



## بررسی مسأله شهود در آثار افلاطون

مهدی جلالوند\*

### چکیده

از گذشته همواره در کنار علم حصولی نوع دیگری از معرفت که از آن به علم حضوری یا شهودی تعبیر می‌شود مطرح بوده است. در میان فلاسفه گروهی معتقدند که شهود تنها به وسیله عقل صورت می‌گیرد و گروهی دیگر بر این باورند که شهود توسط نفس انسانی صورت می‌گیرد که یقین‌آور است و غیر از این طریق معرفت، بقیه قابل اعتماد نیستند. افلاطون یکی از فلاسفه‌ای است که طریق معرفت صحیح را شهود می‌داند ولی همواره در بین فلاسفه بعد از او این سؤال مطرح بوده که شهود مورد نظر او عقلی بوده یا عرفانی؟ با رجوع به آثار افلاطون و استخراج ویژگیهای شهود او و مقایسه آن با خصوصیات مکاتب عرفانی و تجربه‌های دینی این فرضیه که منظور وی از شهود، قسم عرفانی آن بوده قوت می‌گیرد هر چند که مخالفین این نظر نیز دلایل مستحکمی برای بیان خود دارند.

**کلید واژگان:** افلاطون، شهود عرفانی، شهود عقلانی.

## مقدمه

به منظور فهم بهتر عقاید افلاطون، چاره‌ای جز رجوع به آثار او نیست، چون به محتوای دروس وی در آکادمی دسترسی نیست. به خاطر علاقه افلاطون به شعر و هنر، نوشته‌های او آمیخته با آن دو است لذا در بعضی از آثارش به زبان افسانه سخن می‌گوید که نباید به سادگی از کنار آنها گذشت و آنها را در زمره آثار هنری صرف برشمرد.

این نوشتار با بررسی آثار افلاطون در کنار نظرات فلاسفه بعد از او، به دنبال درک دقیق‌تر مسأله شهود افلاطون می‌باشد.

## معنای شهود

حکما از دیر زمان به نوع خاصی از معرفت توجه داشته‌اند که در مقابل و قسیم علم حصولی می‌باشد. گفته شده که تصریح به این قسم از معرفت توسط شیخ اشراق بوده است هر چند که فلاسفه پیش از او، نظیر فلوطین و نوافلاطونیان نیز، این مسأله را مورد توجه قرار داده‌اند. این‌گونه از معرفت که نه واسطه ذهنی در او یافت می‌شود و در پی آن، نه مطابقت و عدم مطابقت، علم حضوری نامیده می‌شود که معرفتی عاری از خطا و اشتباه است.

گاهی از علم حضوری به علم شهودی تعبیر می‌شود و می‌توان مدعی شد که غالباً هر جا در فلسفه و عرفان از شهود بحث می‌شود، همان علم حضوری مورد نظر است، گرچه بی‌واسطه بودن شهود، اعم از واسطه مفهومی و واسطه فکری است که علم حضوری و نیز علم حصولی بدیهی را شامل می‌گردد.

در زبان عرفان و تصوف نیز کشف و شهود اصطلاحی دال بر معنای خاصی است که قیصری آن را ماوراء حجابی می‌داند که معانی غیبی و امور حقیقی را در بر دارد. لذا در اصطلاح آنان مکاشفه و شهود همان دیدار حق است که تنها با چشم دل و بعد از تزکیه نفس و تصفیه باطن حاصل می‌گردد و منظور از دیدن در اینجا، همان معنایی است که امام علی(ع) در جمله «لا أَعْبُد رَبّاً لَمْ أَرَهُ» در نظر داشته است. گرچه بعضی کشف و شهود عرفانی را نه علم حضوری دانسته و نه

علم حصولی، بلکه از آن به علم حقیقی تعبیر می‌کنند ولی در عرفان و فلسفه، از شهود به علم حضوری بی‌واسطه تعبیر شده است (یثربی، ۱۳۸۶، ۲۱).

### حقیقت شهود (شهود عقلانی یا شهود عرفانی)

اکثر فلاسفه در این مسأله اتفاق نظر دارند که مکتب فلسفی افلاطون مبتنی بر نوعی از مشاهده و شهود است لکن از گذشته همواره این بحث بین فلاسفه بعد از افلاطون مطرح بوده که آیا شهود مورد نظر او همان شهود معروف عرفانی است یا قسم دیگری از مشاهده را مد نظر داشته است. در این تقریرات، علاوه بر ذکر دو نوع شهود عرفانی و عقلانی و تفاوت‌های آن دو، به دنبال درک بهتر حقیقت شهود افلاطون، اقوال صاحب نظران مورد بررسی قرار می‌گردد.

#### الف) تفاوت‌های شهود عقلانی با شهود عرفانی

در بیان تعریف شهود عقلانی، اختلاف نظرهایی بین فلاسفه وجود دارد لذا نمی‌توان تعریف واحدی از آن ارائه کرد. برای نمونه دکارت شهود عقلانی را به معنای بدهت عقلی می‌داند و به کار می‌برد و معتقد است که عقل باید معلوم را به شهود (علم بدیهی) دریابد، آنچنان که چشم، اشیاء را می‌بیند و در علم، شهود عقل را معتبر می‌داند، نه ادراک حسی و وهمی، زیرا شهود عقل را به یقین درست می‌داند (فروغی، ۱۳۷۷، ۱۲۷) این در حالی است که اسپینوزا هر چند مانند دکارت و به پیروی از او، قائل به معرفت شهودی است لکن آن را عالی‌ترین صور آگاهی می‌داند. جان لاک نیز به معرفت شهودی که معرفتی است بی‌واسطه قائل است ولی بر خلاف دکارت معتقد است که معرفت شهودی از متعلقات ادراک حسی است.

آنگاه که این تعاریف در کنار هم گذاشته شوند می‌توان این نتیجه را گرفت که در هر حال شهود عقلانی نوعی از معرفت است که با استفاده از نیروی عقل و خرد و با یاری جستن از مفهومی‌های مجرد، می‌توان به هستی حقیقی هر چیزی رسید، ولی آنچه از شهود عرفانی مورد نظر است بسیار متفاوت از شهود عقلانی است.

در شهود عرفانی، عارف حجاب‌های ظلمانی و نورانی را طی نموده و با دیده بصیرت به وراء حجاب نائل می‌آید و در این نوع از شهود تکیه بر تزکیه و تصفیه و تخلیه است. لذا عارف آنگاه که روح خود را صیقل داد و از تعلقات مادی خود را رها کند و به مرز مجردات رسید حقیقت بر او

مکشوف می‌گردد. در این وادی نه بدیهیات راه‌گشایند و نه حسیات بلکه این رفع تعلق به مادیات است که حرف اول و آخر را می‌زند.

- برای یک مکتب عرفانی چند ویژگی عمده شمرده شده که در ذیل به آنها اشاره می‌گردد؛
۱. تکیه اصلی بر عمل است نه علم و علم خود محصول و نتیجه عمل است، به این معنا که برای وصل به معرفت عرفانی باید مراحل را پشت سر نهاد و به سیر و سلوک پرداخت؛
  ۲. اعتقاد به حقیقت جهان خارج و اینکه حقیقت مظاهر متکثری دارد و باطنی دارد که حقیقت محض با وحدت کامل خود در آن، از هرگونه کثرتی منزّه است؛
  ۳. اعتقاد به اصالت ارتباط حضوری و شهودی میان انسان و حقیقت در عین قبول علم‌های حصولی و ارتسامی؛
  ۴. باور و اعتقاد به یک حقیقت واحد و عینی که هدف هر عارف، وصول به آن و اتحاد و فنای در آن است؛
  ۵. اعتقاد به ریاضت و مجاهده؛
  ۶. تکیه بر مسأله عشق به عنوان یک عنصر اصلی و اساسی در حیات عارف.
- علاوه بر این، تجربه دینی با ویژگی‌هایی شناسانده شده که نظر در آنها گامی پیشتر به سوی درک حقیقت شهود افلاطون است:

۱. تجربه دینی درکی از واقعیت مطلق به انسان می‌دهد؛
۲. انسان را از محدودیت زمان و مکان رها می‌کند؛
۳. مشاهده وحدت و اتحاد را برای انسان به ارمغان می‌آورد؛
۴. سعادت و آرامش را به انسان اهداء می‌نماید.

### **ب) طرفداران شهود عقلانی و ادله آنها**

در ذیل این بخش نام تعدادی از صاحب نظران که معتقد به شهود عقلانی افلاطون بوده‌اند به همراه ادله آنها آورده شده تا با مقایسه گفتار آنها با فلاسفه اشراقی، بتوان به نظر افلاطون نزدیک‌تر شد. یکی از این فلاسفه کاپلستون مؤلف اثر معروف «تاریخ فلسفه» است. وی در جایی می‌گوید:

ما تا آنجا که سروکارمان با معرفت طبیعی است، شهود مستقیمی نسبت به مطلق نداریم (و نظریه افلاطون تا آنجا که مستلزم چنین معرفتی است،

پذیرفتنی نیست و حال آنکه تا آنجا که معرفت حقیقی را با درک مستقیم «مطلق» یکی می‌گیرد، ممکن است به نظر آید که ندانسته، به شکاکیت می‌انجامد) اما با تفکر عقلانی، یقیناً ما می‌توانیم به معرفت عینی (و در واقع به طور متعالی پایه‌گذاری شده) ارزش‌ها، ایدئال‌ها و غایات برسیم و این روی هم رفته مطلب عمده افلاطون است (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۳۸).

گرچه فردریک کاپلستون در اینجا، شهود عرفانی افلاطون را انکار کرده و به کلی معرفت غیر طبیعی وی را زیر سؤال برده است لکن در جاهای دیگری از اثر خود، طریق احتیاط پیشه می‌کند و بیان می‌دارد که در مورد تقرب دیالکتیکی افلاطون مطمئن است ولی در مورد شهود و تقرب عرفانی او مطمئن نیست در حالی که می‌پذیرد برخی از عبارات نوشته‌های افلاطون، دلالت بر چنین تقریبی دارد و می‌گوید شاید افلاطون قصد داشته که اینگونه فهمیده شود. از دیگر فلاسفه طرفدار شهود عقلانی، فردریک نیچه است که افلاطون را به دشمنی با این جهان و به ساختن یک عالم تعالی به سبب این دشمنی متهم کرده است (همان، ۲۳۷).

تیلور نیز ضمن اشاره به کلام سقراط در رساله میهمانی اینگونه تفسیر می‌کند:

در اصل آنچه سقراط وصف می‌کند همان سفر روحانی است که مثلاً یوحنا صلیب در سرود معروف «در یک شب تاریک» که رساله خود را درباره شب تاریک آغاز می‌کند و کراشاو با سطور خود درباره قلب شعله‌ور به طور تیره‌تر به آن اشاره می‌کند و بوناوتوره در سیرذهن به سوی خدا برای ما با دقت نشان می‌دهد (همان، ۲۲۹).

از جمله این افراد، استیس است که به صراحت شهود عرفانی را انکار می‌کند:

«مثل عقلانی‌اند» یعنی توسط عقل درک می‌شوند. یافتن عنصر مشترک در امور متکثر کار عقل استقرائی است و تنها از این طریق است که معرفت مثل ممکن است. این باید مورد توجه آن اشخاصی باشد که تصور می‌کنند افلاطون قسمی عارف نیک‌خواه و خیراندیش است. «واحد» فناپذیر، واقعیت مطلق، نه به وسیله شهود درک می‌شود و نه در نوعی خلسه عرفانی، بلکه فقط به وسیله شناخت عقلی و فکر کوشا (همان، ۲۳۰).

ریتر نیز به شدت شهود عرفانی در فلسفه افلاطون را رد کرده و در این باره می‌گوید، دوست داشته نظری انتقادی بر علیه تلاش‌های مکرری که برای زدن مهر عارف به افلاطون به کار می‌رود، وارد کند، او با به کار بردن لفظ «عبارات مجهول نامه‌ها» عارف دانستن افلاطون را مبتنی بر آن می‌داند و عباراتی از این دست که در بعضی آثار افلاطون آمده را تُنک‌مایهٔ یک فقر روحی تلقی کرده که در جستجوی پناه‌گاهی در علم غیب و اسرار است و خود را در شگفت از کسانی می‌داند که این عبارات را به عنوان حکمت روشن‌فکری و آزاداندیشی و نتیجهٔ نهایی فلسفه‌پردازی افلاطون به شمار آورند. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که عده‌ای از آنهایی که شهود عقلانی در فلسفه افلاطون را می‌پذیرند، از عبارات و جملات عارفانه وی به راحتی و بدون اعتنا گذر کرده و اصلاً آنها را در فلسفه افلاطون وارد نکرده‌اند و گروهی دیگر نمی‌توانند منکر آن عبارات گردند لذا در صدد توجیه برآمده‌اند تا آنگونه که در نظر دارند، افلاطون را معرفی نمایند (همان).

### ج) طرفداران شهود عرفانی

به طور کلی می‌توان این‌گونه بیان داشت، آن گروه از فلاسفه که خود اشراقی بوده و دستی در سیر و سلوک داشته‌اند معتقد به شهود از نوع عرفانی آن در مکتب افلاطون هستند و گروهی دیگر که خود با کشف و شهود عرفانی بیگانه بوده‌اند، در افلاطون نیز این‌گونه از معرفت را انکار کرده‌اند، لذا فلاسفه نوافلاطونی و فلاسفه مسیحی غالباً طریق درست تقرب به واحد را طریق تزکیه‌ای و طریقی خلسه‌آمیز می‌دانند.

امیل بریه در تاریخ فلسفه خود آورده است که فلسفه مورد نظر افلاطون طریقی نیست که جنبهٔ عقلی محض داشته باشد (بریه، ۱۳۵۲، ۱۵۹).

فلوطين نیز که سرکرده فلاسفه نوافلاطونی است معتقد است عقل، اصول روشن و بدیهی را در اختیار روح قرار داده و این روح است که آنها را به هم پیوند داده و با هم مرتبط می‌سازد تا به عقل کامل می‌رسد (فلوطين، ۱۳۶۶، ۷۴).

## مراتب شهود

با دقت در تمثیل غار افلاطون می‌توان به این مسأله پی‌برد که وی برای شهود مراتبی قائل بوده است. لذا بعد از ذکر خلاصه‌ای از تمثیل، به نکات قابل توجه در این زمینه اشاره می‌گردد.

افلاطون در این تمثیل می‌گوید: غار طولانی و شیب داری را تصور کنید که دهانه آن دیده نمی‌شود. در این غار زندانیان در بندی وجود دارند که تنها می‌توانند به روبه‌روی خویش نظر افکنند. در پشت سر این گروه و در قسمتی بالاتر از جایگاه آنان آتشی وجود دارد که به وسیله یک دیوار میان آن و زندانیان فاصله افتاده است، آن‌گونه که نمایش‌گران خیمه شب بازی بر روی پرده، اجرای نمایش دارند، در پشت دیوار کسانی راه می‌روند و اشیائی سنگی و چوبی و تمثال‌هایی از انسان‌ها و حیوانات را به گونه‌ای حمل می‌کنند که تصویر آنها از بالای دیوار منعکس می‌شود. زندانیان چون محکم بسته شده‌اند تنها سایه‌های اشیاء منعکس بر دیوار روبه‌روی خود را می‌بینند و آن‌ها را واقعی می‌پندارند و اگر صدایی هم در غار انعکاس پیدا کند، زندانیان، آن را منبعث از سایه‌ها می‌دانند. افلاطون این زندانیان را به خود ما تشبیه می‌کند.

در ادامه این تمثیل افلاطون می‌خواهد که فرض شود یکی از زندانیان از بند رها شود و برخیزد و به پشت سر خود نگاه کند. این تجربه برای او بسیار سخت می‌باشد چون نور، چشمان او را خیره خواهد نمود. اگر به او بگویند آنچه را اکنون به صورت ناقص می‌بینی واقعی‌تر از سایه‌هایی است که به دیدن آنها عادت کرده، دچار حیرت خواهد شد. اگر او را به زور از غار بیرون بکشند و به سمت روشنایی ببرند، به شدت رنجور خواهد شد و در ابتدا نمی‌تواند آنچه واقعی قلمداد می‌کنند، مشاهده نماید ولی چاره‌ای جز عادت تدریجی ندارد. لذا در ابتدا سایه‌ها را آسان‌تر از هر چیزی خواهد دید سپس به تصاویر منعکس در آب نظر می‌افکند و در مرحله‌ای بالاتر به انسانها و اشیاء واقعی نظاره خواهد کرد. این عادت تدریجی سبب می‌شود که شب در پرتو نور ماه و ستارگان به آسمان نگاه می‌کند و سپس در روشنایی روز آن را نظاره می‌کند و در پایان این سیر مرحله به مرحله به خود خورشید می‌نگرد و این مسأله را درک می‌نماید که علت به جود آمدن فصلها و سالها و تمام آنچه در غار به دیدنش خو گرفته بود، همان خورشید است و اوست که مهار سرتاسر عالم محسوس را به دست دارد (دبلیوسی، ۱۵۰).

در ادامه افلاطون تصور می‌کند: حال اگر فرد به غار بازگردانده شود، چه اتفاقی خواهد افتاد.

با ذکر این تمثیل و تصویری که افلاطون از انسان‌ها و جهانی که در آن زندگی می‌کنند ساخته است، به وضوح روشن می‌گردد که این سیر تدریجی رها شدن از بند و خروج از غار تا نظر افکندن به آسمان و انسان و در نهایت خود خورشید، چیزی غیر از مراتبی که برای شهود می‌توان متصور شد نیست. این مسأله با دقت در نکات ذیل، قوت خواهد گرفت.

- آزادی زندانی به بند کشیده شده در غار، تابع مبارزه با نفس و ملازم با رخت بر بستن جهالت و نادانی است.
- انجام هر کدام از مراحل آزادی از بند تا نظاره در خورشید، با رنج و درد همراه خواهد بود.
- زندانی آزاد شده آنگاه که توانست به خورشید نظر بیفکند خود را سعادتمند دانسته و بر حال افراد داخل غار تأسف می‌خورد.
- در برگشت به دلیل خروج ناگهانی از روشنایی خورشید، چشمانش تیره و تار می‌گردد.
- اگر برای زندانیان، عقاید خودش را بیان کند مورد استهزاء قرار می‌گیرد.
- خورشید تمثیل، چیزی است که همه ایده‌ها را مرئی می‌کند و در واقع خورشید، ایده ایده‌ها است.

دقت در این نکات و مقایسه آنها با ویژگی‌های مکتب عرفانی و خصوصیات شهودهای عرفانی و تجربه‌های دینی به ما نشان می‌دهد که شهودهای عرفانی آنگاه به وجود می‌آیند که انسان بتواند خود را از بند جسم مادی به وسیله مبارزه با نفس برهاند و خود را به سمت بالا بکشد. هر چند این سیر و سلوک، هم در ابتدای راه و هم در اواسط آن تا آخرین مرحله آسان نخواهد بود و همراه با درد و رنج و تحمل مصائب و مشکلات است ولی عارف آنگاه که خویش را در کنار گمشده خود می‌یابد به سعادت واقعی رسیده است. در واقع ویژگی‌ها و خصوصیات که افلاطون در تمثیل غار به کار می‌برد کاملاً مطابق است با آنچه اهل عرفان و کشف و شهود از شهود عرفانی بیان داشته‌اند.

از آنچه گذشت می‌توان به دو مراتب بودن شهود افلاطون اذعان نمود، حال یا این شهود را در دو مرتبه کلی یعنی شهود عالم مثل یا عالم عقول و یک مرتبه بالاتر از آن که رسیدن به سعادت نهایی خوانده می‌شود دانست که هر مرحله خود مراتبی را در بردارد و یا آنکه هر کدام از مراحل سیر تدریجی خروج از بندگی تا رهایی کامل و رسیدن به علت‌العلل را یک مرتبه خاص دانست.



## پاسخ به یک سؤال

همان‌طور که در آثار افلاطون به عباراتی عرفانی برمی‌خوریم که نشان دهنده تمایل وی به مسلک عرفانی می‌باشد، همچنین در آثار او به عباراتی می‌رسیم که نقش اصلی را در سیر صعودی شهود به عقل می‌دهد و در آن تکیه زیادی به ذهن و قوه عاقله شده است. حال سؤالی مطرح می‌شود که اگر یکی از دلایل شهود عرفانی افلاطون، عبارات عارفانه او تلقی شود، ما در آثار او عبارات فراوانی می‌بینیم که کار شهود را به عقل نسبت می‌دهد، این تناقض چگونه حل می‌شود؟ با رجوع به آثار افلاطون شاید بتوان پاسخی برای این سؤال یافت.

یکی از افسانه‌های معروف افلاطون افسانه فایده است، وی در آنجا روح انسانی را به ارابه‌ای تشبیه می‌کند که به دو اسب خوب و بد بسته شده باشد. سورچی ارابه، خرد و عقل است. اسب خوب نماد تمایلات نجیبانه و عالی است و اسب بد نماد مشتیهات پست حیوانی است. او جای خرد را در سر، تمایلات نجیبانه را در قلب و جای شهوات را در شکم می‌داند (گاتلیب، ۱۳۸۴، ۱۳۴). آنتونی گاتلیب در کتاب رؤیایی خرد اینگونه نوشته است:

یک ارابه ممکن نیست راهور باشد، چنانچه سورچی ماهر هردواسب را به قوت در دست نگیرد به قسمتی که اسبها بدون لغزیدن و سکندری خوردن مطیع اراده و حکم او باشد، همینطور روح به حال تعادل و تندرستی و خوشبختی نمی‌تواند بود چنانچه تمایلات نجیبانه و شهوات کاملاً مطیع و مقهور خرد نباشند و تنها کار خرد است که به این منابع میل و شهوات آنچه را که باید ارزانی دارد و اعمال آنها را منظم و هماهنگ سازد (همان).

به نظر می‌رسد که تناقض فوق با این بیان گاتلیب حل می‌گردد و تکیه فراوان افلاطون بر مسأله عقل و خرد، به خاطر نقش بسیار مهم آنها در شهود اوست لذا شاید همین مسأله باشد که سبب شده افلاطون وصول به شهود را به وسیله عقل و ذهن و خرد بداند.

## نتیجه

با عنایت و توجه در آثار افلاطون می‌توان به این نتیجه رسید که بی شک نوعی از شهود در معرفت وی به خدا و جهان دخیل بوده، ولی در تعیین خاص این شهود اختلاف نظر وجود دارد.

با دقت در تمثیل غار افلاطون که در مهم‌ترین اثر وی بیان شده می‌توان شهود عرفانی آن را در سیر صعودی حرکت به سمت خیر محض مشاهده نمود ولی در سیر نزولی بازگشت به غار از شهود عقلانی استفاده نموده است. به تعبیری دیگر او آنچه را با شهود عرفانی بدان رسیده تبدیل به برهان عقلانی نموده تا در اختیار دیگران نیز قرار گیرد.

## فهرست منابع

- امیل بریه، **تاریخ فلسفه در دوره یونانی**، ترجمه علی‌مراد داوری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین، **شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی**، بی‌جا: حکمت، ۱۳۶۴.
- پژوهشکده حوزه و دانشگاه، **تاریخ فلسفه غرب**، ج ۱، بی‌جا: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- راسل، برتراند، **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریابندری، تهران: کتاب پرواز، ۱۳۷۳.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه یونان و روم**، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش، ۱۳۸۰.
- کرسون، آندره، **فلاسفه بزرگ**، ج ۱، ترجمه کاظم عبادی، بی‌جا: صفی‌علی شاه، ۱۳۶۳.
- گاتلیب، آنتونی، **رؤیای خرد**، ترجمه لی‌لا سازگار، تهران: ققنوس، ۱۳۸۴.
- فروغی، محمد علی، **سیر حکمت در اروپا**، تهران: زوار، ۱۳۴۴.
- فلوطین، **دوره آثار فلوطین**، اج، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
- فعالی، محمدتقی، **تجربه دینی و مکاشفه عرفانی**، بی‌جا: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.
- و.ت. استیس، **عرفان و فلسفه**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش، ۱۳۶۷.
- ویل‌دورانت، **تاریخ فلسفه**، ترجمه عباس زریاب خویی، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- یثربی، سیدیحیی، **پژوهشی در نسبت دین و عرفان**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
- هاشمی حائری، الهه، **فلسفه یونان از دیدگاهی دیگر**، تهران: مشکوات، ۱۳۷۳.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.