

نظریه عقول عشره (۱)

سهروردی تا چه حد نظریه عقول عشره را پذیرفته است ؟

و چگونه از آن متاثر گشته است ؟

برای پاسخ به این پرسش لازم می‌نماید اولاً " متعرض تاریخ این مسأله و اصول آن در مذاهب سابق بر اشراق گردیم :

۱ - این نظریه را فارابی پی‌نهاده است که اشتباها " به ارسطو نسبت داده شده و ممکن است به بعضی اندیشه‌هایی که این نظریه نزد افلاطون مثلاً " بر آن مبتنی است دست یابیم ، و نظریه او (افلاطون) درباره نفس می‌تواند اساس و سببی برای قول "ه نفس کلی یا جهانی بشمار آید ، و اعتقاد به نفس کلی نزد ارسطو نیز که برای هر فلکی از افلاک و ستاره‌ای از ستارگان نفس خاصی قائل است ، وجود دارد و باز می‌توانیم در نظریه ارسطویی افلاک و حرکات آنها ریشه‌ای برای این نظریه بیابیم ، ولی نمی‌توانیم در تبیین وجوه شباهت میان دیدگاه ارسطو درباره خداوند و ستارگان و دیدگاه اصحاب نظریه عقول عشره نسبت به واحد و صوادر آن مبالغه کنیم ، زیرا خداوند به نظر ارسطو موجودی ضروری است و همچنین این کواکب و افلاک موجوداتی ضروری‌اند تا جایی که فیلسوفان اسلامی بر آنند که فلسفه ارسطو به شرک (در وجود خداوند) می‌انجامد چون فلسفه اش نفوس افلاک و کواکب را موجوداتی ضروری در کنار خداوند می‌شمارد . با اینکه لازم است این موجودات ضعیف باشند تا در وجود مساوی با خداوند نگردند ، و این چیزی است که فارابی و ابن سینا را بر آن داشت که خداوند رایگانه موجود ضروری بشمارند و جز او را ممکن بدانند ، و این باور یگانه هم‌هنگی با موج نوافلاطونی است که بر مبدئی خطیرونقیض با نظریه ارسطو مبتنی است و آن تقسیم عالم وجود

(۱) اقتباس و ترجمه از کتاب : اصول الفلسفه الاشراقیه عند شهاب الدین السهروردی -

است به ضروری و ممکن و همان طبقه بندی است که فارابی و ابن سینا را ملزم ساخت تا آنرا اساس تقسیم وجود بشمار آورند. پس از این خواهیم دید که این موجودات ممکن همینکه موج الوهیت مطلق به نهایت رسید نابود می شوند و از نتایجش نفی هر موجودی سوی الله است و تعبیر از این دیدگاه بنا به نظریهٔ وحدت وجود اینستکه "موجودی جز خدا نیست"

۲ - اینان که متعرض نظریه عقول عشره شده اند بر آن نبوده اند که نظریه های مخالف

مبانی ارسطویی نهند بلکه به عکس یقین کامل داشتند که با ارسطو همگام شده هیچگونه مخالفتی با او ندارند، اما منشاء این توهم اشتباه آمیز آنستکه ایشان آراء ارسطو را آمیخته با نظریات نوافلاطونیان برگرفتند و گواه صادق آن کتاب الهیات یا ثولوجیای ارسطو است که مسلمانان (۱) آنرا به عنوان کتابی از ارسطو تلقی کردند و در واقع چنین نبوده بلکه دست چینی است از تاسوعات افلوپین یعنی یکگونه عرضه صحیح نظریه (۲) صدور افلوپین می باشد، سپس کتاب التفاحه (سیب نامه) که افلاطونی مشرب است، سرانیان به عنوان اینکه از آن ارسطو است آنرا ترجمه کردند و بر این اساس میان مسلمانان پراکند، و همچنین کتاب العلل یا المبادی الالهیه که اشتباهها "به ارسطو منسوب است، و "گیوم دی موریک" شایع ساخت که از آن دیونسیوس اریوباگی است ولی حقیقت اینستکه دست چینی است از "مبادی الالهوت" تالیف پروگلس که یکی از پیروان فلسفه نوافلاطونی (۳) است.

از این بحث به در آمده می پذیریم میراث یونانی که در خاور نزدیک متداول بود به فرهنگ اسلامی آمیخته با فرهنگ های دینی مختلف و درهم، منتقل گشت، و هرگاه بر آن شدیم که اصول مشکلی مانند مسالهٔ عقول عشره را مثلاً "بشناسانیم، ناگزیر از روشنگری این معجون و آمیزه ایم:

بی شک مذهب نوافلاطونی را در تحقق این نظریه سهمی مهم است، افلوپین به صدور عقل اول از واحد در رساله چهارم، "الاقانیم الثلاثه" یعنی واحد و عقل و نفس قائل شده "و تسلسل موجودات را در صدورشان از واحد واضح و آشکار ساخته است، ولی تعداد عقول صادره را معین نکرده است.

در کنار نوافلاطونیان، نظریه صابثان را در باب الوهیت کواکب سبعة می یابیم و همچنین دیدگاه مزدکیان در جایی که به عبادت قدمای پنجگانه مقدس که از آنها

(۱) مؤلف به عرب تعبیر آورده که بنظر می رسد مجازاً "بجای مسلمانان بکار رفته است.

(۲) تاریخ الفلسفه فی الاسلام، دی بور، ص ۳۵

(۳) ر.ک: تاریخ الفلسفه الاروبیه فی العصر الوسیط، یوسف کرم، ص ۵۱

زمین نوربخش^(۱) تشکیل می‌شود، اختصاصی دارد، و نیز آنچه مانویان به‌ویژه در مسأله صدور می‌گویند، و اسماعیلیان و قرمطیان نظریه صدور را از مانویان و مزدکیان گرفته‌اند. ممکن است این منشاء اسلامی را اثری عظیم در تحقق نظریه صدور نزد فارابی بشمار آورد. نظریه‌ای که معتقد است - واسطه‌هایی علوی میان خداوند و موجودات برقرار می‌باشد و خداوند را نیز خالق می‌شناسد که به‌امور جهان عنایت دارد - این نظریه تا حد زیادی میان تعالیم اسلامی و مذهب ارسطویی وفق می‌دهد چه ارسطو تصویری از خداوند بدست می‌دهد که بانسان و مهر دینی پرحرارتی که اثرش را در قرآن^(۲) لمس می‌کنیم متناقضی است.

ابن سینا^(۳) در این نظریه از فارابی پیروی کرده به شرح و تفصیل آن پرداخته است و چیز مهمی بر آن نیفزوده حتی در تصوف اشراق‌گونه خود تا حد زیادی از همان انگیزه‌های متأثرگشت که اصولش را نزد فارابی می‌یابیم و همان نیز به ابن مسره اندلسی^(۴) و ابن سبعین^(۵) رسید و در فلسفه شهاب‌الدین سهروردی متبلور گردید، و در اوج خود به محی‌الدین بن عربی^(۶) منتهی گشت. می‌توان نظریه عقول عشره را آن‌گونه نظریه‌ای اسلامی

(۱) Cummont: Recherches Sur le Mazdeisme. P.49

(۲) La Place d'Alfarabi, Madkour P.103.

(۳) نظریه ابن سینا درباره فیض، به نجات مراجعه شود، و نیز Carra de Vaux, La

Metaphysique d'Avicenne "واحد برقله وجود قرار دارد، و از او عقلی خالص که معلول اول است صدور می‌یابد - و از معلول اول نفس و جسم فلک (محیط) که بر عالم و عقل احاطه دارد صادر می‌گردند و از این عقل نفس و جسم کواکب دورتر یعنی زحل و عقلی ثالث صدور می‌یابد و از این عقل سوم نفس و جسم کواکب نزدیک و آن مشتری است و عقلی چهارم که در نظام ستارگان بدنبال مشتری است، صادر می‌شوند، و سلسله بر این نظام ادامه می‌یابد

و از عقل ستاره اخیر که قمر است عقلی واپسین و خالص یعنی عقل فعال و از عقل فعال جهان زمینی صدور می‌یابد."

(۴) ابن مسره، دائره المعارف الاسلامیه، ملحق، ص ۹۲

(۵) ر.ک: مجله آسیایی، سال ۱۸۵۳ م، الرسائل الصقلیه

(۶) در بخشی که به محی‌الدین بن عربی و فلسفه صوفیانه‌اش اختصاص دارد، ر.ک:

ابوالعلاء عقیفی "الفلسفه الصوفیه عند محی‌الدین بن عربی".

بشمار آورد که فیلسوفان اسلامی آنرا مستند به معجونی از منابع گوناگون افلاطونی و ارسطویی و افلوپهنی و ایرانی الخ بوجد آوردند

۳ - بی شک سهروردی از این محیط که از فلسفه^۶ ارسطویی آمیخته به نوافلاطونی موج می زد ، دور نبوده ، و در آغاز بحث بر ما آشکار شد که او نزد مجدالدین جیلی استاد فخر رازی که فلسفه^۶ ارسطو را فرا گرفته تلمذ کرده است .

از بررسی کتاب های سهروردی بویژه لمحات و مطارحات و تلویحات معلوم می شود که او فلسفه^۶ ارسطو را عمیقاً " خوانده است ، حتی وی منطق ارسطو را بویژه در نظریه تعریف (۱) و دیدگاهش نسبت به هیولی و صورت یعنی دو مبدئی که علم طبیعی بر آنها مبتنی است ، بیادانتقاد می گیرد ، و یادآور می شود که پاره ای از کتاب هایش مثل تلویحات تلخیصی است از مذهب ارسطو به گونه ای که بدست مسلمین رسیده است .

عبارت دوانی شارح هیاکل النور می گوید : سهروردی در بسیاری از مسائل با مشائیان همراهی می کرد ، اینها همه به روشنی دیدی واضح از پیوند عمیق او با اصل فلسفه^۶ ارسطو و چگونگی بررسی فلسفه^۶ مشائی به ما ارزانی می دارند . همانگونه که در مقدمه حکمة الاشراق و همچنین هیاکل می گویند : " او از طریقه^۶ مشائیان یعنی اصحاب حکمت بحثی سخت دفاع می کرد تا اینکه خداوند ویرا به حکمت ذوقی که طریقه^۶ اول اشراق و ذوق است رهنمون گشت " وی همان طریقی را که غزالی قبلاً " پیموده بود طی کرد بدین وجه که در آغاز به اتخاذ دیدگاهی عقلی ناب ، و بررسی مذاهب پیشینیان پرداخت و آنگاه به مذهب اهل ذوق منتهی گشت . غزالی این دگرگونیها را در کتاب خود " المنقذ من الضلال " روشن می سازد ، ولی فارق اساسی میان غزالی و سهروردی اینست که اولی " غزالی " قصدش از قرائت و بررسی مذاهب پیشینیان دفاع از دین در برابر فیلسوفان الحادی بوده است ، و واضح است که سهروردی بررس فلسفه و متصوفی طالب حقیقت بوده نه چون غزالی . همچنین غزالی در حد تصریح به منتهی شدن به طریقه^۶ اهل کشف متوقف گردید اما سهروردی به این طریقه اشاره کرده و اصول آنرا در پوشش رمزی بویژه در رسائل صوفیانه اش مثل " رساله الطیر " و " مونس العشاق " و " آواز پیر جبرئیل " و " لغات موران " و غیر آنها از رسائل مختلف بیان داشته است . سهروردی در نظریه عقول عشره دیدگاهی ناپایدار است ، او در بعضی از کتاب های خود مثل لمحات و تلویحات به تأیید آن نظریه برخاسته ولی در حکمة الاشراق تاءبیدش را نقض می کند ، و در رسائل صوفیانه اش روشی متزلزل در پیش می گیرد : مثلاً " در " آواز پیر جبرئیل " نخست آن نظریه را نقد می کند و سپس آنرا می پذیرد . در این صورت باید به دیدگاه او در تألیفات اساسیش بپردازیم :

(الف) - لمحات :

" عقل اول با تعقل و جوب و نسبتش به اول ، عقلی را موجب می شود
 آنگاه عقل دوم دارای سه جهت است و مقتضی عقلی دیگر و فلکی که فلک ثوابت و نفس
 آنست ، و از عقل نهم که وجود فلک قمر و نفس آنرا موجب می شود . عقل دهم که عقل فعال
 فیض بخش عالم عناصر (۱) است بوجود می آید ."

(ب) تلویحات :

" چون از حق اول جز واحد نیاید ، اگر سلسله در اقتضاء واحد استمرار یافت
 هیچگاه به جسم منتهی نمی گردد و جسمی بوجود نمی آید ولی بخلاف می بینیم که جسم وجود
 یافته است پس ناگزیر کثرتی در واحد وقوع یافته است و نیز افلاک همگی از عقل واحد آخرین
 صدور نمی یافتند زیرا دانستی هر کدام را معشوقی دیگر است پس جز این نیست که معلول
 اول را امکانی است فی نفسه و وجوبی نسبت به اول و هر دو اعتبار و ذات خود را تعقل
 می کنند . گفته اند بعلت تعقل و جوب وجود خود و نسبتش به حق اول اقتضاء امر اشرفی دارد
 و آن عقل دیگر است و با تعقل امکان خویش امر دیگری را که جرم فلک اقصی است اقتضاء
 دارد زیرا امکان اخس جهات است ، از اینرو مناسب ماده است ، و به اعتبار تعقل ماهیت
 خویش ، نفس این فلک را که محرکش شوق بدو است سبب می گردد ، سپس دومی با تثلیث
 نیز عقلی و فلک ثوابت و نفس را اقتضاء می کند و سوم عقل و فلک زحل و نفس آن فلک را
 موجب می گردد . بهمین ترتیب تا افلاک نهگانه تمام شوند ، و از عقل دهم به اعتبار تعقل
 امکان خویش هیولای مشترک عناصر حاصل می شود ، و به اعتبار تعقل ماهیت خود صور آن
 تحصیل می یابند ، و به اعتبار نسبت و جوب به مبدا ، نفوس ناطقه ما حاصل می گردند . و آن
 با معاونت اجرام مناسب آسمانی با شرکت همگی در حرکتی دورانی ، به علت اشتراک عنصریات
 در ماده واحد انجام می پذیرد و حکماء متاخر چون امکان تکثر را بیان داشتند
 کمترین مقدار ممکن را که ده تا است اخذ کردند بی آنکه به امتناع بیش از آن جازم باشند
 و خیلی طول و تفصیل ندادند با امکان تفصیل نسبت به کسیکه او را قریحه ایست (۲)"
 " هر فلکی را همچنانکه دانستی معشوقی است و نسبت به آنچه با او رابطه علی
 ندارد عشق نمی ورزد . پس باید ترتیب و نظامی در بین باشد ، و حق چیزی است که معلم

اول در باب کثرت آنها (عقول) بدان اشاره کرده است . نزد بسیاری از متقدمان هرنوعی از انواع جسمیه را مثال و صورتی بوده است قائم نه در ماده چون جوهری است عقلی و در حقیقت مطابق با معنی معقول ، و بسا به امکان اشرف استدلال کرده گفته‌اند این انواع اصنام حقیقت و رسم و نشانه و سایه‌ای از آن می‌باشند و به اتفاق برای عقول کثرتی فراوان قائل‌اند (۱) " و معنی این (عبارت) آنستکه وی نظریهٔ عقول عشره را همچنانکه حکماء متاخر مقرر داشته‌اند عرضه می‌دارد ، و استدراکاً " می‌گوید در حقیقت عقول فزونتر از ده می‌باشند ولی حکماء به ده تا بس کرده‌اند ، و شرح و تفصیل را برای آنکه قریحه‌اش این کثرت را ادراک می‌کند و گذاشته‌اند ، یعنی او روشی متزلزل اتخاذ می‌کند ، و در عین حال که عقول عشره را در عبارات پیشین برقرار می‌دارد بناگاه در این تعبیر اخیر نسبت به آن شک می‌ورزد و بر آن می‌شود که ممکن است بیش از ده عقل را ادراک کرد ، آنگاه میان دیدگاه مشائی و دیدگاه افلاطونی خالص جمع می‌کند که دلالت دارد به اینکه وی مذهب افلاطونی را رویهمرفته ادراک کرده است زیرا ابن سینا و پیروانش از مشائیان اسلامی ، عالم مثالی را در عقل اول صادر از واحد قرار داده‌اند و آن یکنوع همگامی با افلوطین (۲) بشمار می‌آید . اما سهروردی از عالمی مستقل برای مثل سخن رانده می‌گوید : حکماء پیشین بدان قائل بودند و مقصودش افلاطون می‌باشد و بر آنستکه اصحاب نظریهٔ مثل برای هرنوعی جسمانی مثالی در عالم مثل قائل‌اند ، بدان معنی که این مثل بسبب کثرت اصنامشان در عالم اجرام کثیراند ، و این مثل در مذهب افلاطون ریشه‌های حقیقت و موجودات‌اند همچنانکه عقول اصول و وسائلی بشماراند که وجود در مذهب فیض بر آنها مبتنی است ، و معنایش اینستکه بر حسب مذهب افلاطون لازم است تسلیم شویم که عقول ده تا نبوده بلکه بیشتراند برای اینکه عقول در این مذهب مثالی اصلی برای موجودات جسمی بشمار می‌آیند .

بعضی بر پذیرفتن نظریهٔ عقول عشره از سوی سهروردی در کتاب تلویحات اعتراض کرده می‌گویند : این کتاب مخصوصاً " بر آنستکه مذهب مشائی را با حفظ امانت عرضه‌کند و مؤلف بدان گمان است که آراء ارسطو و از جمله این نظریه را تلخیص می‌کند ، ولی چگونه می‌توانیم دیدگاه او را در رسائل صوفیانهٔ اشراقیش که بسبب آنها خیلی از ارسطو و نظریاتش دور می‌شود ، تفسیر و توجیه کنیم ؟

(۱) تلویح سوم ، مورد دوم .

(۲) افلوطین مثل را در آقسنوم دوم می‌نهد به عنوان اینکه صرفاً " افکار و معانی‌اند قائم بدان و غیر قائم به ذات خویش و بدان وسیله مشکلات افلاطونی و اعتراضات از آنجا برآید بر آنها مرتفع می‌سازد .

(ج) - رسائل صوفیانه :

"آواز پرجبرئیل (۱)" درجایی که می گوید: "سپس از او پرسیدم این شیوخ چهارتباطی یا تودارند؟ پاسخ داد بدان: شیخی که سجاده خویش برسینه دارد او استاد من و مربی شیخ دومی است که درکنار او می نشیند و نام شیخ دوم را در جریده خود نگاشته است و دوم نسبت به سوم و سوم نسبت به چهارم چنین است تا می رسد به اما من، شیخ نهم نامم را در جریده خود ثبت کرده خرقة و تعلیم ارزانی داشته است" این عبارت بطریق رمز متعرض نظریه عقول گشته و تا حد زیادی به روشی که افلوطین (۲) بوقت سخن از اقا نیم در تا سوعات اتخاذ کرده نزدیک می باشد. شیخ در این عبارت رمزگونه به "عقل" اشاره می کند و "جریده" بمعنی وجود است و اما "خرقة" و "تعلیم" دورمز صوفیانه اند یعنی فین به عقل دهم منتهی می شود و او همان شیخی است که از خود سخن می گوید:

"همانا شیخ نهم نامم را در جریده اش ثبت کرده است". در این صورت شماره عقول در اینجا ده تا است. در جای دیگر (۳) از رساله "آواز پرجبرئیل" می گوید: "آخر آن کلمات جبرائیل علیه السلام است و از آخر کلمات کبری بی حد کلمات صغری پدید می آیند به گونه ای که در کتاب الهی بدان اشاره رفته است. "مانفدت کلمات الله" (۴) همه از شعاع آن کلمه ای که در مؤخر گروه کلمات کبری یاد شده است خلق گردیده اند همچنانکه در تورات است "خلقت ارواح المشتاقین من نوری" و این نور جز "روح القدس" نیست، و آنچه از سلیمان پیامبر نقل گردید، بهمین معنی است که یکی از قومش بدو گفت: "ای ساحر، گفت: من ساحر نیستم فقط کلمه ای از کلمات خداوندم" این عبارت اشاره می کند که از عقل دهم موجوداتی بی حد که بشماره در نمی آیند صدور می یابند این چیزی است که مسلمانان ارسطویی برآند، ولی این چگونه بانظر کورین (۵) وفق می دهد که مثل خود سهروردی می گوید: لازم است کتابهایش را طبق برنامه بخوانیم و به حکمه الاشراف نپردازیم مگر پس از خواندن

(۱) اصوات اجنحه جبرائیل: ترجمه عبدالرحمن بدوی از فرانسه، و کوربن از فارسی. متن

فرانسه در مجله آسیایی شماره سپتامبر سال ۱۹۳۵ و عربی در "شخصیات قلقة فی الاسلام".

(۲) رک: الرمز Symbolism عند افلوطین، دائرة معارف الدین و الاخلاق.

(۳) اصوات اجنحه جبرائیل، ص ۱۵۱.

(۴) قل لوکان البحر مدادا لکلکلمات ربی لنفد البحر قبل أن تنفذ کلمات ربی،

آیه ۱۵۹ سوره کهف.

(۵) رک: مجله آسیایی ژوئن - سپتامبر، سال ۱۹۳۵.

مشارع و مطارحات و اخیری را خوانیم مگر بعد از خواندن تلویحات . این گفتار را چگونه توجیه کنیم با اینکه خود سهروردی در الواح عمادیه به نظریهٔ عقول ناخسته می گوید : "متأخران می انگارند که تعداد عقول ده تا است ، نه تا از آنها همان هایی است که بترتیب مدبر افلاک نهگانه اند و یکی دیگر از آن عالم عنصری است ، حق اینستکه آنها "عقول" خیلی زیاداند همچنانکه در قرآن آمده است "وما یعلم جنود ربک الا هو" (۱) و قول دیگر حق تعالی "ویخلق ما لاتعلمون" (۲) . کتاب الواح سابق بر همه کتب او است زیرا چنانکه در مقدمهٔ قلج ارسلان آمده در عهد نخستین جوانی به تألیفش پرداخته است ، و صحیح نیست جزم پیدا کنیم که او مذهب ارسطو "غیراصیل" را دربارهٔ عقول عشره در نیافته است چون او در این عبارت می گوید :

"متأخران بر آنند که عقول ده تا می باشند " آنگاه دیدگاه او را در "آواز پر جبرئیل" که بدان اشاره کردیم و آنچه نظریهٔ عقول عشره را تایید می کند چگونه تفسیر کنیم ، با اینهمه بر حسب طبقه بندی ماسینیون (۳) ثابت است که این رساله با بیشتر رسائل کوچک صوفیانه اش در عهد جوانی تدوین یافته یعنی تقریباً "در همان فاصله ای که الواح العمادیه را تألیف کرده است . بنابراین چه چیز این دیدگاه ناپایدار را که میان نظریه ارسطویی اسلامی و اشراقی صوفیانه در تضاد است و آثار وجود محدود را ویران ساخته عالمی بی نهایت از نور و ظلمت برپا می دارد توجیه می کند ؟ و حتی این دیدگاه اشراقی جدید با نظریه ای که وصول را عالی ترین هدف برمی شمارد وفق نمی دهد زیرا وسائط بسیار و متعدد و نامحدود دشواریهایی در برابر واصل می انگیزند که نمی تواند با قدرت و توانایی انسانی خود از آن وسائط بی نهایت بگذرد . "وصول ، بر قوه ذاتی نفسانی تکیه دارد ، و حب صعود را حبی نازل از سوی خداوند مقابله نمی کند . این امر بنا بر عقیده افلوطین و اشراق است . و واقع اینستکه هیچ وصالی جز با پذیرفتن نازل و تفضلی از سوی خداوند حاصل نمی گردد ، زیرا هم او است که توانایی سپردن مسافت نامتناهی را دارد و میان او و نفس جدایی می افکند اما نفس را چنین قدرتی نیست . ولی این تفضل ، اقتضاء ادراک و اراده ای در وجود خداوند می کند و حال آنکه افلوطین (و اشراقیان نیز) این فرض را بیکسو می نهند ، و قول به امکان وصول به خداوند یا قوت ذاتی خویش اشکال مسافت نامتناهی را بی اثر می سازد . و واحد و معلومات او را از یک سنخ قرار می دهد یعنی معلومات را مظاهر و تجلیات واحد می داند . بنابراین در وحدت وجود واقع می شود که افلوطین آن را نیز نمی پذیرد .

(۱) آیه ۳۱ ، سوره مدثر (۲) آیه ۸ ، سوره نحل

در این صورت بر ما روشن شد که این دیدگاه پیوند و اصل را به معشوق دشواری می‌سازد، در حالیکه اشراق مذهبیه است که اساس و هدفش وصول است و این اشکالی است عقلی و اعتراضی منطقی، که سهروردی آن را رد کرده می‌گوید: مذهبش به روشها و اسلوب‌های منطقی تن نمی‌دهد بلکه به انگیزه‌های حدسی صوفیانه و شناخت ذوقی تن می‌دهد و آنکه بدین مرحله نرسیده است نمی‌تواند باطن متون اشراقی و مفهوم اصلی رمز را دریابد. ولی تا چه حد صوفیه می‌توانند در پشت رمز پناه گیرند با اینکه می‌خواهند نظریات صوفیانه خود را بر اساس فلسفی برپا دارند؟



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروشکاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی