود البحت و الاشياء حاضرة له علی اضافة مبدأية تسلطية لأنّ الكل لازم ذاته فلا تغیب عنه ذاته و لا لازم ذاته و عدم غیبه عن ذاته و لوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراکه. (۶۶)

و نیز در جای دیگر می‌گوید:

فواجب الوجود مستغن عن الصورة، و له الاشراق و التسلط المطلق، فلا یعزب عنه شیء و الامور الماضية و المستقبلية - ممّا صورها تثبت عند المدبّرات السماوية - حاضرة له، لأنّ له الاحاطة و الاشراق... (۶۷)

از نظر وی، نبوت و مراتب آن نیز از همین طریق تبیین می‌شود:

و ممّا یتعلّق برتبتهم [ای الانبیاء] حصول العلوم اکثرها من غیر تعلّم بشری و قد عرفت مراتب الحدس... و ایضاً طاعة هیولی العالم لهم بما ارادوا من الزلازل و... (۶۸)

بنابراین، هرچه تسلط انسان بیشتر باشد، علم او نیز بیشتر خواهد بود و هرچه شیء ابسط باشد، تسلط او بیشتر خواهد بود. و این تسلط فقط از راه ترکیه و طهارت باطنی به دست می‌آید. حاصل آنکه شیخ اشراق با آغاز از علم‌النفس، به لزوم تطهیر باطن اشاره کرد، سپس عملاً

نشان داد که این روش به انسان توانایی درک واقعیت‌های بسیاری می‌بخشد، به گونه‌ای که می‌توان نسبت به مواردی علم و دریافت‌های حضوری داشت. آنچه مورد تأکید شیخ اشراق است، همین مقدار است. ممکن است این سؤال مطرح شود که با توجه به تأکید شیخ اشراق بر شهود و اشراق در مقام ثبوت، عقل در این مقام چه جایگاهی دارد؟ آیا او شهود را آنچنان مطلق می‌کند که دیگر مجالی برای عقل باقی نمی‌ماند؟ یا اینکه در کنار شهود، از عقل هم می‌توان استفاده کرد و میان آن دو جمع نمود؟ اگر چنین جمع‌ی ممکن است، چه تبیین و تفسیری می‌تواند داشته باشد؟

نقش عقل در حکمت اشراق

با بررسی آثار شیخ اشراق، به آسانی نمی‌توان عبارت صریحی در این باره یافت. همین امر موجب ابهام بیشتر مسئله می‌شود. اما توجه به چند مسئله می‌تواند راه‌گشای این بحث باشد. مسئله نخست فضای حاکم بر عصر شیخ اشراق و غلبه فلسفه مشائی است. دوم برداشت شیخ اشراق از تاریخ فلسفه و توجه او به فیلسوفانی همچون افلاطون و بخصوص ارسطو است. سوم برخی عبارات شیخ اشراق است که در آن به مشتمل بودن کتاب *حکمة الاشراق* بر حکمت بحثی و ذوقی اشاره دارد. سرانجام، توجه به مشی عملی شیخ اشراق و اتکای او بر استدلال عقلی است.

شیخ اشراق در عصری می‌زیست که تفکر مشائی، بخصوص از سوی غزالی، مورد تهاجم شدید قرار گرفته بود. این امر وی را به واکنش ایجابی و سلبی واداشت. واکنش سلبی وی در مقابل حکمت مشائی آن بود که معتقد شد: این نوع فلسفه‌ورزی به تنهایی کفایت نمی‌کند. واکنش ایجابی او آن بود که باید آن را تکمیل و تصحیح کرد. از این‌رو گفته است: «فمن اراد البحث وحده، فعليه بطريقة المشائين، فانها حسنة للبحث وحده محكمة.»^(۶۹)

مهم‌ترین حرکت ایجابی و تکمیلی، که شیخ اشراق انجام داد، تغییر در روش فلسفه بود که

پس از او همچنان پایدار ماند؛ یعنی توجه به شهود و تجارب درونی، و به تعبیر او، توجه به این نور و اشراق امری است لازمه فلسفه‌ورزی: «بیل الاشراقیون لا یسنتظم أمرهم دون سوانح نوریة» (۷۰)

بنابراین، شیخ اشراق به رغم کوچک نشان دادن حکمت مشائی، نمی‌توانست خود را بکلی از آن رها سازد. (۷۱) از این رو، شکایت او به رغم احترام بسیارش به ارسطو، که استاد روش تعقلی است، آن است که این روش مجالی برای شهود باقی نمی‌گذارد که سرآمد آن، به زعم شیخ اشراق، افلاطون است. (۷۲)

از سوی دیگر، پیش از شیخ اشراق، گرایش‌های عرفانی نیز بسط و گسترش یافته بود که از آن جمله می‌توان به تعالیم ذوالنون مصری (م ۲۴۵ هـ. ق)، بایزید بسطامی (م ۲۶۱ هـ. ق)، حسین بن منصور حلاج (۲۴۴-۳۰۵ هـ. ق) و سهل بن عبدالله تستری (م ۲۷۳ یا ۲۸۳ هـ. ق) اشاره کرد. اما اعدام حلاج می‌توانست زنگ خطری برای جریان عرفان باشد؛ همان‌گونه که انتقادات شدید غزالی فیلسوفان را تهدید می‌کرد.

شیوه‌ای که شیخ اشراق اختیار نمود، ترکیب فلسفه و عرفان بود که در آن نباید به علوم رسمی اکتفا کرد: «ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا الی العلم الحضوری الاتصالی الشهودی» (۷۳) از این روست که شهرزوری (م ح ۶۸۰ هـ. ق)، مهم‌ترین شارح شیخ اشراق، او را فیلسوفی خوانده که «جمع بین الحکمتین» کرده است؛ یعنی جمع میان حکمت بحثی و ذوقی. (۷۴) شارح دیگر او این‌گونه می‌گوید: «لکن الحکمة البحتیة و الذوقیة هی علی طریقة الاشراقیین» (۷۵)

بنابراین، با وجود انتقادات شیخ اشراق از حکمت مشائی، وی هرگز نتوانست خود را بکلی از فضای مشائی خارج سازد، به گونه‌ای که بتواند فلسفه‌ای کاملاً متفاوت و متمایز از آن را طراحی کند، هرچند نتوانست در مواردی به نقد و تعدیل برخی از اندیشه‌های مشائیان اقدام نماید.

برداشت او از تاریخ فلسفه و حکمت نیز مؤید همین امر است. به نظر او، در تاریخ فلسفه،

مرحله‌ای از تفکر با هرمس یا حضرت ادریس علیه السلام شروع می‌شود و تا یونان تداوم می‌یابد. افرادی مثل فیثاغورث، سقراط و افلاطون همین روش را داشته‌اند. (۷۶) از این‌رو، از هرمس به عنوان پدر فلسفه و فیلسوفان نام برده است:

و اعلم! ان الحكمة... مثل والد الحكماء، أب الابهاء، هرمس، و قبله اغاثاذيمون و ايضاً مثل فيثاغورث و انبازقلس... (۷۷)

به نظر او، پس از هرمس، این تفکر به دو شاخه غربی و شرقی تقسیم شد و سرانجام، به دست او بار دیگر به هم رسیدند.



از این‌رو، وی برداشت دیگری از تاریخ فلسفه دارد. وی معتقد است: خودش در فلسفه همان مقامی را دارد که هرمس در گذشته داشته است؛ به این معنا که هرمس، از نظر او، آغازگر تفکر اشراقی بوده و او خاتم و تکمیل‌کننده آن است. بنابراین، منابع حکمت اشراق عبارتند از: ۱. خمیره حکمت فیثاغورثیان که از طریق شخصی به نام اخمیم - که احتمالاً همان ذوالنون مصری است - به وی رسیده.

۲. خمیره حکمت خسروانی که از طریق اساطیر یونانی و سپس بسطامی و حلّاج به دست شیخ اشراق رسیده است.

حاصل آمیزش حکمت فیثاغورثی و خسروانی مایه‌ای فراهم آورد که سهروردی را به «علم‌الانوار» سوق داد. (۷۹) بنابراین، پس از هرمس، حکمت به «بحثی» و «ذوقی» تقسیم شد. حکمت بحثی راه به سوی یونان گشود و حکمت ذوقی جانب شرق پیشه کرد، اما سرانجام، به

دست شیخ اشراق به هم رسیدند که حاصل آن «حکمت اشراق» است.

از سوی دیگر، شیخ اشراق در موارد متعددی تصریح دارد که کتاب او مشتمل بر حکمت بحثی و ذوقی هر دوست: «کتابنا لطالبی التأله و البحث»،^(۸۰) این سخن را شارح او، قطب‌الدین شیرازی، به این صورت توجیه می‌کند که بخشی از کتاب، حکمت بحثی است و بخش دیگر آن حکمت ذوقی و مبتنی بر کشف و شهود:

لاشتماله علی الحکمتین: أمّا الذوقية فلما فيه من علم الانوار الالهية، و أمّا البحثية

فلما فيه من اصول العلوم و قواعدها، كالمنطق و الطبيعي و الالهي.^(۸۱)

اما وی درباره اینکه چه ارتباطی میان آن دو بخش وجود دارد، توضیحی ارائه نمی‌دهد. به نظر می‌رسد این تفسیر کمالی برای حکمت اشراق نیست و در واقع جرح آن است. توجه به طبقات حکما می‌تواند به فهم بهتر این‌گونه عبارات کمک نماید. شیخ اشراق حکما را به چند طبقه تقسیم می‌کند:

۱. آنان که تازه نسبت به معرفت احساس عطش کرده، به راه جست‌وجوی آن گام نهاده‌اند.
 ۲. آنان که به معرفت صوری واصل شده و در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند، ولی از عرفان بیگانه‌اند. سهروردی، فارابی و ابن‌سینا را از این دسته می‌شمارد.
 ۳. آنان که اصلاً به صورت‌های استدلالی معرفت توجهی نداشته، بلکه مانند حلاج و بسطامی و تستری به تصفیه نفس پرداخته و به کشف و شهود و روشنی درونی رسیده‌اند.
 ۴. آنان که در فلسفه استدلالی به کمال رسیده و به اشراق یا عرفان نیز دست یافته‌اند. وی افراد این گروه را «حکیم متأله» می‌خواند.^(۸۲)
- در این طبقه‌بندی، وی تقدّم را از آن اندیشمندانی می‌داند که در هر دو جنبه بحثی و ذوقی تبخّر داشته باشند: «فان اتفق فی الوقت متوغل فی التأله و البحث، فله الرئاسة...»^(۸۳) در ادامه و در رتبه بعد، گروهی هستند که تنها در کشف و شهود تبخّر دارند که قطب‌الدین، همانند سیدحسین نصر،^(۸۴) آنان را افرادی مانند بایزید و حلاج می‌داند. از همین جا، می‌توان این نتیجه استعجالی

را گرفت که چون شیخ اشراق در هردو جنبه تبخّر دارد و حکمت او مشتمل بر هردوست، بر عرفایی همچون بایزید و تستری تفوّق دارد و هم‌طراز او در این جنبه، هرمس است - همان‌گونه که قبلاً اشاره گردید - همچنان‌که حکمت او بر سایر حکمت‌ها به این اعتبار برتری دارد. به هر حال، از آنچه بیان شد، استفاده می‌شود که توجه و تأکید شیخ اشراق بر بحث و شهود هر دوست، به عبارت دیگر، او بر این باور است که نقص عمده فلسفه مشاء در اکتفای آن به عقل و روش تعقلی است؛ چنان‌که عرفان نیز از نظر شیخ اشراق، ناقص است و تنها بر فلسفه بحثی برتری دارد؛ زیرا عرفا تنها به روش شهودی اکتفا کرده‌اند - چنان‌که در طبقات حکما بیان شد. بنابراین، ابتکار شیخ اشراق در آن بود که توانست شهود را با عقل همنشین نماید.

او در مقدمه کتاب *حکمة الاشراق* بیان می‌دارد که پیش از این کتاب، آثاری را به سبک مشائیان نوشته است، اما این کتاب به سبک و سیاق دیگری است: «و هذا سیاق آخر»^(۸۵) این عبارت بیانگر آن است که این کتاب بر اساس اسلوب مشائی تدوین نشده است. به عبارت دیگر، به دلیل آنکه، مشائیان برای به دست آوردن واقع به روش عقلی اکتفا می‌کردند، شیخ اشراق روش دیگری در کنار آن ارائه کرد. بدین‌روی، از نظر شیخ اشراق، دو راه برای رسیدن به واقع وجود دارد: یکی عقل و دیگری شهود؛ همچنان‌که بررسی موضوعات و مسائل حکمت اشراق بیانگر همین مشی است. وی در برخی موارد، روش عقلی را اختیار می‌کند و در موارد دیگر، روش شهودی را؛ در مواردی هم به هر دو روش متوسّل می‌شود؛ چنان‌که قبلاً به نمونه‌ای از آن اشاره شد. از این‌رو، مدعی است: «کتابنا لطالبي التأله و البحث»^(۸۶) و باز می‌گوید: «اجود الطلبة طالب التأله و البحث»^(۸۷)

بنابراین، این ادعا که کتاب *حکمة الاشراق* مشتمل بر حکمت بحثی و ذوقی است، تنها به این معناست که از دو روش برای کشف واقع استفاده می‌کند، نه اینکه حکمت اشراق یعنی کنار هم قرار گرفتن مباحث فلسفی و شهودی. نتیجه آنکه مرحله دیگری از روش‌شناسی اشراقی به دست آمد که برای تحصیل واقعیت، دو راه وجود دارد: راه عقل و راه شهود؛ یعنی برخلاف

مشائیان، که روش تحصیل واقعیت را منحصر در روش تعقلی می‌دانستند، شیخ اشراق روش دیگری در کنار آن ارائه نمود، اما به آن نیز اکتفا نکرد و در مرحله اثبات، عقل را در هر مسئله‌ای معیار نهایی قلمداد می‌کند (که در ادامه به آن خواهیم پرداخت). بنابراین، عقل و شهود یا بحث و ذوق در هر مسئله‌ای در کنار هم بوده و جامعیت حکمت اشراق به همین معناست.

ممکن است گفته شود: این ادعا - یعنی استفاده از عقل و شهود برای کشف واقع - می‌تواند موارد نقض داشته باشد؛ مثلاً، شیخ اشراق در ابتدا و انتهای کتاب *حکمة الاشراق* مدعی است: این کتاب حاصل کشف و شهودهای اوست. وی در آغاز *حکمة الاشراق* مدعی است:

و هذا سياق آخر و طریق اقرب من تلك الطريقة و انظم و اضبط و اقل اتعاباً فی التحصیل، و لم يحصل لی اوّلاً بالفکر، بل کان حصوله بأمر آخر.^(۸۸)

قطب‌الدین شیرازی علت این تفاوت را بدین صورت توضیح می‌دهد که چون مبتنی بر کشف و شهود است: «لابتناؤه علی الذوق و الکشف و مشاهدة الانوار»^(۸۹) بنابراین، کتاب مذکور مبتنی بر کشف و شهود است، نه اینکه از عقل و روش عقلی نیز استفاده شده باشد.

به نظر می‌رسد قطب‌الدین شیرازی در تفسیر عبارت شیخ اشراق، دقت کافی اعمال نکرده است؛ زیرا عبارت مذکور از شیخ اشراق تنها به معنای نفی روش مشائیان است که بر انحصار علم در روش تعقلی باور داشت، نه بیان انحصار روش در کشف و شهود. به بیان دیگر، شیخ اشراق از دو جهت به مقابله با روش مشائیان پرداخته است: یکی از جهت ابتدای فلسفه خودش بر روش شهودی در کنار روش عقلی، و دیگری نظم و اختصار در روش‌های استنتاج، برخلاف روش‌های استنتاج مشائیان و ارسطویی. بنابراین، مزیت روش عقلی و برهانی شیخ اشراق در نظم و نسق جدید آن است که نمونه آن در تقلیل قضایا و تعداد اشکال قیاس نمودار می‌شود. از این رو، عبارت ابتدایی کتاب مذکور نمی‌تواند نقض ادعای قبلی، یعنی تعدد روش کشف واقع، محسوب شود.

مورد نقضی دیگر عبارت پایانی همان کتاب است که در آن ادعا می‌کند: کل آن کتاب از طریق

شهود و کشف به دست آمده است:

قد القاه النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب و ان کانت کتابته ما اتفقت الا فی
اشهر لموانع الاسفار. (۹۰)

ظاهر این عبارت، شهودی بودن کل کتاب است؛ چنان‌که قطب‌الدین شیرازی در اینجا نیز همین عمومیت را فهمیده است: «ای مجموع ما فی الکتاب من المعانی»^(۹۱) بنابراین، مجموع حکمت اشراق حاصل شهودهای بنیانگذار آن است، نه اینکه برآیند تأملات عقلی و مشاهدات شیخ اشراق باشد.

به نظر می‌رسد این عبارت نه با مشی شیخ اشراق سازگار است که در کتاب *حکمة الاشراق* در موارد بسیاری به استدلال‌های عقلی و فلسفی اکتفا می‌کند و در این موارد نامی از شهود نیست، و نه با تصریحات دیگر او که بیانگر جمع میان حکمت بحثی و ذوقی است - که قبلاً به آن اشاره کردیم - و قطب‌الدین شیرازی ناچار شد آن را به تقسیم مباحث حکمت اشراق به بحثی و ذوقی تفسیر نماید. بنابراین، عبارت مزبور را یا باید به صورت قضیه جزئی در نظر گرفت، یا مدعی شد که این عبارت تنها به مباحث نظام نوری شیخ اشراق انصراف دارد،^(۹۲) هرچند حتی مباحث نوری حکمت اشراق نیز به طور کلی، مبتنی بر شهود و تجارب درونی نیست.

بنابراین، با قاطعیت می‌توان ادعا کرد که روش حکمت اشراق در مقام کشف یا ثبوت، استفاده از شهود و عقل (یعنی روش تعقلی که مورد استناد مشائیان بود)، هر دوست. اگر شیخ اشراق سخنانی راجع به اهمیت شهود دارد، حاکی از تقدّم و نقش آن در مقام ثبوت و گردآوری است (برخلاف مشائیان که مجالی برای آن قایل نبودند)؛ زیرا شهود دست‌یابی به خود حقیقت است، نه صورت آن. اما اینکه استفاده از این دو روش چگونه ممکن است، و همگامی یا جدایی آن دو چگونه است، به مباحثی نیاز دارد که در ادامه خواهد آمد.^(۹۳)

گام مهم دیگر، تبیین عقلی دریافت‌های شهودی و ارائه آن به صورت نظام فکری منسجم است. از این رو، نکته مهم آن است که شیخ اشراق از عقل استفاده دیگری نیز می‌برد و آن تثبیت و

تبیین شهود است؛ به این معنا که در مواردی، در کنار شهود، برهان عقلی نیز اقامه می‌کند که مؤید همان شهود است. این سخن بدان معناست که شهود، هرچند شهودکننده خود تردید و شک در آن ندارد،^(۹۴) اعتباری ندارد و از این‌رو، شیخ اشراق باز هم به اقامه برهان و استدلال می‌پردازد. از سوی دیگر، شیخ اشراق به یک استدلال عام و کلی نیز روی آورده است که اگر آن را بپذیریم، حجیت شهود افراد برگزیده و منتخب و از جمله خود شیخ اشراق اثبات می‌شود. شیخ اشراق معتقد است: افراد برگزیده شهوداتی داشته‌اند. مقدمه دیگر این استدلال آن است که شهود آن افراد حجت بوده و کسی در صدد توجیه و تثبیت آنها برنیامده است. به دلیل آنکه وی خود را در زمره آن افراد می‌داند، نتیجه آن خواهد بود که شهودهای شیخ اشراق نیز حجت و معتبر است. (که شرح آن خواهد آمد)

از این‌رو، باید میان مقام ثبوت و اثبات تفکیک کرد. آنچه در مقام ثبوت برای شیخ اشراق قابل قبول است، اعتماد و اتکا بر دو روش شهودی و عقلی است. اما در مقام اثبات فقط بر استدلال عقلی و برهانی اعتماد می‌کند؛ زیرا اولاً، خودش بر برخی شهودها برهان اقامه می‌کند؛ و از سوی دیگر، معیار کلی و استدلال عقلی ارائه می‌دهد که اگر آن را بپذیریم، حجیت شهود برخی افراد به طور کلی، مبرهن می‌شود. معنای این سخن پای‌بندی به روش عقلی در مقام اثبات و استدلال است که ویژگی تمام مکاتب فلسفی است.

حال پس از شرح روش‌شناسی اشراقی، لازم است به پرسش دیگر این نوشته توجه نماییم و آن اینکه در پرتو این روش‌شناسی، آیا حکمت اشراق، فلسفه است یا عرفان.

تفاوت عرفان و فلسفه

از قدیم‌الایام در باب تمایز علوم، اختلافاتی بوده و همچنان هست.^(۹۵) به نظر برخی، تمایز برحسب موضوع است که این نظریه مشهور است.^(۹۶) نظریه دیگر آن است که تمایز علوم، به غرض است.^(۹۷) نظریه سوم هم تمایز علوم را به ذات مسائل دانسته است و برخی تمایز را به

روش دانسته است. (۹۸) اما به نظر می‌رسد با توجه به گستردگی و تنوع شاخه‌های گوناگون علوم، نمی‌توان اختلافات آنها را تنها بر حسب معیار واحدی بررسی کرد. از این رو، ممکن است در مواردی از همه یا برخی معیارهای مزبور، برحسب اولویت یا همزمان استفاده کرد تا بتوان تمایز آنها را به همان میزان نشان داد که براینده تمامی آنها تمایز کامل یک علم است. آنچه در گام نخست اهمیت دارد، توجه به نقش روش‌هاست.

از سوی دیگر، برای بحث از تفاوت فلسفه و عرفان، باید به جوهره فلسفه پرداخت تا در پرتو آن، معلوم شود که آیا حکمت اشراق واجد آن است تا فلسفه محسوب گردد یا نیست. همان‌گونه که می‌دانیم، فلسفه نحله‌ها و مکتب‌های بسیاری دارد که به دشواری می‌توان مشخصات آنها را استقصا کرد و با تحلیل، به قدر مشترک میان آنها دست یافت. اما آنچه قدر مشترک و هویت فلسفه محسوب می‌شود، شیوه و روش آن است که تمرکز بر استدلال عقلی است، برخلاف کلام که به وحی التزام دارد. بزرگان فلسفه تصریح دارند که روش فلسفه روش استدلالی و استفاده از برهان عقلی است. (۹۹)

آن‌گاه اگر فقط به استدلال عقلی و برهانی برای دست‌یابی به واقع اکتفا شود، این فلسفه، فلسفه مشاء و نحله‌های مشابه آن خواهد بود؛ اما اگر شهود و کشف را هم در فرایند کشف واقع دخیل بدانیم، فلسفه اشراقی و گرایش‌های مشابه آن خواهد بود، برخلاف عرفان که استدلال و عقل را برای کشف واقعیت به کار نمی‌برد. بنابراین، یکی از وجوه تمایز فلسفه از عرفان، تمایز آنها برحسب روش است که توجه به استدلال و برهان باشد. به عبارت دیگر، عرفان نه در مقام کشف، به عقل ارزش می‌دهد و نه در مقام داوری و اثبات؛ (۱۰۰) چنان‌که در مصباح الانس، پس از ذکر دلایل متعدد بر بی‌اعتباری عقل، نتیجه‌گیری می‌کند:

لما أتضح لاهل البصائر أنّ لتحصیل المعرفة الصحيحة طریقین: طریق البرهان
بالنظر و طریق العیان بالكشف و حال المرتبة النظرية قد استبان أنّها لاتصفو عن
خلل، و علی تسلیمه لایتم، فتعیّن الطریق الآخر. (۱۰۱)

انکار عقل آنان را با مشکلاتی مواجه ساخته است که نمونه آن تناقض‌نماها و شطحیات عرفانی است. از این‌رو، کوشیده‌اند این تناقض‌نماها را بر حسب مرتبه نازل عقل بدانند، و آنچه به نظر آنان مورد پذیرش است مرتبه دیگری از عقل است که گاه از آن به نام «عقل صحیح»، «عقل کلی» در برابر عقل جزئی و نظایر آنها تعبیر کرده و بدین‌سان، کوشیده‌اند این تناقض‌نماها را حل نمایند. (۱۰۲)

از این‌رو، می‌توان گفت: مشرب اشراقی نوعی فلسفه است که در آن، عناصری از عرفان و فلسفه یافت می‌شود. از این‌رو، برخی بدان فلسفه عرفانی اطلاق نموده‌اند. (۱۰۳) عنصر عرفانی آن اعتماد بر روش شهودی در مقام گردآوری است. و نیز فلسفه است به این اعتبار که عقل را، هم در مقام کشف و گردآوری معتبر تلقی می‌کند و هم در مقام اثبات. به بیان دیگر، رکنی از حکمت اشراق در مقام ثبوت، تقدّم و اولویت دارد که «شهود» باشد، و رکن دیگر آن در مقام اثبات تقدّم دارد - بلکه تعیین دارد - که «عقل» باشد؛ زیرا معیار نهایی برهان عقلی است: «فالمعیار هو البرهان». (۱۰۴)

به دلیل توانایی شیخ اشراق در همین جنبه است که وی مقام حکمت خود را برتر از عرفان مورد قبول خود می‌داند؛ همان‌گونه که در مراتب حکما بیان شد.

تفاوت حکمت متعالیه با اشراق

اما آنچه اینک مطرح می‌شود، تفاوت میان فلسفه اشراق و حکمت متعالیه است؛ زیرا در هردو، بر کشف و شهود تأکید می‌شود. در این باب، برخی معتقدند: حکمت متعالیه صورت کامل‌تر چیزی است که شیخ اشراق آغاز کرد. (۱۰۵) از این‌رو، ملاصدرا همان روشی را بسط داد که شیخ اشراق آغاز کرده بود.

بنابراین، به لحاظ روشی، نمی‌توان میان فلسفه اشراق و حکمت متعالیه تمایز قاطع قایل شد؛ زیرا هردو از کشف و شهود، و عقل و وحی استفاده و میان آنها جمع می‌کنند، هرچند ممکن

است به اعتبارات دیگری، میان آنها تمایز بسیار باشد؛ مثل تمایز به لحاظ محتوا و مسائل. اما به لحاظ روش، فرقی میان آن دو نیست، هرچند شیخ اشراق از احادیث شیعی و به طور کلی، آن چیزی که «سنت» خوانده می‌شود، کمتر استفاده می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت: حکمت متعالیه علاوه بر استفاده از کشف و استدلال، از آموزه‌های دینی نیز در کشف واقعیت و حقیقت استفاده کرده است. از این رو، گفته‌اند: وجه مشترک هر سه نحله فلسفه اسلامی در مقام اثبات، استفاده از برهان است و فرقی آنها در مقام کشف است. (۱۰۶)

حال می‌توان به معیار کلی و عقلی اشاره کرد که شیخ اشراق بر حجیت شهود اقامه می‌کند. حاصل این معیار نوعی استدلال عقلی است.

حجیت شهود

مسئله مهم اعتبار و حجیت شهود است. در اینجا، مسائلی مطرح است: نخست اعتبار شهود برای شهودکننده است. دوم اعتبار آن برای دیگران است؛ یعنی اینکه اگر کسی توانست شهود کند، آیا دیگرانی که این شهود را نداشته‌اند، می‌توانند به شهود او اعتماد کنند؟

شیخ اشراق استدلالی اقامه می‌کند مبنی بر اینکه شهود حجیت دارد. برای این منظور، شهود را دسته‌بندی می‌کند: شهود افراد معمولی و افراد منتخب. وی درباره شهود افراد معمولی بحث نمی‌کند. دلیل آن نیز به ظاهر، مسلم بودن بی‌اعتباری شهود آنان است. بنابراین، وی تنها شهود افراد منتخب را مطرح می‌کند و معتقد است: کسانی در گذشته، این نوع شهود را داشته‌اند. علاوه بر این، شهود آنان برای خودشان و دیگران حجت بوده است. همچنین شیخ اشراق می‌کوشد خود را نیز در زمره حکمای منتخب و خاص قرار دهد. براساس مقدمات قبل، شهود او نیز حجت است. هرچند این استدلال از نظر دیگران ممکن است مورد پذیرش نباشد، اما می‌تواند از نظر شیخ اشراق معیاری عام و عقلی بر حجیت شهود باشد.

۱. شهود حکمای گذشته

شیخ اشراق در موارد بسیاری مدعی است که افرادی از بزرگان حکمت، که وی آنان را از پیشگامان خود می‌داند، در گذشته چنین شهودی داشته‌اند:

من الانوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة ثم طلبوا الحججة عليها لغيرهم، و لم يكن ذو مشاهدة و مجرد الاعتراف بهذا الامر. و اكثر اشارات الانبياء و اساطين الحكمة الى هذا و افلاطون و من قبله مثل سقراط و من سبقه مثل هرمس و آغاثاذيمون و انبازقلس، كلهم يروون هذا الرأي، و اكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور.^(۱۰۷)

۲. حجیت شهود گذشتگان

وی سپس می‌کوشد حجیت شهود آنان را نشان دهد. برای این منظور، مدعی است که اولاً، آنان دلیلی بر حجیت شهود خود نیاورده‌اند: «هرمس و آغاثاذیمون و افلاطون لا یذکرون الحججة علی اثباتها، بل یدعون فیها المشاهدة.»^(۱۰۸) آن‌گاه مدعی است: هرچند آنان دلیل نیاورده‌اند، ولی ما هم حق نداریم از آنان مطالبه دلیل نماییم: «و اذا فعلوا هذا لیس لنا أن نناظرهم.»^(۱۰۹) وی سپس می‌کوشد با بیانی تمثیلی، به اثبات حقانیت شهود آنان پردازد؛ زیرا اگر بناست بر هر مطلبی دلیل مطالبه نماییم، باید از مشائیان نیز دلیل مطالبه کرد، در حالی که این کار نمی‌شود؛ مثلاً، خود آنان در باب هیئت، بر مشاهده استناد می‌کنند.^(۱۱۰) وقتی ما ادعای آنان را می‌پذیریم و دلیل مطالبه نمی‌کنیم، در مورد شهود نیز باید این‌گونه بود.

۳. ادعای شیخ اشراق بر شهود

مطلب مهم در این باب آن است که شیخ اشراق خود را نیز در زمره آن افراد منتخب و خاص می‌داند و از این‌رو، در موارد بسیاری مدعی شهود است. وی در پایان کتاب حکمة الاشراق مدعی است:

و قد القاه النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب دفعة، و ان کانت کتابته ما اتفقت
الاً فی اشهر لموانع الاسفار. (۱۱۱)

وی سپس آن را دلیل بر حقایقش می‌گیرد و مدعی است: «و من جحد الحق، فسینتقم اللّٰه
منه.» (۱۱۲)

او ادعا می‌کند: افرادی از پیشینیان نیز از شهود سود جسته‌اند و آنها دلیلی بر اعتبار شهود خود
نیاورده‌اند و ما هم حق مطالبه دلیل نداریم. بنابراین، مطالبه دلیل بر این شهودها بی‌وجه است. از
این رو، نباید از شیخ اشراق نیز مطالبه دلیل کرد.

در نتیجه، این استدلال بدین منظور اقامه می‌شود که شیخ اشراق به شهود صرف اکتفا نکرده و
به استدلال عقلی وفادار و پایبند است، هرچند ما استدلال او را نپذیریم. در نتیجه، حکمت اشراق
فلسفه است - البته اگر هویت فلسفه را در همان شیوه استدلالی بدانیم، در حالی که در عرفان،
بعکس است. اما اینکه روش وی تا چه حد معتبر است، مسئله دیگری است (که به آن اشاره
خواهیم کرد).

بررسی: این استدلال کلی شیخ اشراق بر اعتبار شهود از جهاتی درخور تأمل است: نخست اینکه
وی به افرادی متوسل می‌شود که وجودشان برای ما مسلم نیست؛ زیرا تاریخ رسمی اندیشه و
آنچه در دسترس است، به خوبی نمی‌تواند مؤید نظر شیخ اشراق باشد. شهید مرتضی مطهری
در این باره می‌نویسد:

شیخ اشراق اینها [یعنی استدلال و تهذیب نفس] را که اساس حکمت اشراق است،
آمده جدا به افلاطون نسبت داده است، بعد هم چند نفر را، که هیچ‌کس از آنها در
دنیا خبری و اثری ندارد، به عنوان اینکه اینها فیلسوفانی در ایران قدیم بوده‌اند،
اسم برده؛ کسانی که هیچ‌کس نمی‌تواند از آنها نام و نشانی به دست آورد و گفته است
که اینها دارای همین مسلک بوده و مشرب بوده‌اند. (۱۱۳)

ثانیاً، داشتن چنین شهوداتی برای آن افراد روشن نیست؛ زیرا آثار و شواهدی که بتواند تأیید

نماید که آنان الهامات و مکاشفاتی داشته‌اند، موجود نیست. وانگهی، اگر هم باشد، تازه خودشان ادعا دارند.

ثالثاً، بر فرض اینکه چنین افرادی بوده و شهوداتی هم داشته‌اند، به کدام دلیل حجت باشد؟ شیخ اشراق مدعی است: چون کسی از آنها دلیل نخواست، سزاوار نیست که ما هم مطالبه دلیل کنیم، و ما می‌دانیم که این مدعا به هیچ عنوان پذیرفتنی نیست. دلیل دیگری که می‌توان از کلمات شیخ اشراق به دست آورد، برجسته و منتخب بودن این افراد است که به ظاهر، این ملاک هم نمی‌تواند چندان کارآمد باشد.

نکته دیگر در این باره، سخن جدلی شیخ اشراق در باب شهود مشائیان از احکام نجوم و هیئت است که باید گفت: نه اصل مدعای ایشان درست است و نه نتیجه آن؛ زیرا آنچه مشائیان در باب هیئت گفته‌اند حدس است، نه شهود. در باب حدس، این را نیز گفته‌اند که حدس برای دیگران حجت نیست، مگر اینکه خود فرد بتواند دارای آن حدس شود (که به آن اشاره خواهیم کرد). بنابراین، مشائیان معتقدند: از طریق حدس می‌توان به معرفت‌هایی دست یافت و آن یکی از مبادی معرفت است، اما فقط برای حدس‌زننده، نه دیگران. از این رو، آنان سخنی در باب شهود ندارند، بلکه سخنشان در باب حدس است و از این سخن نیز لازم نمی‌آید که شهود حجت و بی‌نیاز از دلیل باشد.

اما حقیقت مسئله آن است که علاوه بر اختلاف در ماهیت شهود، ارتباط شهود با حدس نیز درخور توجه است و به نظر می‌رسد بسیاری میان آن دو تمایز قایل نشده‌اند؛ چنان‌که برخی این عبارت شیخ اشراق را بیانگر احکام حدسی دانسته‌اند: «لی فی نفسی تجارب صحیحۃ ان العوالم اربعة ...» (۱۱۴) اگر شهود را به حدس بازگردانیم - چنان‌که امروزه متداول است - (۱۱۵) می‌توان گفت: عدم حجیت آن اتفاقی است؛ زیرا نوعاً گفته‌اند: «والعلم الحاصل من التجربة و الحدس و التواتر لیس حجة علی الغیر.» (۱۱۶)

علاوه بر آن، حدس از اقسام علم حصولی است، نه حضوری که شهود این‌گونه است. شیخ

اشراق خود در باب حدس گفته است: «و حدسیات لیست حجة علی غیرک اذا لم یحصل له من الحدس ما حصل لک.»^(۱۱۷) بنابراین، اگر شهود به نحوی به حدس تحویل شود، می‌توان مدعی شد: ادعای حجیت شهود با مبانی و دیگر تصریحات شیخ اشراق مبنی بر عدم حجیت حدس، سازگار نیست.

افزون بر آن، شیخ اشراق پس از تقسیم شهود به درونی و برونی، در باب اصل شهود نیز گفته است: «مشاهداتک لیست بحجة علی غیرک مالم یک له ذلك المشعر و الشعور.»^(۱۱۸) با این بیان، چگونه می‌توان شهود دیگران را معتبر دانست؟

اما برای بررسی بیشتر آن، لازم است با قطع نظر از برخی کاستی‌های استدلال شیخ اشراق به مناسبات عقل و شهود اشاره نماییم. صورت‌های محتمل کاربرد شهود و عقل را می‌توان به پنج صورت تصور کرد که عبارتند از:

۱. هر دو بتوانند به یک واقعیت دسترسی داشته باشند. در این صورت، میان آن دو نزاعی نیست تا سخن از تقدّم یکی بر دیگری مطرح شود.

۲. شهود به واقعیتی می‌رسد، اما عقل قاصر است. در این صورت، بی‌چون و چرا مجالی برای عقل نیست.

۳. ممکن است مواردی باشد که عقل به آنها برسد، اما شهود را یارای دسترسی به آنها نیست. در این صورت نیز بی‌چون و چرا عقل تقدّم دارد و این سنخ مسائل در حوزه اختیارات عقل است.

۴. ممکن است مواردی باشد که هیچ‌یک توانایی رسیدن به آنها را ندارند که باز هم مجالی برای اختلاف آن دو نیست.

۵. شهود به واقعیتی می‌رسد و عقل به واقعیتی دیگر. این صورت می‌تواند محل نزاع باشد و باید پرسید تقدّم با عقل است یا شهود؟

با توجه به روش‌شناسی حکمت اشراق و التزام شیخ اشراق به استدلال عقلی، می‌توان مدعی

شد: تقدّم با عقل است؛ زیرا شهود هرچند به خود واقعیت دست می‌یابد، اما هرگز مصون از خطا و لغزش نیست.^(۱۱۹) از این رو، به معیاری نیازمند است که برهان و استدلال عقلی باشد، همان‌گونه که قبلاً اشاره شد. اما بنابر اینکه حکمت اشراق را عرفان بدانیم، می‌توان مدعی شد: بی‌شک، شهود مقدّم است و باید دست به توجیه و تخطئه عقل زد؛ چنان‌که عرفا چنین کرده‌اند. صدرالمتألهین در این باب نظری دارد که درخور تأمل است. به نظر او، در واقع تنها صورت اخیر فرض عقلی دارد، زیرا واقعیت یکی بیش نیست؛ از این رو، میان عقل و شهود اختلافی نیست؛ «فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي».^(۱۲۰) وی در جای دیگر، به کلام متقدّمان نیز استناد می‌کند: «قال الشيخ الفاضل الغزالي: اعلم! أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته».^(۱۲۱) یا از عین القضاة همدانی نقل می‌کند که گفته است: «اعلم! أنّ العقل ميزان صحيح و احكامه صادقة يقينية لا كذب فيها».^(۱۲۲) آن‌گاه وی استثنایی هم بر آن افزوده و آن اینکه ممکن است در مواردی، عقل به آنچه شهود دست یافته، دست نیابد؛ اما معنای این سخن مخالفت عقل با شهود نیست:

نعم، يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل، و من لم يفرق بين ما يحيله العقل و بين ما لا يناله العقل فهو اخص من أن يخاطب فيترك و جهله.^(۱۲۳)

نتیجه‌ای که ملاً صدر را از این سخن می‌گیرد این است:

لا يجوز العدول عما حكم به العقل الصحيح، فكيف حكم أمثال هؤلاء الاكابر المجردين عن جلباب البشرية بعد رياضتهم و مجاهداتهم بما يقضى الحاكم العادل، أی العقل الصحيح باستحالته.^(۱۲۴)

بدین سان، می‌توان به دست آورد که میان عقل و شهود مخالفتی نیست؛ یعنی احکام عقل خلاف احکام شهود نیست. از این رو، از دید ایشان، حلّ مشکل با حذف اصل مسئله صورت می‌گیرد و در نتیجه، مجالی برای اختلاف آن دو فراهم نمی‌شود تا درصدد حل آن برآییم و اگر

هم در مواردی به ظاهر اختلاف بود، باید به تخطئه عقل پرداخت. اما اگر کسی به مواردی باور داشته باشد که در آنها عقل و شهود به دو واقعیت و حقیقت متفاوت برسند - چنان‌که بر حسب احتمال چنین مواردی وجود دارد - در آن صورت، نمی‌توان هم‌افقی و یکسانی در قلمرو عقل و شهود را اثبات کرد.

به طور کلی، میزان اعتبار و حجیت شهود وابسته به تحلیل و تبیین آن است. از این‌رو، می‌توان گفت: اگر مستند یک مدعا صرفاً شهود باشد، برای غیر شهودکننده حجت نیست، مگر اینکه دلایل دیگری دال بر اعتبار این شهود باشد؛ چنان‌که در مورد انبیا هست. در مواردی که تبیین عقلی گردیده و برای آن دلایلی اقامه شده باشد، میزان صحت و اعتبار آن ادعا وابسته به اعتبار دلایل آن است، هرچند برای شهودکننده شک و تردیدی باقی نمی‌ماند. به همین دلیل است که شیخ اشراق معمولاً در صدد است مدعیات شهودی خود را تبیین و توجیه منطقی نماید. از اینجا، می‌توان نتیجه گرفت که هرچند شیخ اشراق ثبوتاً از دو شیوه شهودی و فلسفی بهره می‌گیرد؛ اما اثباتاً و عملاً به یک شیوه اتکا می‌کند که همان استدلال باشد. از این‌رو، می‌توان مدعی شد: حکمت اشراق در عین استفاده از روش کشف و شهود برای تحصیل واقعیت و حقیقت، در عمل، به روش تعقلی و استدلالی پای‌بند است که از مشخصات فلسفه است. تدوین منطقی و تقدّم آن بر حکمت نیز مؤید همین نظر است.

در بررسی حوزه‌های مناسبات عقل و شهود، مزیت روشی حکمت اشراق نسبت به فلسفه پیش از خودش و عرفان، هر دو، به دست می‌آید؛ زیرا علی‌القاعده، مواردی وجود دارد که عقل را یارای دست‌رسی به آنها نیست و باید در این‌گونه موارد، از شهود بهره گرفت، هرچند اعتبار شهود نیازمند معیار و میزانی است؛ همان‌گونه که در مواردی شهود را توان دریافت نیست که در این‌گونه موارد، باید به عقل مراجعه کرد. از این‌رو، حکمت اشراق از هر دو بهره می‌گیرد. بنابراین، می‌توان گفت: از نظر روشی، حکمت اشراق، هم نسبت به فلسفه محض (یعنی فلسفه مشائی) تفوق دارد و هم نسبت به عرفان خالص، در عین حال که خود فلسفه است. معنای جامعیت حکمت اشراق همین است.

نتیجه

چنان‌که معلوم شد، روش‌شناسی حکمت اشراق مبتنی بر تطهیر باطن، دریافت واقعیت و تبیین آن دریافت‌هاست که در نظام نوری شیخ اشراق نمود پیدا می‌کند. از این‌رو، مهم‌ترین مکتبی است که شهود را به صورت نظام‌مند وارد فلسفه کرده و از آن برای رسیدن به حقیقت، در کنار روش عقلی، همزمان استفاده می‌نماید. اما در مقام تبیین و ارائه صرفاً متکی بر استدلال عقلی است. بر این امر، می‌توان دلایل متعددی اقامه کرد؛ مثل توجه به فضای حاکم بر فلسفه و عرفان، برداشت شیخ اشراق از مسیر حکمت - که آمیخته‌ای از عرفان و فلسفه است - طبقه‌بندی اصناف حکما، برخی تصریحات شیخ اشراق و سرانجام، التزام عملی وی به مشرب تعقلی و تدوین منطق بر اساس اسلوب مشائی. از این‌رو، می‌توان گفت: حکمت اشراق به لحاظ روش، نوعی فلسفه است، نه عرفان. به عبارت دیگر، آنچه قدر جامع میان نحله‌های فلسفی به شمار می‌آید وفاداری و التزام به روش عقلی و استدلالی است؛ روشی که شیخ اشراق در عمل نیز بدان التزام دارد. از این‌رو، می‌کوشد معیاری کلی بر حجیت و اعتبار شهود اقامه نماید.

تبیین و توضیح مسئله اخیر و بررسی اشکالات محتمل، ما را به بیان مناسبات عقل و شهود و روابط نفس‌الامری آنها وامی‌دارد و این ارزیابی می‌تواند کاستی‌ها و مزایای روش حکمت اشراق را روشن نماید. مهم‌ترین مزیت روشی آن نسبت به فلسفه مشاء طرح شهود در کنار عقل است که مورد غفلت بود و بر حسب احتمالات عقلی، مواردی هست که شهود را نیز قدرت راه یافتن به آن نیست که در این‌گونه موارد، عقل مورد نیاز است و این امر بیانگر مزیت روشی دیگر حکمت اشراق بر عرفان است، هرچند خود روش حکمت اشراق نیز بدون اشکال نیست.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- این آثار در دو مجلد نخست مجموعه مصنفات شیخ اشراق توسط هنری کرین جمع‌آوری شده است که در ادامه، مشخصات آنها خواهد آمد.
 - ۲- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کرین (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ج ۲، ص ۱۰ و ۲۵۹.
 - ۳- همان، ج ۱، ص ۵۰۵.
 - ۴- سیدجعفر سجادی، ترجمه و شرح حکمة الاشراق (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴)، ص ده.
 - ۵- ر.ک. شمس‌الدین شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ص ۲۸ / شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح، تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق)، ج ۳، ص ۳۲.
 - ۶- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۱۹۹.
 - ۷- همان، ج ۲، ص ۱۲-۱۳.
 - ۸- همان، ص ۱۳.
 - ۹- همان، ج ۱، ص ۴۵۲.
 - ۱۰- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق (تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳)، ص ۱۱.
 - ۱۱- شمس‌الدین شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۶.
 - ۱۲- ر.ک. همان، ص ۳۸-۳۹.
 - ۱۳- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۱۳۸.
 - ۱۴- همان، ج ۲، ص ۱۳۵.
 - ۱۵- همان، ص ۱۳۷-۱۳۸.
 - ۱۶- همان، ص ۱۴۱.
 - ۱۷- همان، ص ۱۳۷.
18. immediate apprehension.
 - ۱۹- پل فولکبه، فلسفه عمومی یا ما بعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷)، ص ۲۹.
 20. Richard Rorty, "Intuition", in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards (New York, Macmilan publishing Co., 1967), v. 3-4, p. 204.
 21. Ibid.
 22. propositional.
 23. non-propositional.
 - ۲۴- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۳۵.
 - ۲۵- همان، ص ۴۱.
 - ۲۶- ر.ک. همان، ص ۱۳۳.

۲۷- ر.ک. همان، ص ۱۵۶.

۲۸- پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ص ۲۹.

29. rationalists.

30. empericists.

۳۱- ر.ک. همان، ص ۲۹-۳۰.

۳۲- ر.ک. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۸، ص ۴۰-۴۱.

۳۳- عبارات شهروزری اندکی تفاوت دارد؛ یعنی: «ظهور الشيء ... من غیر بقاء الترتب» است. (شرح حکمة الاشراق، ص ۱۹)

۳۴- این تعریف از «کشف» شباهت بسیاری به حدس دارد، که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

۳۵- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۳ / شمس‌الدین شهروزری، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۹.

۳۶- شمس‌الدین شهروزری، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۶.

۳۷- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۴.

۳۸- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، سه رساله، تصحیح نجفقلی حبیبی (تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق)، ص ۱۲۶.

۳۹- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۳۵، مقدمه سیدحسین نصر.

۴۰- همان، ص ۳۵.

۴۱- همان، ج ۱، ص ۴۸۴.

۴۲- همان، ص ۱۱۲.

۴۳- همان، ص ۱۱۵.

۴۴- همان.

۴۵- همان، ج ۲، ص ۱۱۴.

۴۶- همان، ص ۱۱۳.

۴۷- همان، ص ۱۱۴.

۴۸- فجر (۸۹): ۲۷ و ۲۸.

۴۹- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۶۲.

۵۰- نساء (۴): ۷۵.

۵۱- همان.

۵۲- همان، ص ۱۱۳.

۵۳- همان.

۵۴- همان، ص ۵۰۳.

۵۵- همان، ج ۲، ص ۲۵۲.

۵۶- همان.

۵۷- همان، ج ۱، ص ۵۰۳.

- ۵۸- همان، ج ۲، ص ۲۳۲.
- ۵۹- همان، ص ۲۵۹.
- ۶۰- همان، ج ۱، ص ۱۸۶.
- ۶۱- عبارت شیخ اشراق در این باب چنین است: «و من القواعد الاشراقية انّ الممكن الاخس اذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الاشرف قد وجد.» (همان، ج ۲، ص ۱۵۴).
- ۶۲- همان، ج ۲، ص ۷۳.
- ۶۳- همان، ص ۱۳۶.
- ۶۴- همان، ص ۱۳۵.
- ۶۵- همان، ص ۴۸۸-۴۸۷.
- ۶۶- همان، ج ۱، ص ۷۲.
- ۶۷- همان، ص ۴۸۷.
- ۶۸- همان، ج ۲، ص ۹۵.
- ۶۹- همان، ص ۱۳.
- ۷۰- همان، ص ۱۳.
- ۷۱- شیخ اشراق در «حکمت منامیه» به نقل از ارسطو، مدعی است: ابن سینا به یک هزارم حکمت هم دست نیافته است. (همان، ج ۱، ص ۷۴) از این رو، به نظر می‌رسد این‌گونه سخنان و نیز شرطی را که وی در آغاز حکمت اشراق می‌گذارد مبنی بر شرط اشراق بر خواننده کتاب، باید به گونه‌ای توجیه کرد؛ همان‌گونه که دیگران توجیه کرده‌اند. ر.ک. همان، ج ۳، ص ۳۴-۳۵، مقدمه سیدحسین نصر.
- ۷۲- «و المعلم الاول و ان كان كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفرض الى الأرزاء باستأذیه و من ...» (همان، ج ۲، ص ۱۱).
- ۷۳- همان، ج ۱، ص ۷۴.
- ۷۴- ر.ک. همان، ج ۳، ص ۲۱-۲۲.
- ۷۵- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۳.
- ۷۶- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵۶.
- ۷۷- همان، ج ۱، ص ۱۱۱.
- ۷۸- ر.ک. سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام (تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱)، ص ۷۲-۷۳ / سیما نوربخش، نور در حکمت سهروردی، با مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی و حسین ضیائی تربیتی (تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۳)، ص ۸.
- ۷۹- شمس‌الدین شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۷-۲۸.
- ۸۰- همان.
- ۸۱- قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۳.
- ۸۲- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱-۱۲. اما ترجمه و توضیح مزبور از سیدحسین نصر است. (ر.ک. سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۷۵).

- ۸۳- همان، ص ۱۲.
- ۸۴- همان.
- ۸۵- همان، ص ۱۰.
- ۸۶- همان، ص ۱۲.
- ۸۷- همان.
- ۸۸- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۰.
- ۸۹- قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۱۴.
- ۹۰- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۲۵۸-۲۵۹.
- ۹۱- قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۵۳۷.
- ۹۲- این تفسیر از استاد بدالله یزدان‌پناه است که در جلسه درس «حکمت اشراق» در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی مطرح نمودند.
- ۹۳- لازم به ذکر است که تفکیک میان مقام «ثبوت» و «اثبات» از استاد غلامرضا فیاضی است که در جلسات درس فلسفه اسلامی در مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی ارائه نمودند.
- ۹۴- «حتی لو قطعت النظر عن الحجّة - مثلاً - ما كان يشككتني فيه مشكك» (شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۰).
- ۹۵- ر.ک. محمد ایزدی‌تبار، «ابزاری بودن منطق»، *معارف عقلی ۱* (بهار ۱۳۸۵)، ص ۱۳-۱۴.
- ۹۶- ابن سینا، *الشفاء، البرهان* (قم، ذوی‌القربی، ۱۴۲۸)، ص ۱۶۲ / ابن سینا، *النجاة*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ص ۱۳۹.
- ۹۷- محمدکاظم خراسانی، *کفایة الاصول* (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲)، ص ۸.
- ۹۸- امام خمینی، *مناهج الوصول الى علم الاصول* (قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۴)، ج ۱، ص ۴۳.
- ۹۹- ر.ک. ملّاصدرا (محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة* (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹)، ج ۱، ص ۲۰ / سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸)، ج ۱، ص ۱۸.
- ۱۰۰- لازم به ذکر است که برخی از عرفا دارای گرایش‌های فلسفی نیز بوده‌اند. اینان در عین حال که از یک‌سو، به عرفان پای‌بند بوده‌اند که لازمه آن کنار گذاشتن مشرب عقلی است؛ اما از سوی دیگر، نتوانسته‌اند گرایش‌های فلسفی و مشرب استدلالی خود را نیز بکلی رها نمایند. این‌گونه عارفان به لحاظ عرفانی، به ردّ و نکوهش عقل و کارکردهای آن پرداخته‌اند، اما به اعتبار فیلسوف بودن، اقدام به توجیهاات فلسفی کردند. *مصباح الانس* از جمله آنان است. از این‌رو، عارفان محض همانند محیی‌الدین شیوه فلسفی ندارند، بلکه می‌کوشند با تمثیل، تقریب به ذهن نمایند، و تنها در قرون بعد بود که افرادی، حتی با رویکرد مسائلی، کوشیدند به تبیین عرفان بپردازند که نمونه شاخص این‌گونه افراد ابن‌ترکه است.
- ۱۰۱- صدرالدین قونوی، *مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجه‌ای (تهران، مولی، ۱۳۸۴)، ص ۳۶.

- ۱۰۲- ر.ک. سید یدالله یزدان‌پناه، «عقل‌گریزی عرفان»، *معرفت فلسفی* ۸ (تابستان ۱۳۸۴)، ص ۳۹-۶۶.
103. Seyed Hossein Nasr, *Mystical Philosophy in Islam*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Craig (London and New York, Routledge, 1998), v. 6, P. 616.
- ۱۰۴- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۱۲۱.
- ۱۰۵- سید یحیی یشربی، *سهروردی در حدیث اندیشه* (تهران، سروش، ۱۳۷۹)، ص ۳۱۲-۳۱۳.
- ۱۰۶- غلامرضا فیاضی، «میزگرد فلسفه‌شناسی»، *معرفت فلسفی* ۴ (تابستان ۱۳۸۳)، ص ۱۸.
- ۱۰۷- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۵۶.
- ۱۰۸- همان، ج ۱، ص ۴۶۰.
- ۱۰۹- همان.
- ۱۱۰- همان.
- ۱۱۱- همان، ج ۲، ص ۲۵۸-۲۵۹.
- ۱۱۲- همان، ص ۲۵۹.
- ۱۱۳- مرتضی مطهری، *مجموعه آثار* (تهران، صدرا، ۱۳۷۲)، ج ۷ (درس‌های الهیات شفا)، ص ۵۱۰.
- ۱۱۴- شمس‌الدین شهرزوری، *شرح حکمة اشراق*، ص ۲۹، مقدمه حسین ضیائی.
- ۱۱۵- چنانکه غزالی در تعریف «حدس» گفته است: «و لایمکنه أن یشتک فیها غیره بالتعلیم الا أن یدل الطالب علی طریق الذی سلکه و استنهجه حتی اذا تولی السلوک بنفسه افشاء ذلك السلوک الی ذلك الاعتقاد.» وی در ادامه، آن را بیشتر توضیح داده، فهم دیگران از آن را منوط به پیمودن همان مسیر می‌داند: «و فی مثل هذا المقام یقال: من لم یذق لم یعرف و من لم یصل لم یدرک.» (احمدبن محمد غزالی، *معیار العلم فی فن المنطق* «بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۹»، ص ۱۶۸). امروزه معمولاً در دائرةالمعارف‌های عربی، معادل «حدس»، اصطلاح «شهود» را قرار می‌دهند.
- ۱۱۶- علی‌بن عمر کاتبی قزوینی، *تحریر القواعد المنطقية* (قم، زاهدی، ۱۳۶۳)، ص ۴۵۷ و ۴۶۰ / ابن کمونه، *الجدید فی الحکمة* (بغداد، وزارة الاوقاف و الشؤون الدينية، ۱۴۰۳)، ص ۴۲ / قطب‌الدین رازی، *شرح حکمة اشراق*، ص ۱۲۱.
- ۱۱۷- شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۴۲.
- ۱۱۸- همان، ص ۴۱.
- ۱۱۹- برای آگاهی از دلایل خطا در معرفت‌حضوری و شهودی، ر.ک. عبدالله جوادی آملی، *معرفت‌شناسی در قرآن* (قم، اسراء، ۱۳۸۴)، ص ۱۱۳.
- ۱۲۰- ملأصدر، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۱۵.
- ۱۲۱- همان، ص ۳۲۲.
- ۱۲۲- همان، ص ۳۲۳.
- ۱۲۳- همان، ص ۳۲۲-۳۲۳.
- ۱۲۴- همان، ص ۳۲۳.

منابع

- ابن سینا، *الشفاء، البرهان*، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۸.
- _____، *النجماء*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ابن کمونه، *الجدید فی الحکمة*، بغداد، وزارة الاوقاف و الشؤون الدنیه، ۱۴۰۳.
- امام خمینی، *مناهی الوصول الی علم الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۴، ج ۱.
- جوادی آملی، عبدالله، *معرفت‌شناسی در قرآن*، قم، اسراء، ۱۳۸۴.
- خراسانی، ملّا محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲.
- سجّادی، سیدجعفر، *ترجمه و شرح حکمة الاشراق*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *سه رساله*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق.
- _____، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ق، ج ۳.
- _____، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هنری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۱ و ۲.
- شهرزوری، شمس‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربیتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *نهاية الحکمة*، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱.
- غزالی، احمدبن محمد، *معیار العلم فی فن المنطق*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۹.
- فولکیه، پل، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- فیاضی، غلامرضا، «میزگرد فلسفه‌شناسی»، *معرفت فلسفی* ۴ (تابستان ۱۳۸۳)، ۲۶-۱۱.
- قونوی، صدرالدین، *مفتاح الغیب و شرحه مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۸۴.
- کاتبی قزوینی، علی‌بن عمر، *تحریرالقواعد المنطقیه*، قم، زاهدی، ۱۳۶۳.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۱.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۲، ج ۷ (درس‌های الهیات شفا).
- ملّاصدرا (محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹، ج ۱.
- نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۷۱.
- نوریخس، سیما، *نور در حکمت سهروردی*، با مقدمه غلامحسین ابراهیمی دینانی و حسین ضیائی، تهران، نشر شهید سعید محبّی، ۱۳۸۳.
- یشربی، سیدیحیی، *سهروردی در حدیث اندیشه*، تهران، سروش، ۱۳۷۹.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، «عقل‌گریزی عرفان»، *معرفت فلسفی* ۸ (تابستان ۱۳۸۴)، ۶۶-۳۹.
- Nasr, Seyed Hossein, *Mystical Philosophy in Islam*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward Carraig, London and New York, Routledge, 1998, v. 6.
- Rorty, Richard, "Intuition", in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, New York, Macmilan publishing co., 1967, v. 3-4.