



پژوهش‌های فلسفی

سال ۸ / شماره مسلسل ۱۵ / پاییز و زمستان ۱۳۹۳

نظام صدور از منظر سهروردی و ملاحظاتی در باب آن^۱

منصور ایمانیپور^۲

دانشیار فلسفه اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

چکیده

مسئله‌ی آفرینش به‌ویژه چگونگی پیدایش موجودات فراوان از علت واحد و بسیط، یکی از مسائل مهم و همیشگی فیلسوفان اسلامی است. فیلسوفان مشائی اسلامی در چارچوب مبانی فلسفی خویش و با اعتقاد به منشأ اثر بودن تعقل (علم فعلی) و ترکیب هر یک از عقول از وجود و ماهیت (و در نتیجه، تعلقات دو/سه‌گانه‌ی آن‌ها) به تفسیر و تبیین ماجرای آفرینش و پیدایش کثرت از وحدت می‌پرداختند. اما شیخ اشراق با عدول از فلسفه‌ی مشائی در حوزه مفاهیم و مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، طرح نو در انداخت و با اصطلاحات اشراق، مشاهده، فقر و غنا به تشریح نظام صدور پرداخت. او با اعتمادبه‌نفس مثال‌زدنی، انوار طولیه را بی‌شمار دانست و فلک نخست را به جنبه‌ی فقر و استظلام نور اول نسبت داد و فلک ثوابت (فلک دوم) را محصول مشترک ترکیب اشعه‌ی انوار طولیه به‌ویژه اشعه‌ی ضعیف با جهات فقر آن‌ها دانست و مثل افلاطونی را به ترکیب عجیب اشعه‌ی انوار طولیه با جهات استغنا و قهر آن‌ها و مناسبات شگفت‌انگیز میان خود اشعه نسبت داد و بقیه‌ی موجودات یعنی افلاک هفت‌گانه، موجودات عالم مثال، انوار مدبره، غاسقات و هیئات آن‌ها را به جنبه‌های اسرارآمیز ارباب انواع مبتنی کرد. تشریح مطالب فوق و طرح مناقشاتی در باب آن‌ها، وظیفه‌ای است که این مقاله به عهده گرفته است.

واژه‌های کلیدی: سهروردی، نظام صدور، نور و ظلمت، آفرینش، عالم انوار.

^۱ - تاریخ وصول: ۹۲/۸/۲۹ تأیید نهایی: ۹۳/۷/۹

^۲ - E_mail: man3ima@yahoo.com

مقدمه

یکی از مسائل مهمی که خداپاوران در طول تاریخ با آن مواجه بودند و هستند، نحوه‌ی پیدایش موجودات کثیر و متنوع از موجود واحد و بسیط(خداوند) است. پرسش این است که اولاً خود مسئله‌ی آفرینش به چه صورت اتفاق می‌افتد؟ ثانیاً چگونه این همه موجودات از آن علت و خالق واحد بسیط، نشأت گرفته‌اند؟

به طور کلی سه نظریه‌ی عمده در جهان اسلام در پاسخ به پرسش‌های مذکور توسط فیلسوفان و عارفان و متکلمان، شکل گرفته و مطرح گردیده است. گروهی از متکلمان(اشاعره) با تمسک به تفسیر خاصشان از اراده‌ی باری تعالی و نظریه‌ی عادت و سنت خدا، به تبیین پیدایش مخلوقات از خالق یکتا می‌پرداختند و با نفی اصل «علیت» و لوازم آن، فاعل مستقیم همه‌ی پدیده‌های عالم طبیعت را خدا می‌دانستند. آن‌ها بر این باور بودند که هیچ جبر و ضرورتی میان پدیده‌های عالم طبیعت وجود ندارد و تقدیر الهی چنین رقم خورده است که به دنبال پدیده‌ای، پدیده‌ای دیگر ایجاد شود و ایجاد کننده نیز خود خداوند قادر متعال است. به‌عنوان مثال اگر به دنبال خوردن، سیری اتفاق می‌افتد و به دنبال برخورد پنبه با آتش، احتراق صورت می‌گیرد، چنین نیست که خوردن، علت سیری و برخورد با آتش، علت احتراق پنبه باشد و چنین هم نیست که بین این‌ها ضرورتی حاکم باشد. بلکه اولاً به وجود آورنده‌ی این‌ها خود خداوند است و ثانیاً تقارن مشهود میان آن‌ها نیز، نه ناشی از ضرورت علی و معلولی، بلکه مبتنی بر تقدیر الهی و سنت رایج است(ر.ک: غزالی، ۱۴۲۹ق: ۱۷۹-۱۷۶).

گروهی از عارفان مسلمان نیز با تکیه بر نظریه‌ی «تجلی»، به تفسیر و تبیین ماجرای آفرینش پرداختند و ماسوی الله را ظهورات و تجلیات مداوم وجود شخصی حق تعالی قلمداد کرده(ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۰-۵۴؛ سید حیدرآملی، ۱۳۸۶: ۶۶۲-۶۶۰) و گفتند:

جهان کل است و در هر طرفه‌العین
عدم گردد و لایبقی زمانین
دگر باره شود پیدا جهانی
به هر لحظه زمین و آسمانی

(شیخ محمود شبستری، ۱۳۸۶: ۹۱)

همیشه خلق در خلق جدید است
و گرچه مدت عمرش مدید است
همیشه فیض فضل حق تعالی
بود از شأن خود اندر تجلی»

(همان، ۹۳).

نقشه‌ی دیگر در تفسیر ماجرای آفرینش موجودات کثیر در عالم خلقت، از آن فیلسوفان مسلمان است. آن‌ها با رویکرد عقلانی و با عینک علیت، به تماشای نظام هستی پرداخته و بر اساس آن، طرحی ارائه کردند که هم نحوه‌ی پیدایش معلول‌های فراوان از علت واحد و بسیط را تفسیر و توجیه می‌کند و هم، همه‌ی موجودات عالم، از جمله افلاک مفروض و مسلم، را شامل می‌شود. فیلسوفان

اسلامی مشائی با تکیه بر رویکرد و مبانی فلسفی خویش، کل ماسوی الله را در عقول ده‌گانه‌ی طولی و افلاک نه‌گانه و زمین مستقر در مرکز افلاک خلاصه کردند و پیدایش کثرت را مدیون تعقالات سه‌گانه‌ی عقل اول و عقول دیگر دانستند (رک. ایمانی‌پور، ۱۳۹۰: ۸۶-۸۴).

حکیم اشراقی، در موارد زیادی با طرح مشائیان درافتاده و عالم خلقت را بسی پیچیده و گسترده‌تر از تلقی آن‌ها دانسته و ماجرای آفرینش را در پرتو نظام نوری طراحی نموده است. این مقاله برآن است تا طرح او در این زمینه را تشریح و ارزیابی نماید و ملاحظاتی در باب آن مطرح کند.

نورالانوار و نحوه‌ی صدور «نور اول» از او

سهروردی نظام فلسفی خویش در حوزه‌ی هستی‌شناسی را بر اساس نور و ظلمت استوار کرده است. او شیء را به نور و غیرنور تقسیم نموده و نور را به نور محض (نورالانوار، انوار طولیه و عرضیه، انوار اسفهبیده و متصرفه) و هیئات نورانی (محسوس و نامحسوس) تقسیم نموده است. غیرنور هم در نظر او همان برازخ و غواسق و هیئات ظلمانی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۰۷).

شیخ اشراق با تحلیل برازخ (اجسام) و هیئات ظلمانی و نورانی و اثبات نیازمندی آن‌ها به علت و محال بودن علیت آن‌ها به همدیگر، به علت بودن نور مجرد و مفارق به آن‌ها حکم داده و با محال دانستن دور و تسلسل، به منتهی شدن انوار مفارق به نورالانوار نظر می‌دهد و بدین طریق به اثبات «نورالانوار» می‌پردازد (همان، ج ۲: ۱۰۹، ۱۱۰ و ۱۲۱؛ همان، ج ۱: ۳۸۷).

نورالانوار در نظر سهروردی با اوصاف و تعبیرهای گوناگون و فراوانی توصیف می‌شود. «او» وجود صرفی است که کامل‌تر از آن وجود ندارد (همان، ج ۱: ۳۵). و شدت نور و کمال او چنان لایتناهی است که کامل‌تر از آن ادراک و توهم نمی‌شود (همان: ۴۹۵). «او» نور محیط، قیوم، مقدس، اعظم، قهار، غنی و واحدی است (همان، ج ۲: ۱۲۲-۱۲۱) که حیاتش همان علمش است (همان، ج ۲: ۱۲۴؛ همان، ج ۱: ۴۸۸) و به جهت نور محض بودنش، ذاتاً متجلی و فیاض است (همان، ج ۲: ۱۳۴).

از نورالانوار بسیط و فیاض بالذات، بر اساس قاعده‌ی الواحد، تنها یک موجود شخصی به نام «نور اقرب» ساطع می‌شود. فیلسوفان مشائی اسلامی^۱ نیز بر پایه‌ی اصل علیت و لوازم آن براین باور بودند که از واجب‌الوجود بسیط، تنها یک موجود به نام عقل اول صادر می‌شود. چرا که هیچ یک از موجوداتی همچون جسم، ماده، صورت، نفس و اعراض، به حکم برهان، صلاحیت صدور مستقیم از واجب‌الوجود را ندارند (ابن‌سینا، الف ۱۳۶۳: ۴۰۳. فارابی، ۲۰۰۷: ۵۲). سهروردی بر اساس نظام فلسفی خویش، براین باور است که نخستین صادر از نورالانوار، غیرنور (جسم) نمی‌تواند باشد. زیرا در صورت صدور غیرنور از نورالانوار، دیگر، موجود دیگری از آن معلول نخست (جسم غاسق) صادر نخواهد شد و در نتیجه، ماجرای آفرینش در همان جسم میت و ناتوان از آفرینش (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۱۹) متوقف خواهد شد. در حالی که تنوع موجودات در نظام هستی به بطلان آن گواهی می‌دهد (همان: ۱۲۶).

پرسش مهمی که در اینجا خودنمایی می‌کند، این است که چگونه این نور اول از نورالانوار صادر می‌شود؟ به بیان دیگر منظور از افاضه و صدور نور اول از نورالانوار چیست؟ فیلسوفان مشائی اسلامی، منشأ پیدایش موجودات را تعقل فعلی واجب تعالی دانسته (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ الف: ۳۶۳ و ۴۰۳) و بدون غور در حقیقت «افاضه و صدور» می‌گویند: «نسبت موجودات به صورت معقول (درحق تعالی)، همچون تابعیت روشنایی و ظهور به منیر، و تابعیت گرم کردن به گرم‌کننده نیست. بلکه او به چگونگی نظام خیر در هستی و این که هستی از اوست، آگاه است و او می‌داند که هستی از این عالمیت، فیضان می‌یابد آن هم به ترتیبی که او به صورت خیر و نظام‌مند، تعقلش می‌کند» (همان: ۳۶۲).

سهروردی با وقوف و اذعان به اهمیت مطلب، فصل کوتاه و جداگانه‌ای به این مسئله‌ی مهم اختصاص داده است. لکن حقیقت «صدور» و «اشراق» را تنها به صورت سلبی و تشبیهی بیان نموده است. ترجمه‌ی سخنان او در این زمینه چنین است: «صدور نور از نورالانوار به این صورت نیست که چیزی از او جدا گردد. زیرا قبلاً دانستی که انفصال و اتصال از ویژگی‌های اجسام است و نورالانوار فراتر از این جور امور است. این صدور به این صورت هم نیست که چیزی از او منتقل شود زیرا هیئات، منتقل نمی‌شوند و قبلاً دانستی که هیئات برای نورالانوار محال است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۲۹-۱۲۸). «همان طور که روشن گردید اشراق نورالانوار به انوار مجرد به صورت انفصال چیزی از او نیست. بلکه آن نور شعاعی است که از او، به نور مجرد، افاضه می‌شود» (همان: ۱۳۷).

نحوه‌ی پیدایش انوار طولیه از «نور اول»

در مطالب بالا گفته شد که از منظر سهروردی، به حکم اصل علیت و لوازم آن، نخستین صادر از نورالانوار، نور اول است. حال مسئله این است که انوار و موجودات کثیر دیگر، چگونه از این صادر اول، ناشی می‌شوند. فیلسوفان مشائی اسلامی برای تبیین این مسئله، با جهان‌بینی مقتبس از نظام فلکی، درصدد بودند طرحی ارائه کنند که از یک طرف، در چارچوب رویکرد عقلانی قابل توجیه باشد و از طرف دیگر نحوه‌ی پیدایش همه‌ی موجودات، از جمله افلاک و نفوس آن‌ها، را تبیین و توجیه کند. آن‌ها برای تحقق این منظور، دست به دامن «عقل اول» شده و با تحلیل آن به (دو فارابی، ۲۰۰۷: ۵۲) یا سه جنبه (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ ب: ۷۹) به حل این معضل مبادرت کردند. آن‌ها به صراحت بیان کردند که این جنبه‌ها، اجزای خارجی و ترکیب‌آفرین برای «عقل اول» نیستند. بلکه لازمه‌ی وجود او و کثرت اضافی تابع هویت او هستند (همان، ۱۳۶۳ الف: ۴۰۶؛ همو، ۱۳۶۳ ب: ۷۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۷۷).

بر اهل فلسفه پوشیده نیست که در تفکر مشائیان، تعقل و علم فعلی، منشأ آفرینش است. بنابراین از تعلقات دو/سه گانه‌ی عقل اول نسبت به آن جنبه‌ها، عقل دوم و فلک نخست و نفس آن فلک ایجاد می‌شود (همان، ۱۳۶۳ الف: ۴۰۶) و ماجرای آفرینش به همین صورت و در چارچوب نظام علی و معلولی، ادامه یافته و سلسله‌ی عقول به عقل دهم ختم می‌شود. از عقل دهم نیز ماده و صورت اولی صادر گشته و بدین طریق، طرح مشائیان در باب نظام هستی شکل می‌گیرد. سخن اجمالی فارابی در این

است. بنابراین اختصاص هر ستاره‌ای به موضعی از آن، امری عارضی است نه ذاتی یا لازم ماهیت آن جسم. چون اگر ذاتی یا لازم ماهیت آن جسم می‌بود، در این صورت تمام مواضع آن جسم به آن ستاره اختصاص می‌یافت(نه موضع خاص) و این محال است. پس بایستی علل آن ستاره‌ها نیز کثیر باشند و جهات سه‌گانه‌ی معلول دوم، کافی نیست»(سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۵۱. رک. قطب‌الدین، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۴۴).

مسئله‌ی مذکور برای سهروردی چنان بااهمیت و پیچیده بود که حل آن را به تامل توأم با ریاضت و رصد روحانی مبتنی کرده و در این باره می‌نویسد: «هرگاه طالب این مسائل، حق ریاضت مشروط را ادا نمود، آنگاه تأمل پیشه کند. زیرا برای امور روحانی نیز همچون پدیده‌های جسمانی، رصدهایی هست و کسی که از نردبان ترقی یا ملکه‌ی نورانی برخوردار نباشد، در زمهری حکما وارد نمی‌شود»(سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۵۲). این برداشت سهروردی از فلک ثوابت، او را برآن داشت تا طرحی دیگر دراندازد و به بی‌شمار بودن انوار طولیه معتقد باشد(یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۸۴).

بنابراین، از دیدگاه سهروردی، فلکی از نور دوم صادر نمی‌شود و تنها نور سوم از آن نشأت می‌گیرد. ماجرای این صدور نیز به‌این صورت است که چون بین انوار حجابی نیست، نور دوم، هم نورالانوار را مشاهده می‌کند و هم، نور اول را. از طرف دیگر، هم نورالانوار بدان اشراق می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۸) و هم نور اول به آن نور و اشراق می‌بخشد(همان: ۱۳۳). نور دوم در پرتو آن مشاهده و اشراق‌های مبارک، نور سوم را ایجاد می‌کند(یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۸۲ و ۸۶). در واقع هر نوری، از کمالات مافوق متأثر می‌شود و در پایین‌تر از خود تأثیر می‌کند(سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۵۳). نور سوم نیز هم، نورالانوار را مشاهده می‌کند و اشراقی از آن دریافت می‌کند و هم نور اول را تماشا می‌کند و شعاعی از آن نصیبش می‌شود و هم نور دوم را شهود می‌کند و دو نور سانح آن به او منعکس می‌شود و در نتیجه، از چهار نور سانح برخوردار گشته و فربه و پرنور شده و نور چهارم را ایجاد می‌کند و نور چهارم نیز از هشت نور سانح بهره‌مند شده و نور پنجم را ایجاد می‌کند و بدین‌سان، تعداد انوار سانحه در هر یک از انوار طولیه پایین‌تر، دو چندان گشته و در نتیجه، انوار طولیه بسیار فراوان(بی‌شمار) ایجاد می‌شود (همان، ج ۲: ۱۴۰).

سؤال قابل طرح در این زمینه این است که اگر طبق نظر سهروردی، انوار طولیه‌ی پایین‌تر در قوس نزول، از انوار سانحه بیشتری برخوردار شوند، آیا اقوی و اشرف بودن نور پایین، از نور بالاتر از خود لازم نمی‌آید؟ پاسخ مبنایی سهروردی، این است که ملاک اصلی کمال و نقص انوار طولیه، قرب و بعد آن‌ها نسبت به منبع اصلی یعنی نورالانوار است و اگر نوری به جهت دوری از آن منبع اعظم، نقص ذاتی و جوهری داشته باشد، هرگز با انوار سانحه و مستعار فراوان، آن نقص جوهری زایل نگشته و اشرف از نور بالاتر نخواهد شد(همان: ۱۲۷، ۱۶۶ و ۱۶۷).

سؤال دیگری که در باب مطالب فوق، خودنمایی می کند، این است که چطور ممکن است یک نور مجرد جوهری با دریافت انوار سانحه و عرضی کثیر، باز یک نور مجرد بسیط شدید باقی می ماند و موجب نور پایین تر از خود می شود؟ پاسخ سهروردی این است که چنین چیزی، امر ممکن و واقع است، همان طور که از درخشش نورهای فراوان به یک محل، یک نور شدید حاصل می شود (همان: ۱۴۲-۱۴۱). به طور کلی، در نظر شیخ اشراق، پیدایش یک موجود بسیط از امور و علل مختلف، آن هم در موجودات مجرد، امری ممکن و واقع است (همان: ۱۶۵).

نحوه صدور فلک ثوابت و ارباب انواع

مطلب دیگری که در باب طرح سهروردی، قابل طرح است، نحوه صدور فلک ثوابت و ارباب انواع، از انوار طولیه است. قبلاً گفته شد که در نظر فیلسوفان اسلامی قبل از شیخ اشراق، فلک ثوابت از عقل دوم صادر می شود. از طرف دیگر، نظریه‌ی مثل افلاطونی نیز در تفکر مشائیان، امری مردود و باطل است (ابن سینا، الف: ۳۲۴-۳۱۷). بنابراین موضع فیلسوفان مشائی در این زمینه روشن است. اما سهروردی با تکیه بر دلیل و شهود، موضع مشائیان در باب نحوه صدور فلک ثوابت و نظریه‌ی مثل را نپذیرفته و خود طرح مفصلی در این زمینه ارائه کرده است. حال پرسش این است که در نظام فلسفی شیخ اشراق، منشأ اصلی پیدایش فلک ثوابت و ستاره‌های بی شمار آن چیست؟

پاسخ سهروردی این است که فلک ثوابت از مشارکت اشعه‌ی همه‌ی انوار طولیه به‌ویژه اشعه‌ی ضعیف با جهت فقر آن‌ها حاصل می شود و صور ثوابت (مثل حمل، ثور، اسد و سرطان) هم از مشارکت اشعه‌ی برخی از انوار طولیه با اشعه‌ی برخی دیگر ایجاد می شوند. عین عبارت سهروردی در این زمینه چنین است: «و بمشارکه اشعه الجمع سیما الضعیفه النازله فی الجمع مع جهه الفقر یحصل الثوابت و کرته‌ها و صور الثوابت المتناسبه باعتبار مشارکه اشعه بعض مع بعض» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۴۳-۱۴۲).

برخی از بزرگان اهل فلسفه، مطلب فوق را به صورت غیردقیق، چنین بیان کرده اند: «از جنبه مؤنث سلسله طولی فرشتگان مقرب که همان جنبه محبت و پذیرندگی آن‌ها نسبت به نور و فیضان است، ثوابت به وجود می آید» (نصر، ۱۳۸۲: ۷۷).

سهروردی علاوه بر مسئله‌ی فلک ثوابت و راه حلی که بدان داد، با مسئله‌ی دیگری نیز درگیر و مواجه بود. او برخلاف مشائیان، با ادله و تجارب عرفانی به وجود انواری معتقد شد که قائم به خود و مجرد محض هستند و ارباب انواع طبیعی و طلسمات محسوب می شوند و با وجود نداشتن رابطه‌ی علی و معلولی با همدیگر، درجات و مراتب گوناگونی دارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۴۴-۱۴۳ و ۱۶۴-۱۵۴). بنابراین او، به حکم منطق و قواعد روش‌شناسی، به این سؤال نیز باید پاسخ دهد که سرچشمه‌ی فاعلی این ارباب انواع و غیرقابل شمارش چیست؟ پاسخ سهروردی در قالب عبارت‌های نه چندان شفاف، چنین

است: «ارباب انواع از مشارکت اشعه‌ی انوار طولیه با جهت استغنا و قهر و محبت، و مناسبات عجیب میان اشعه‌ی شدید و اشعه‌ی دیگر (متوسط وضعیف) حاصل می‌شوند» (همان: ۱۴۳). «ممکن و جایز است که انوار قاهره‌ی متکافئه، از جهات نوری فراوان انوار طولیه یا مشارکت آن‌ها با همدیگر صادر بشوند» (همان: ۱۷۸). «پس اصحاب متکافئه‌ی اصنام، از انوار طولیه باید صادر بشوند و تکثر آن‌ها نیز مدیون مناسبات اشعه در انوار طولیه باید باشد» (همان: ۱۴۴). ترجمه عبارت او در کتاب «المشارع و المطارحات» نیز چنین است: «از آن طبقه بر اساس نسبت‌هایی که میان‌شان است، طبقه دیگری از عقول به وجود می‌آیند که عقول طولیه نسبت به آن‌ها، امهات محسوب می‌شوند و آن عقولی که از نسبت‌های آن امهات به وجود می‌آیند، فروع محسوب می‌شوند و (البته) ممکن است از مجموع اشیاء، چیزی حاصل شود که از افراد حاصل نمی‌شود» (همان، ج ۱: ۴۵۲).

دو شارح مشهور حکمت اشراق یعنی شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی، به منظور توجیه نحوه‌ی صدور عالم مثال و اجسام از ارباب انواع، به سرچشمه‌ی دیگری برای مثل افلاطونی قائل شدند. آن‌ها انوار متکافئه را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: دسته‌ای که از جهت مشاهدات انوار طولیه به وجود آمده‌اند و دسته‌ای که از جهت اشراقات انوار طولیه ناشی شده‌اند و چون جهت مشاهده قوی‌تر از جهت اشراق است، پس طبقه‌ی حاصل از جهت مشاهدات، اشرف و برتر از طبقه‌ی حاصل از جنبه‌ی اشراقات می‌باشند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۷۰؛ قطب‌الدین، ۱۳۹۱: ۱۶۲/۲).

نحوه‌ی صدور عالم مثال و بقیه‌ی موجودات

یکی از عوالمی که سهروردی برخلاف فیلسوفان مشائی، بدان معتقد شد و بیشتر با تکیه بر مشاهدات و رصدهای روحانی خود و گزارش تجارب افراد دیگر، به تأیید و تحکیم وجود آن پرداخت (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۳۱ و ۲۳۲)، عالم متوسط میان عالم مجردات محض و اجسام غاسق است و شیخ اشراق آن را عالم «اشباح معلقه» و «مثل معلقه» می‌نامد (همان: ۲۳۰ و ۲۳۴). از نظر او، موجودات مختلفی اعم از جسمانی و فلکی و حتی موجودات مجرد، دارای ابعاد و قالب‌های مثالی در این عالم هستند (رک. ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۵۳۳-۵۳۲. شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۵۶-۵۵۵) و مناطق مختلفی همچون «جابلق» و «جابرص» و «هورقلیا» در این عالم وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۵۴). برخی از قالب‌های «مثل معلقه»، کریه و ظلمانی هستند و برخی دیگر نورانی و فرحبخش (همان: ۲۳۱).

پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که سرچشمه و علل فاعلی موجودات عجیب و متنوع و غیرقابل شمارش این عالم چیست؟ نگاه به آثار مختلف شیخ اشراق نشان می‌دهد که خود او سخن صریح و مشخصی در این زمینه نگفته است و اگرچه او مبتکر و اثبات‌کننده‌ی عالم مثال در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی است، اما «هیچ تحلیل هستی‌شناسانه از کیفیت صدور آن ارائه نداده است. تنها شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی - شارحان حکمه‌الاشراق - بر اساس مبانی اشراقی این مسئله را تحلیل نموده و تصویری از آن به دست داده‌اند» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۸۹/۲). در نظر این دو شارح، از آنجا که عالم

مثال، اشرف و برتر از عالم حس و طبیعت است، لذا از طبقه‌ای از انوار عرضیه صادر شده است که خود آن‌ها از جنبه‌ی مشاهدات انوار طولیه ناشی شده‌اند و اشرف و برتر از طبقه‌ای هستند که از جنبه‌ی اشراقات انوار طولیه به وجود آمده‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۷۰. قطب‌الدین، ۱۳۹۱: ج ۲، ۱۶۲). اشکال تفسیر این دو شارح بزرگ آن است که برداشت و تحلیل آن‌ها در خصوص تقسیم‌بندی انوار عرضیه و سرچشمه‌ی آن‌ها، با سخن صریح خود سهروردی - که قبلاً گزارش شد - مطابق و سازگار نیست.

ملاصدرا نیز بدون توضیح بیشتر، در این زمینه می‌نویسد: «از طبقه عرضی نازل عقول مجرد، ابتدا، اجسام مثالی صادر می‌شوند و سپس به واسطه آن عالم مثال، اجسام حسی به وجود می‌آیند» (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۵۵).

در هر حال با عنایت به مبانی فلسفی سهروردی باید پذیرفت که موجودات عالم مثال، از ارباب انواع ناشی می‌شوند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲: ۲۱۴). لکن کیفیت و تفصیل چگونگی صدور آن‌ها از مثل افلاطونی، امری مبهم و رازآلود است.

افزون بر صدور موجودات عالم مثال از ارباب انواع، همه‌ی موجودات دیگر اعم از انوار مدبره (نفوس فلکی و انسانی)، افلاک هفت‌گانه، اجسام عنصری و همه‌ی هیئات آن‌ها، از مثل افلاطونی یعنی همان انوار عرضیه ناشی می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۴۳). در واقع هر رب‌النوع، اصل و صاحب نوع و ممد کمالات اوست و نوع جسمانی، ظل و صنم آن محسوب می‌شود و احوال و نسبت‌های موجود در نوع جسمانی نیز تبلور نسبت‌ها و هیئت‌های روحانی رب‌النوع خود هستند (همان، ج ۱: ۴۶۳).

در نگاه سهروردی، نه تنها جواهر افلاک و نفوس و اجسام عنصری، ظل و صنم ارباب انواع هستند و فروع و رشحات آن‌ها قلمداد می‌شوند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۶۷)، بلکه همه‌ی نسبت‌ها و عجایب آن‌ها نیز انعکاس‌های عجایب عالم مثل هستند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۶۹). حتی هیئات نورانی محسوس و هیئت‌های ظلمانی جاری در اجسام نیز معلول نور مجرد است (همان: ۱۰۹ و ۱۱۰). به طوری که حتی نور خورشید نیز، امری لاحق و معلول نور مجرد و رب‌النوع است (همان: ۱۰۸).

بنابراین در فلسفه‌ی سهروردی، تمام نقش و وظیفه‌ای که در فلسفه‌ی مشائی برعهده‌ی عقل فعال بود، به رب‌النوع واگذار می‌شود و رب‌النوع به وجود آورنده و نگه‌دارنده و اداره‌کننده‌ی نوع و افراد نوع خود است (همان: ۴۶۳/۱. همان، ج ۲: ۱۴۴-۱۴۳).

سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که هر رب‌النوع در عالم مثل، یک نور مجرد جوهری بسیط است، حال چگونه از آن نور بسیط، افراد و حیثیات کثیر و گاهی متقابل (مثل نفس و بدن انسان) صادر می‌شود؟ پاسخ سهروردی این است که اولاً عالم مثل، عالمی شگفت‌انگیز و متنوع و دارای درجات مختلفی است، به گونه‌ای که برخی از ارباب انواع، چنان نازل و ضعیف هستند که دیگر، از آن‌ها نور مجردی صادر نمی‌شود و نزدیک است که این‌ها نور متصرف شوند و به همین جهت، بدون

واسطه به تدبیر اصنام خود می‌پردازند (مثل رب‌النوع جمادات). ولی برخی دیگر چنان قوی و عالی مرتبه هستند که به طور مستقیم به اداره‌ی بدن نپرداخته و بین آن و بدن، واسطه‌ای به نام روح نباتی، حیوانی، بخاری و انسانی در میان است (همان، ج ۲: ۱۶۶-۱۶۵). به عنوان مثال، رب‌النوع انسان یعنی جبرئیل با افاضه‌ی نور مجرد متصرف به مزاج کامل انسان به تدبیر بدن انسانی می‌پردازد (همان: ۲۰۱-۲۰۰).

ثانیاً هر رب‌النوع در عالم مثل نیز دارای جهت عالی و نورانی، و جهت فقر و دانی است. افزون بر آن، در آن قلمرو نیز به علت نبودن حجاب و حایل، مشاهدات و اشراقات بی‌شماری در میان است (همان: ۱۶۰). بنابراین از جهت عالی آن، نور متصرف (نفس انسانی)، و از جهت فقر و دانی آن، بدن انسان شکل می‌گیرد و از انوار سانحه‌ی آن، هیئات اصنام ناشی می‌شود. عبارت خود سهروردی در این زمینه چنین است: «تحصل من کل صاحب صنم فی ظلّه البرزخی باعتبار جهه عالیه نوریه و البرزخ انما هو من جهه فقریه» (همان: ۱۴۶). یعنی نفوس مدبره با هیئات نورانی خود از جهت عالی نوری رب‌النوع خود صادر می‌شود و جسم و برزخ از جهت فقری و نازل آن رب‌النوع نشأت می‌گیرد (قطب‌الدین، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۶۳).

ملاحظات در باب آرای سهروردی

بدون شک، طرح و نقشه‌ی مفصل و پیچیده‌ی سهروردی، یکی از نظریه‌های مهم در تفسیر و تبیین نظام هستی و سلسله مراتب آن از حیث صدور و ارتباط است و از جهات مختلف به ویژه در حوزه‌ی مثل افلاطونی و عالم مثال، فیلسوفان بعد از خود را تحت تأثیر قرار داده است. لکن ملاحظات فراوانی در باب همین نظریه‌ی عریض و طویل، از حیث روش‌شناسی و هستی‌شناسی وجود دارد. ما در اینجا آن ملاحظات را در چند بند بیان نموده و گره‌های موجود در این نظریه را تشریح می‌کنیم:

۱. این نظریه از جهات مختلف رازآلود و تا حدودی، مبهم و پیچیده است. مشاهدات و اشراقات کثیر و شگفت‌انگیزی که در انوار طولیه مطرح می‌شود و مشارکت رازآمیز انوار طولیه با همدیگر و ترکیب‌های مختلف جهات گوناگون آن اشراقات و مشاهدات با جنبه‌های قهر و استعنا و فقر و محبت، چنان مبهم و اسرارآمیز است که یک دانشجوی کوشای فلسفه را سردرگم می‌کند و درست به همین علت، غالب کسانی که در باب سهروردی، مطلب می‌نویسند، به سرعت و به راحتی از کنار این مسائل عبور می‌کنند و خود را درگیر این مطالب نمی‌کنند. خود سهروردی در باب شگفت‌انگیز بودن آن تناسبات می‌نویسد: «من ادعا نمی‌کنم همه‌ی نسبت‌ها همان است که من گفتم. آنجا عجایی هست که خرد آدمیان - تا وقتی که غرق و متصرف در ظلمات هستند - به آن‌ها احاطه نمی‌کند» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۶۹). ملاصدرا هم در تعلیقاتش بر «حکمه اشراق»، در این باب می‌گوید: «ترکیب‌ها و اعتبارهای عقلی دیگری در آنجاست که تنها خدا و فرشتگان برگزیده‌اش آن‌ها را می‌شناسند و به جزئیاتش احاطه دارند» (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۵۲).

ابهام و پیچیدگی مذکور، هم در نحوه‌ی ایجاد فلک ثوابت و مثل افلاطونی از انوار طولیه، خود را نشان می‌دهد و هم در نحوه‌ی پیدایش افلاک هفت‌گانه، موجودات عالم مثال، نفوس، غواسق و هیئات آن‌ها از ارباب انواع، خود را آفتابی می‌کند.

۲. مناقشه‌ی دیگر، به نحوه‌ی اثبات مطالب مذکور مربوط می‌شود. یکی از علل اصلی روی‌گردانی شیخ اشراق از عقول ده‌گانه‌ی مورد قبول مشائیان و روی‌آوری به انوار طولیه‌ی بی‌شمار، پیدا کردن علل ایجاد برای فلک ثوابت با ستاره‌های فراوان و جهات مختلف آن‌ها بود (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۹). لکن همه‌ی ما می‌دانیم که نظریه‌ی افلاک نه‌گانه، امری مردود و منسوخ است. بنابراین طرح مبتنی بر آن نیز امری مخدوش خواهد بود.

راه دیگر سهروردی در تأیید و تحکیم بسیاری از مطالب فوق، شهود و تجربه‌ی عرفانی است. او در مواضع مختلف، مخاطب خود را به تأمل و اتخاذ طریق ریاضت فرامی‌خواند و راه اصلی درک و کشف این موضوعات را شهود و رصد روحانی می‌داند و به مخاطبین توصیه می‌کند که همان‌طور که به رصدِ رصدگرانِ امور جسمانی اعتماد می‌کنند، به رصدگران آسمان معنا نیز اعتماد کنند (همان: ۱۵۶-۱۵۹). همان، ج ۱: ۲۵۲ و ۴۶۰).

بر اهل تأمل و فلسفه پوشیده نیست که اولاً مقایسه‌ی شهود شخصی عرفانی با رصدهای عالمان علم نجوم، مقایسه‌ای مع‌الفارق است. زیرا رصدهای جسمانی و محصول آن رصدها، امری عینی و همگانی و تکرارپذیر است. اما رصدهای عرفانی، امری شخصی و درونی هستند. ثانیاً دانشجوی فلسفه حق دارد بپرسد که امروزه، دست‌کم، نادرستی برخی از محتوای شهودهای این چنینی آفتابی شده است (مثل نظریه‌ی افلاک و عجایب آن). بنابراین چگونه و با کدام پشتوانه، به محتوای این قبیل شهودهای ادعایی می‌توان باور و یقین منطقی پیدا کرد!

اگر گفته شود که این قبیل شهودها در متن شهود و تحقق، زلال و شفاف و خطاناپذیر هستند و ممکن است غبار خطا در مقام تعبیر و تفسیر بر چهره‌ی آن بنشینند. پاسخ این خواهد بود که پس آنچه ما با آن روبه‌رو هستیم (مفاهیم و گزاره‌ها)، صدق و کذب‌پذیرند و ادعای شهود یا عدم ادعای شهود، جز اقناع روانی (آن هم در مواردی و برای کسانی)، فایده‌ی آن‌چنانی نخواهد داشت و حتی ممکن است در مواردی، پیامدهای منفی هم داشته باشد و مورد استفاده‌ی سوء واقع شود.

۳. نکته‌ی دیگری که از جنبه‌ی هستی‌شناسی قابل طرح است، مسئله‌ی انوار سانحه است. سهروردی بر این باور بود که در انوار طولیه و انوار عرضیه، اشراقات و انوار سانحه‌ی بی‌شماری در جریان است، به طوری که از نورالانوار بسیط، علاوه بر صدور نور جوهری اول، انوار سانحه‌ی فراوانی ساطع گشته و نصیب انوار طولیه می‌شود. آنجا عالم انوار است و در عالم انوار حجابی نیست. بنابراین با مشاهده‌ی نورالانوار توسط هریک از انوار طولیه و عرضیه، نور و اشراقی از او ساطع می‌شود. پرسش

مهمی که در اینجا مطرح می‌شود و سه‌رودی با درایت و تیزبینی متوجه آن شده است، این است که آیا این مدعا با قاعده‌ی الواحد سازگار است؟ سه‌رودی با طرح مسئله‌ی قابلیت و شرایط آن، چنین پاسخ می‌دهد: «ممکن است از یک شی، به علت اختلاف ویژگی‌های قابل‌ها و تعدد آن‌ها، اشیای متعدد و گوناگونی صادر بشود» (همان، ج ۲: ۱۳۴).

پاسخ سه‌رودی به پرسش مذکور از دو جهت مخدوش است. زیرا اولاً هر یک از انوار طولیه‌ی مجرد، بسیط است و سخن گفتن از جنبه‌ی قبول (نقص و عدم که با فعلیت و وجود برطرف می‌شود) و جهت فعلیت در مورد آن‌ها مردود است و «به‌طور کلی، جهات قابلیت و استعدادها در عالم عقول مطرح نمی‌شود» (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۲۳). ثانیاً در متن راه حل مذکور با هر بهانه‌ای، صدور امور مختلف، از موجود بسیط نهفته است، و این امر نیز با قاعده‌ی الواحد سازگاری ندارد (ایمانپور، ۱۳۸۹: ۲۰).

برخی از عبارت‌های ملاصدرا در این زمینه چنین است: «اثبات نور اشراقی سانح از نورالانوار بر نور اقرب و هر یک از انوار پایینی از جهت قابلیت آن‌ها، در پیشگاه تحقیق امری بی‌وجه است. زیرا در عالم ابداع فقط فعلیت مطرح است» (۱۳۹۱، ج ۲: ۱۴۶). علاوه بر آن «چطور ممکن است عقل مفارق در بدو آفرینش، ناقص و نیازمند امر عرضی باشد تا وجودش به واسطه‌ی آن عرض کامل گردد؟ عرض تکمیل‌کننده‌ی جوهر نمی‌شود» (همان: ۱۲۳).

۴. اشکال دیگری که از منظر وجودشناسی، در باب طرح مذکور، قابل طرح است، این است که اگر از نور اقرب از حیث مشاهده‌ی فقر خود در مقابل عظمت نورالانوار و حالت استظلام آن، جسم فلک نخست صادر می‌شود، چرا از این حالت استظلام هر یک از انوار پایین‌تر، جسمی و فلکی صادر نمی‌شود (همان: ۱۵۴)؟

۵. نکته‌ی قابل تأمل دیگری که در باب طرح مذکور، چه در مورد نحوه‌ی صدور انوار طولیه از همدیگر و چه در زمینه‌ی نحوه‌ی صدور فلک ثوابت و مثل افلاطونی از ترکیب اشراقات و جهات فقر و استغنای انوار طولیه مطرح می‌شود، مسئله‌ی صدور معلول بسیط از علل مرکب است. در مطالب پیش گفته، سه‌رودی بارها، صدور یک معلول، از علل مختلف را مجاز و واقع اعلام کرد (سه‌رودی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۹۴ و ۹۵ و ۱۶۵) و در واقع، بر اساس مبنای خود یعنی صدور معلول واحد از علل مرکب، ماجرای پیدایش انوار طولیه‌ی پایین‌تر و فلک ثوابت و مثل افلاطونی را تفسیر و توجیه نمود. در حالی که خود این قاعده، آن هم در مورد موجودات مجرد محض، امری مخدوش و مردود است (رک. ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۰۱-۱۹۴).

۶. اشکال دیگر در باب نظام صدور از منظر سه‌رودی، مسئله‌ی دو بخشی شدن نظام هستی است. توضیح مطلب به این صورت است که بر اساس دیدگاه سه‌رودی، اشیا یا نور هستند یا غیرنور. اشیای غیرنور هم، نه امری صرفاً عدمی، بلکه موجودات محقق و تاریک و میت هستند و در متن

ذاتشات، هیچ بهره‌ای از نور و روشنایی ندارند و اگر هم نوری نصیب آن‌ها می‌شود، صرفاً یک امر عارضی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۰۸-۱۰۷). بخش دیگر نظام هستی، نیز نور است و نور، یک حقیقت گسترده و ذومراتب است و همه‌ی درجات و مراتب عالم انوار را شامل می‌شود (همان: ۱۲۰-۱۱۹، ۱۲۷-۱۲۸). به بیان دیگر، نظام هستی در نگاه سهروردی برخلاف نظریه‌ی تشکیک وجود- که شامل همه‌ی مراتب هستی از واجب تعالی تا هیولاست- به دو قلمرو کاملاً متقابل تقسیم می‌شود. قلمروی که از سنخ نور است و حد و مرز مشخصی دارد و قلمروی دیگر که از سنخ جسم (مقدار) تاریک است و خود مراتب گسترده‌ای دارد.

پرسش سهمگینی که در اینجا خودنمایی می‌کند، این است که چگونه این دو قسمت متقابل نظام هستی، ارتباط و سنخیت علی با همدیگر دارند؟ به نظر می‌رسد این پرسش، به ذهن خود شیخ اشراق خطور کرده بود و درست به همین جهت، درصدد بوده تا خود را از اتهام شرک مبرا بداند و با صراحت اعلام کند که «و هی لیست کفره‌ المجوس و الحدامانی و ما یفضی الی الشریک بالله تعالی و تنزه» (همان: ۱۱).

راه حل سهروردی این بود که اجسام غاسق، مدیون و محصول ارباب انواع در ظل برزخی از حیث فقر آن‌هاست (همان: ۱۴۶) و در واقع، جهت فقر انوار طولیه و انوار عرضیه پل ارتباطی میان اشیای تاریک (اجسام فلکی و عنصری) و انوار است.

به نظر می‌رسد راه حل حکیم اشراق در این زمینه عقیم است. زیرا انوار طولیه و عرضیه، نور محض و بسیط هستند و هویتی جز نور و ظهور و شهود ندارند. حال سؤال این است که چگونه از نور محض و بسیط، امر مقابل آن، ناشی می‌شود؟ ترجمه‌ی عبارت‌های ملاصدرا در باب هویت نور اقرب- که قابل تسری به هویت انوار دیگر هم هست و مدعای ما را نیز تأیید می‌کند- چنین است: «اگر جهت فقر در نور اقرب، همان نقصان نوریتش از نوریت نورالانوار باشد، آن نقصان، عین ماهیت بسیط نوری آن است، همان طور که کمال نورالانوار و غنایش، به عین ذاتش است. چون بر اساس نظر سهروردی، بیان شد که شدت و ضعف، زائد بر ماهیت بسیط نوری نیستند. اما اگر آن جهت فقر در نور اقرب همان مجعول لغیره بودنش باشد، آن هم عین هویت بسیطش خواهد بود و هویتش عین ماهیت اوست و در ذهن و خارج، زائد و عارض بر آن نیست و همین طور غنای آن به غنای نورالانوار، همان هویت نشأت گرفته‌ی آن از هویت نورالانوار هست. پس در نور اقرب، دو چیزی که در ذهن قابل تفکیک از همدیگر باشند، وجود ندارد» (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۲۲-۱۲۱).

بر اهل فلسفه پوشیده نیست که اشکال مذکور، بر نظام تشکیک صدرایی- که به تشکیک وجود معتقد است و آن را، ناظر به همه هستی می‌داند- وارد نیست. لکن به طرح سهروردی- که تشکیک نور را تنها به انوار (نه غواسق) منحصر می‌کند- وارد است.

نتیجه

از مطالب پیش‌گفته، این نتایج حاصل می‌شود که ۱- سهروردی، نظام صدور را بر اساس مفاهیم و مبانی حکمت اشراق تفسیر و عرضه کرده است و به‌جای استفاده از واژه‌ی بنیادی «تقل» در مسئله آفرینش، از اصطلاحات اشراق و مشاهده استفاده کرده است. ۲- شیخ اشراق، انوار طولیه‌ی بی‌شماری را با تکیه بر فلک ثوابت و ستاره‌های بی‌شمار آن تبیین نمود و صدور انوار از همدیگر را بر پایه‌ی مشاهده و اشراق و انوار سانحه تشریح نمود و فلک ثوابت و مثل افلاطونی را بر ترکیب اشراقات و شعاع‌ها و مشاهدات با جهات قهر و غلبه و فقر انوار طولیه مستند کرد و افلاک هفت‌گانه و موجودات عالم مثال و غواسق و هیئات آن‌ها را به مثل یعنی ارباب انواع مبتنی کرد. ۳- نظام عرضه شده توسط شیخ اشراق، بسیار پیچیده و اسرارآمیز است و هضم آن توسط عقل فلسفی بسیار دشوار است. ۴- این طرح سهروردی و پیش از آن، طرح مشائیان، با التزام به نظریه‌ی افلاک سازماندهی و عرضه شده است و با نگاه امروزی، اشکالات بارز و آشکاری بر آن وارد است و متأسفانه، فلاسفه‌ی بعدی (و حتی امروزی) کار قابل توجهی در این زمینه انجام نداده‌اند. ۵- طرح شیخ اشراق، نظام هستی را به دو قطب متقابل و غیرقابل پیوند تبدیل می‌کند و از اتصال و اتحاد آن دو به نحو نظاممند و معقول عاجز است. بر محققان حکمت اشراق فرض است که در باب این گره فکری بیندیشند و در صورت امکان، راه حل خردپسندی عرضه نمایند.

پی‌نوشت‌ها

۱- مراد ما از فیلسوفان مشائی اسلامی در این مقاله، فارابی و ابن‌سینا و پیروان آن دو است نه ابن‌رشد که رویکرد و مبانی و آرای فلسفی خاصی دارد.

منابع

- ابن‌سینا. (۱۳۶۳ الف)، *الشفاء (الالهیات)*، مقدمه‌ی ابراهیم مدکور، تهران، انتشارات ناصرخسرو.
- (۱۳۶۳ ب)، *المبدأ و المعاد*، به‌اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- (۱۳۶۴)، *التجاه*، تهران، انتشارات مرتضوی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰)، *فصوص‌الحکم*، با تعلیقات ابوالعلا عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء.
- ایمانپور، منصور. (۱۳۹۰)، «نقش نظریه افلاک در آراء فلسفی فیلسوفان اسلامی»، *تاریخ فلسفه*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ش پنجم.
- (۱۳۸۹)، «قاعده الواحد و مسئله‌ی نخستین افاضه باری تعالی»، *خردنامه‌ی صدرا*، بنیاد حکمت صدرا، ش شصتم.
- سید حیدرآملی. (۱۳۸۶)، *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*، با تصحیح هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المشارع و المطارحات، التلویحات، حکمه الاشراق)*، مقدمه و تصحیح هانری کوربن، ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- شبهت‌ری، شیخ محمود. (۱۳۶۸)، منظومه‌ی گلشن راز، با مقدمه‌ی غلامحسین رضانزاد، تهران، فرهنگسرا.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲)، شرح حکمه‌الاشراق، با تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- غزالی، ابوحامد. (۵۱۴۳۹هـ)، تهافت الفلاسفه، با مقدمه و تعلیقات صلاح‌الدین الهواری، بیروت، المكتبه العصریه.
- فارابی، ابونصر. (۲۰۰۷م)، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، با مقدمه و تعلیقات علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- قطب‌الدین شیرازی. (۱۳۹۱)، شرح حکمه‌الاشراق، با تصحیح سیدمحمد موسوی، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت.
- ملاصدرا. (۱۳۹۱)، تعلیقات بر حکمه‌الاشراق (شرح حکمه‌الاشراق)، با تصحیح سیدمحمد موسوی، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت.
- نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲)، سه حکیم مسلمان، ترجمه‌ی احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۹)، گزارش شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، با تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، ج ۲، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی