

واکاوی نظریه معرفتی سهروردی و پاسخ به اشکالات

رضا قاسمیان مزار*

چکیده

از نظر شیخ اشراق علم انسان به موجودات مادی، علم نفس به بدن و قوای آن، و علم به همه مبصرات حضوری است؛ معنای علم حضوری نزد سهروردی این است که انسان اگر بخواهد به هر چیزی علم پیدا کند حضوراً آن را می‌یابد و در ادراک نیازی به وساطت صور نیست بلکه صرف اضافه اشراقی کفایت می‌کند.

گرچه او تصریح می‌کند که حضوری بودن معرفت بصری به جهان مادی و علم حضوری نفس به بدن و قوای بدنی خود در سایه شهود باطنی نفس و استعانت از برهان عقلی است، اما این نظریه در ظاهر با برخی عبارات و مبانی وی هم‌خوانی ندارد؛ از این رو با اشکالاتی مانند: حاصل نشدن اثر علم حضوری در نفس؛ سیطره وجودی نداشتن مدرک بر مدرک؛ انحصار حضور در مجردات و تصریح به حصولی بودن برخی از علوم، مواجه است.

در این مقاله کوشیده ایم با استناد به مبانی شیخ اشراق و اثبات موارد زیر به اشکالات پاسخ دهیم: ۱. اثر، اعم از صورت ذهنی است، ۲. مراد از شرط سیطره مدرک در ادراک، خصوص علیت نیست، ۳. سبب ادراک مادی، وجود مادی نیست، بلکه خاصیت مظهریت جوهر مدرک است که سبب حضور ماده می‌شود، ۴. نفس می‌تواند از علم حضوری خود صورت‌گیری و آن را به علم حصولی تبدیل کند.

کلیدواژه‌ها: علم حضوری، علم حصولی، سهروردی، اضافه اشراقی.

* دکتری فلسفه دانشگاه باقرالعلوم (ع) (majid.ghasemian@yahoo.com).

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۳/۱۹.

حقیقت علم با همه شفافیتش، از غامض‌ترین مسائل فلسفه اسلامی و حتی فلسفه غرب است. بحث معرفت از دیرباز و در دوره‌های مختلف، کانون توجه حکیمان اسلامی بوده و تضارب آرا در آن مشهود است. شاید علت این اختلاف‌نظرها عمق و دقت حقایق نظیر علم باشد که مفهومان بدیهی و بلکه در زمره شناخته شده‌ترین اشیاست؛ ولی حقیقتشان در نهایت پنهانی است.

اندیشمندان اسلامی درباره (چگونگی) معرفت به جهان خارج، دو نظریه داشته‌اند. گروهی مانند ابن‌سینا، ملاصدرا و ... علم به جهان خارج مادی را حصولی و ازراه مفاهیم و صورت‌ها می‌دانستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۸۴ و ۱۴۰۴: ۶۹؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۳۷۱: ۳۱۶) و گروهی دیگر مانند شیخ‌اشراق و اصحابش این علم را حضوری و بی‌نیاز از وساطت مفاهیم می‌دانستند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۴۸۵/۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۴۹؛ دشتکی، ۱۳۸۲: ۲۵۳). بدون تردید کسانی که علم را حصولی می‌دانستند، معتقد بودند علم حضوری اشکال‌هایی دارد یا آن را مبتنی بر مبانی نادرستی می‌دانستند؛ ازاین‌رو، از تبیین آن سر‌بازمی‌زدند و آن را با صورت‌های ذهنی تبیین می‌کردند.

شیخ‌اشراق که مؤسس مکتبی جدید و از بزرگ‌ترین فیلسوفان مسلمان بود، درباره چگونگی تعلق علم به عالم ماده، به دیدگاه جدیدی معتقد شد که تا آن روز در منابع مدون فلسفی سابقه نداشت. دیدگاه وی درست مقابل نظریه معروف فلسفه در زمان خود و پیش از او بود؛ نظریه‌ای که در واقع ادعای آن بود علیه آنچه بزرگان فلسفه متداول، مانند ارسطو، فارابی و ابن‌سینا پذیرفته بودند؛ یعنی علم حصولی. فیلسوفان مشا از زمان ارسطو معتقد بودند که ماده مانع ادراک مستقیم نفس است و قوه ادراک بشر (نفس) نمی‌تواند بدون واسطه بر آن احاطه علمی داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۷)؛ ازاین‌رو، علم به آن جز با صورت ذهنی حاکی از آن میسر نیست. شیخ در کتاب مشهور خود،

ادراک را این گونه تعریف می کند: «ادراک عبارت از این است که حقیقت شیء مادی نزد قوه مدرک حاضر شود» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۸/۲)، منظور از حقیقت در اینجا همان ماهیت و صورت شیء است که حاکی از آن است. این نظریه را نه تنها فیلسوفان پیش از سهروردی پذیرفته بودند، بلکه پس از وی نیز بیشتر حکما از آن پیروی می کردند (طوسی، ۱۳۸۳: ۵۴ بخارایی، ۱۳۵۳: ۲۶۰).

حتی ملاصدرا که جنبه های شهودی فلسفه اش بیش از مشا بود، در بسیاری از آثار فلسفی خود آن را پذیرفته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۰۹ و بی تا: ۱۳۲-۱۳۳) و دیدگاه سهروردی را نقد می کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۷۴/۸). البته ناگفته نماند که نظریه علم حصولی ملاصدرا درباره ادراک مادیات با دیدگاه فیلسوفان مشا تفاوت هایی دارد.

فقط عده معدودی از حکما مانند شهرزوری (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۷۸-۳۷۹)، خواجه طوسی (فقط در علم خداوند به غیر) (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۰۴)، ملارجب علی تبریزی (آشتیانی، ۱۳۷۸: ۱/ ۱۸۲-۲۸۷) و ملاحادی سبزواری (در برخی عبارات ها) (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸/۱۷۹ و ۱۸۳) از سهروردی تبعیت کرده اند.

مسئله

نظریه شیخ اشراق با برخی از مبانی و سخنانش به ظاهر همخوانی ندارد. برخی مبانی سهروردی مقتضی آن است که نتوان علم به همه موجودات مادی را حضوری دانست، بلکه باید علم به برخی مادیات را حصولی دانست. ما در این پژوهش با روشی توصیفی-تحلیلی، ابتدا اشکالاتی را بررسی می کنیم که ممکن است به نظریه شیخ مقتول وارد باشد. سپس براساس مبانی و سخنان وی به آنها پاسخ خواهیم داد.

نویسنده معتقد است که گرچه ابتدا به نظر می رسد با توجه به مبانی سهروردی، اشکالاتی به این نظریه معرفتی وارد است؛ در واقع، می توان ضمن دفاع از آن نظریه، به اشکالات پاسخ داد و نظریه را اثبات کرد.

سهروردی و علم حضوری به مادیات

سهروردی را باید مبدع اصطلاح علم اشراقی حضوری دانست. او بود که در برخی آثار خود مانند *تلویحات، المشارع و المطارحات و حکمه الاشراق* این مسئله را مفصل تر مطرح کرد و درباره گستره آن نیز نظر داد. او معتقد است علم به موجودات مجرد، بدون شک حضوری است و در چنین علمی، صورتی علمی واسطه نشده. او هنگامی که از علم حق تعالی به خود یا علم نفس به خود و نیز قوای مجرد خویش یا ادراک صورت های خیالی سخن می گوید، از حضوری بودن این علم سخن می گوید که گویا هیچ نزاعی در این باره وجود ندارد و بدیهی است؛ اما وقتی درباره علم نفس به مادیات به طور مطلق یا علم نفس به قوای جسمانی، مانند غذایی، جاذبه، خیال و ... سخن می گوید، محتاط تر است و تلاش می کند مدعایش را برهانی کند. وی حضوری بودن علم به مادیات را مدیون مکاشفه ای می داند که وقتی فکرش درباره علم به شدت مشغول بوده و در حقیقت آن راه به جایی نمی برده، برایش حاصل شده و معلم اول (ارسطو) را شهود کرده است.

علم حضوری که شیخ مقبول بر آن تأکید می کند، به این معناست که انسان به هر چیزی بخواهد علم پیدا کند، آن را حضوری می یابد و نیازی به وساطت صور نیست، بلکه اضافه اشراقی کفایت می کند.

اضافه اشراقی در ابصار، عبارت است از اشراق حضوری نفس از دریچه چشم که در واقع این اشراق به معنای پرتوافکنی آن بر حقایق مادی و خارجی در سایه قوت تجردی و اقتدار نورانی اوست؛ از این رو، اشراق حضوری نفس، همان ارتباط بی واسطه و شهودی نفس با حقایق خارجی است که دیگر صورت منطبع هدایتگر همچون معلوم و متعلق ادراک در چشم وجود ندارد؛ پس بیننده اصل خود نفس است و چشم فقط دریچه و مجرای این ارتباط است. در این تقریر، شیء مادی خارجی دیگر مبصر

بالعرض نیست، بلکه مبصر بالذات است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/۲۶۲).

شیخ اشراق با نفی نظریه خروج شعاع^۱ و نظریه انطباع^۲ و اینکه در این دو نظریه

۱. از نظر این گروه، ابصار زمانی اتفاق می‌افتد که از چشم شعاعی خارج شده و به جسمی برخورد کند که دیدنی است. در این هنگام آن شیء دیده می‌شود؛ چه شعاع را متصل به خود جسم بدانیم و چه متصل به هوایی که جسم را احاطه کرده است. نظریه خروج شعاع، نظر دانشمندان علم ریاضی بوده است؛ ولی چون درباره مسئله‌ای از مسائل فلسفه بوده است، حکما آن را در آثار خود منعکس کرده و به نقض و ابرام آن پرداخته‌اند؛ وگرنه این نظریه فقط درباره ادراک بصری بوده و درباره اقسام دیگر ادراک (ادراک سمعی، لمسی و ...) ساکت است. از حکمای یونان، آن‌گونه که فارابی در جمع بین رای‌الحکیمین (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۲) و شیخ در الرسائل می‌گویند، افلاطون طرف‌دار این نظریه بوده است. ۱. سهروردی نقدهای متعددی بر این نظریه دارد؛ مانند نقدهای زیر:

اشکال اول: شعاعی که از چشم خارج می‌شود، ماهیتش چیست؟ جوهر است یا عرض؟ اگر جوهر باشد یک محذور دارد و اگر عرض باشد، محذوری دیگر. بر فرض جوهر بودن لزوماً باید جسم باشد؛ چون اقسام دیگر جوهر، نظیر ماده و صورت چنین قابلیت ندارند؛ چون آن‌ها هیچ‌گاه مستقل موجود نمی‌شوند و در وجود به همدیگر وابسته‌اند. عقل و نفس هم عوارضی مثل خروج و حرکت را قبول نمی‌کنند؛ پس باید شعاع خارج شده جسم باشد؛ بنابراین باید هنگام وزیدن باد و نوزیدن آن در ابصار هم اختلاف رخ دهد؛ یعنی بعضی مواقع که طوفان است و شعاع را جابه‌جا می‌کند، ابصار به درستی اتفاق نیفتد و شیء مرئی دیده نشود؛ ولی وقتی هوا آرام است، کاملاً دیدنی باشد و نیز با رویت با قرب و بعد چشم از جسم مرئی تفاوتی نکند؛ یعنی چه شیء نزدیک چشم باشد و چه دور، به یک‌نحو دیده شود؛ چون فرض بر این است که شعاع خارج شده لزوماً به شیء مرئی خواهد خورد؛ اما وجدان خلاف این را گواهی می‌دهد؛ یعنی هنگامی که هوا طوفانی است، نه در اصل رویت خللی ایجاد می‌شود و نه در کیفیت و دقت آن، بلکه در فاصله‌های مختلف به یک‌نحو نیز می‌ماند. چه بسا در فاصله دور اساساً رویتی اتفاق نیفتد.

اشکال دوم: اگر شعاع جسم باشد، طبیعت چشم اقتضای حرکت به یک جهت (جهت مستقیم) را دارد؛ پس باید اشیائی که در جهات مختلف هستند، دیدنی نباشند. اشکال سوم: اگر شعاع جسم باشد، باید اشیائی که در ظرفی مثل کوزه گلی هستند، بیشتر دیده شوند تا اشیائی که در ظروف شیشه‌ای‌اند؛ زیرا نفوذ شعاع در ظروف گلی، به دلیل منافذش بیشتر است از ظروف شیشه‌ای که منفذ ندارند؛ درحالی که چنین نیست. (حکمة الاشراق ص ۹۹-۱۰۰)

۲. اشکال اصلی سهروردی به این نظریه این است که براساس نظریه انطباع، صورت شیء مادی در اندام و قوای حسی منطبع می‌شود و مستلزم این است که هنگام رویت کوه، باید صورت کوه در جلیدیه چشم منطبع شود؛ درحالی که حجم چشم کوچک‌تر از حجم کوه است و درواقع گنجایش آن را ندارد؛ به اصطلاح نظریه انطباع، مستلزم انطباع کبیر در صغیر است که محال است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۰)

اشکالاتی وجود داشت، نظریهٔ سومی را انتخاب کرد که همان علم حضوری است؛ چون تا زمان او دو نظریه دربارهٔ ادراک وجود داشت: یکی نظریهٔ خروج شعاع و دیگری نظریهٔ انطباع.

البته نظریهٔ خروج شعاع فقط در ادراک بصری مطرح بوده و کسی در ادراکات دیگر، به صراحت مدعی جریان آن نبوده است؛ از این رو، حکما از جمله شیخ اشراق آن را در بحث ابصار مطالعه کرده‌اند.

شیخ اشراق با مطرح کردن هر دو این نظریه‌ها و ابطالشان، راه سومی را انتخاب کرده که همان علم حضوری است. او معتقد است:

«کسی که حصول رویت به وسیلهٔ [خروج] شعاع را باطل می‌داند، یا باید ملتزم به انطباع شبیحی شود یا ملتزم به آن نشود که در فرض التزام با اشکالاتی مواجه خواهد بود [...] و در فرض عدم التزام به انطباع شبیح می‌بایست اعتراف کند به اینکه ابصار عبارت است از "صرف مقابلهٔ [شیء] مستتیر یا عضو باصر، که بر اثر آن اشراق حضوری‌ای برای نفس [نسبت به شیء مادی] حاصل می‌شود."» (همان: ۱/۴۸۶)

بر اساس حکایت منامیه سهروردی (که در آن ارسطو را شهود کرده است)، نفس همان‌طور که علم حضوری خود را به خویش، وجدانی و شهودی می‌یابد، به بدن و قوای جسمانی خود هم که مادی‌اند، علم حضوری می‌یابد. ارسطو در این مکاشفه، برای اثبات مدعای خود افزون‌بر «ارجاع به وجدان»، مدعای خویش را با برهان عقلی هم تثبیت می‌کند. نفس اگر بدن و قوای خود را با علم حصولی درک کند که با صورت‌های ذهنی حاصل شده است و این صورت‌ها اگر هزاران قید هم بخورند، کلیتشان را از دست نمی‌دهند، بدن ادراک شده کلی است و انسان بدن کلی را تدبیر خواهد کرد؛ چون علمی که از صورت‌های کلی حاصل شود، کلی است؛ اما هر یک از ما بالبداهه و بلکه با وجدان می‌دانیم که در حال تدبیر ارادی بدن کلی نیستیم، بلکه بدن شخصی خودمان را اداره و تدبیر می‌کنیم (سهروردی، ۱۳۷۵، ۷۱/۱).

مبنای سهروردی در علم حضوری به مادیات

عمده‌ترین مبنای سهروردی در معرفت، دیدگاه او دربارهٔ نفس همچون جوهر مجرد مثالی است. از نظر وی، موجودات مجرد ذاتاً نور و نورانی‌اند و خاصیت نورانیت دارند. همان‌طور که نور خود پیدااست و موجب پیدایی دیگران می‌شود، نفس انسان هم همچون موجودی نورانی، چنین خاصیتی دارد. نفس در نگاه سهروردی، جوهری نورانی است که نه تنها خود ظاهر بنفسه، بلکه مظهر غیر است؛ یعنی می‌تواند باعث ظهور اشیاء دیگر نیز شود؛ حتی اگر جوهر غاسق یا ظلمت باشند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۹۹؛ قطب شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۸۶). چون ظلمات به وسیله نور ظهور پیدا می‌کنند. (هدایت افزا و شیخ شعاعی، ۱۳۹۲: ش ۱۷ ص ۱۶۸)

پس لازمهٔ ظهور و هویت ادراکی نفس افزون بر خودپیدایی، دیگرپیدایی (احضار و اظهار غیر برای خویش) است؛ براین اساس، جوهر غاسق و برازخ که ظلمانی‌اند، خواهند توانست مستنیر گشته و به ادراک درآیند؛ از این رو، سهروردی منکر ظلمت و عدم حضور در عالم ماده نیست، بلکه معتقد است نفس همچون موجودی نورانی می‌تواند مادهٔ ظلمانی را مستنیر کند و به آن قابلیت ظهور و حضور ببخشد.^۱

اشکال‌های نظریهٔ علم حضوری شیخ اشراق

نظریهٔ شیخ اشراق با توجه به مبانی وی، ممکن است با اشکال‌هایی روبه‌رو باشد که اکنون آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

اشکال اول

این اشکال ناظر به شرط اساسی ادراک است. ابن سینا و ملاصدرا هر دو مجرد از ماده را شرط حضور مدرک نزد نفس انسانی می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۸۱؛ صدر المتألهین، بی تا: ۱۳۸ و

۱. این سخن مانند گفتهٔ میرداماد و ملاهادی سبزواری دربارهٔ تعلق علم مبادی عالی و مجردات به مادیات است. براساس نظیر ایشان، مادی ذاتاً اقتضای حضور ندارد؛ اما می‌تواند نسبت به مجردات عالی و مبادی خود، غیرمادی و مجرد در نظر گرفته شود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۶؛ سبزواری ۱۴۱۹: ۸/ ۱۸۰).

۱۳۶۰ ب: ۲۴۲). از نظر ایشان برای اینکه یشیء بتواند به ادراک حضوری درآید، باید قابلیت چنین حضوری را داشته باشد یا به تعبیر سهروردی، عین نور و نورانی باشد؛ درحالی که در تحلیل شیخ اشراق، وجود نوری مساوق با حیات است. هر موجودی که حیات داشته باشد، نورانی است و هر موجودی که نورانی باشد، حیات دارد؛ بنابراین اگر موجودی مانند ماده، حیات نداشت، نور و نورانی هم نخواهد بود. اگر نورانی نباشد، قابلیت حضور هم نخواهد داشت (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۷/۲).

دلیل اینکه ظلمت و غیبت عالم ماده را فراگرفته، این است که عالم ماده ابعادی دارد که بینشان واسطه و میانه‌ای وجود دارد که دو طرف را از یکدیگر جدا کرده است (امتداد ثابت) و موجب غیبت میان آن دو می‌شود؛ افزون‌براین، در عالم ماده، حرکت وجود دارد؛ یعنی سهروردی ثبوت سیلان (امتداد سیال) را دست‌کم در بعضی موجودات مادی پذیرفته است. بدیهی است که در هر مقوله‌ای که سیلان و حرکت رخ دهد، از آنجاکه در حرکت قبل، بعد و وسط وجود دارد، باعث می‌شود در آن مقوله حائلی میان قبل و بعد وجود داشته و قبل و بعد آن از هم غایب باشند.

در جواب این اشکال باید گفت ماده از آن حیث که ماده است، مخالف با ظلمت و تاریکی است و جوهر غاسق است؛ به‌همین دلیل، اقتضای نور و ادراک را ندارد که از نظر سهروردی مساوق‌اند؛ اما باید توجه کرد که آنچه در این منظر، عامل اصلی حضور شیء می‌شود، ویژگی‌های مدرک نیست، بلکه در واقع خصوصیات مدرک (نفس) است. حقیقت نفس از نظر شیخ اشراق، هویتی ادراکی است و جز ادراک هیچ وصف دیگری در ذات نفس نیست؛ حتی جوهریت و تعلق بدن هم داخل این هویت نیست؛ یعنی نه جوهریت داخل ذات این حقیقت است و نه تعلق به بدن، بلکه هر دو خارج از حقیقت و قوام نفس‌اند (سهروردی ۱۳۷۵: ۱۱۵/۱). همان‌طور که گفتیم «در تجزیه و تحلیل شهود نفس در متن حضور بی‌واسطه، هیچ ویژگی جز ادراک یافت نمی‌شود.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴/۲) همین باعث شده است نفس را نور بدانیم؛ نوری که ظاهر بنفسه و مظهر لغیره است. این نور در همه انوار (در انوار قاهره و انوار مدبره، عقول و نفوس) مشترک است؛ یعنی هم خود

ظاهرند و هم موجب ظاهر شدن اشیای دیگر می‌شوند. نفس نیز که خود جزء انوار مدبره است، به دلیل همین ظهور، هر شیئی را برای خود ظاهر می‌کند، هر چند موجودی مادی و جوهری غاسق باشد (سهروردی ۱۳۷۵: ۱۱۲/۲-۱۱۴)

پس دلیل اینکه نفس می‌تواند به هر شیئی علم حضوری داشته باشد، همان هویت نوری اوست که مقتضی ثبوت ظهور ادراک در وی است؛ هویتی نوری که عین ذات نفس (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۵/۱ و ۱۱۰/۲) و موجب ظاهر ساختن هر شیء (مظلم و غیر مظلم) و حضور آن برای خویش است (همان: ۱۱۴/۲).

اشکال دوم

این اشکال را خود شیخ اشراق بر علم حضوری وارد کرده، خود نیز آن را رد کرده است. اگر علم به چیزی تعلق بگیرد، دو حالت برای انسان ممکن است پیش بیاید. یا هیچ تغییری در وی حاصل نمی‌شود؛ یعنی حال وی قبل از تعلق علم و بعد از آن یکسان است؛ یعنی چه او علم پیدا می‌کند و چه علم پیدا نمی‌کند، تفاوتی حاصل نمی‌شود؛ یا در انسان اثری حاصل می‌شود؛ یعنی تغییری در عالم ایجاد می‌شود و حال وی غیر از تحقق علم و بعد از تحقق آن یکسان نیست، بلکه زیادتى در قوه ادراکی انسان حاصل شده که قبل از تعلق علم به شیء مادی وجود نداشته و در سایه این ادراک برای وی حاصل شده است؛ به عبارتی، بالقوه‌ای از حالت قوه خارج شده و به فعلیت رسیده است؛ پس هنگامی که انسان به ادراک شیء مادی همت کند، بعد از ادراک، دو حالت را می‌توان برای انسان تصور کرد: ۱) هیچ تغییری در قوه ادراکی او حاصل نشود و حال وی قبل از تعلق و بعد از آن یکسان باشد و به اصطلاح، هیچ بالقوه‌ای از هیچ حیثی بالفعل نشده است و ۲) یا تغییری در وی ایجاد شده و حال او در هر دو صورت یکسان نباشد.

بدیهی است که حالت اول نمی‌تواند درست باشد؛ چون ۱) هر انسانی با وجدان حضوری خویش می‌یابد که وقتی به چیزی علم پیدا می‌کند، زیادتى می‌یابد که پیش‌تر نداشت؛ یعنی او این زیادتى را در نفس خود حضوری و بدون هیچ حد وسط و استدلالی می‌یابد؛ ۲) اگر بنا باشد که حال انسان قبل از ادراک و بعد از آن هیچ تغییری

نکند و مرتبه ذاتی و عرضی وی قبل و بعد از علم یکسان باشد، باید گفت عمل ادراک عبث است و فرقی ندارد که انسان چیزی را ادراک کند یا نکند. بدیهی است که عقل چنین چیزی را نمی‌پذیرد و هیچ حکیمی یا فیلسوفی هم درباره آن سخن نگفته است. خلاصه آنچه مقتضای وجدان و برهان است، این است که هنگام ادراک، چه متعلق ادراک مادی باشد و چه مجرد، قوه ادراکی انسان تغییر می‌کند و بالقوه‌ای بالفعل می‌شود. یا این تغییر، تغییر عرضی است و در انسان حرکت تکاملی عرضی رخ می‌دهد یا تغییر جوهری است و ذات و جوهر انسان تکامل می‌یابد.

حال که ثابت شد در عمل ادراک اثری حاصل می‌شود، باید گفت چون اثر ادراک در قوه ادراکی لزوماً حصول صورت شیء در قوه مدرک است و چنین اثری تنها در علم حصولی حاصل می‌شود باید گفت هنگام علم به محسوسات لزوماً علم انسان حصولی است؛ زیرا در علم حضوری اساساً صورتی حاصل نمی‌شود.

از آنجاکه اثر لزوماً صورت شیء در نفس است، باید گفت علم نیز لزوماً از حصول صورت است و هر علمی که از صورت حاصل شود، علم حصولی است، و جهی برای حضوری بودن علم به مادیات باقی نمی‌ماند.

جواب سهروردی به این اشکال، مبتنی بر کشف مغالطه‌ای در اشکال است؛ یعنی اشکال ناشی از خلط اعم و اخص است؛ زیرا آنچه ملاک تحقق علم است، مطلق حصول «اثر» است که خود اعم از این است که با قرار گرفتن صورت شیء در قوه ادراکی ایجاد شده یا اثری باشد که در سایه تحقق اضافه اشراقیه‌ای به وجود آمده که نفس با مدرک محسوس برقرار می‌کند. در اینجا نیز واجدیت وجود دارد؛ یعنی نفس واجد چیزی است که قبلاً وجود نداشته و آن حصول علم برای نفس است، نه لزوماً صورت ادراکی.

اینجا حصول علم و حصول صورت تفاوت دارند. علم می‌تواند (در نظر برخی حکما) از صورت هم حاصل شود؛ یعنی حصول صورت زمینه‌ساز علم و وجود زیادت در نفس شود؛ ولی نه به این معنا که وجود اثر و زیادت در نفس، فقط از صورت است، بلکه علم و حصول اثر می‌تواند از راه دیگری مانند صرف اضافه اشراقی هم محقق شود.

شاهد این مدعا همه علوم است که به ادعای همه حکمای اسلامی، از سنخ علوم حصولی نیستند؛ ولی منشأ تحقق اثری در نفس می‌شوند؛ مانند علم هر انسانی به ذات یا حالات نفسانی خود که از حیث قوت و شدت بیشترین تأثیر را بر نفس می‌گذارد و باعث نایکسانی حال انسان پیش از علم و توجه به حالات نفسانی اش با حال وی پس از توجه می‌شود. او پس از توجه کردن به این حالت نفسانی، واجد اثری شده که پیش‌تر نداشته است؛ اثری که به ادعای همه حکما از سنخ حصول صورت در قوه مدرک نیست. خلاصه او با نفی ملازمه حصول اثر و حصول صورت، نتیجه می‌گیرد که اگرچه در هر علمی، حصول اثر ضروری است، چنین نیست که حصول اثر همان حصول صورت باشد یا حتی فقط از آن حاصل شود، بلکه صرف تحقق اضافه اشراقی بین نفس و شیء مدرک، خود می‌تواند سبب اثری باشد که در نفس حاصل شده است. بدیهی است که پیش از حصول این اضافه، انسان علمی به مدرک ندارد و با تحقق آن علم به دست می‌آید. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴/۴۵)

اشکال سوم

شیخ اشراق ملاک تحقق علم حضوری را سلطه و غلبه عالم بر معلوم می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۳)؛ یعنی مدرک (اعم از نفس و غیر آن) زمانی می‌تواند بین خود و شیء دیگری (مدرک) اضافه اشراقی برقرار کند که سیطره داشته باشد؛ زیرا علم حضوری در واقع نوعی احاطه و اشراق است که لزوماً از موجود عالی و مسیطر به موجود دانی و مقهور ایجاد می‌شود و لازمه اش این است که هر جا این اشراق و احاطه وجود نداشته باشد، علم حضوری به غیر هم وجود نداشته باشد.

اکنون با حفظ این مقدمه می‌گوییم رابطه نفس با مادیات از چه سنخ است. آیا نفس بر موجودات مادی بیرون از خود احاطه‌ای دارد؟ آیا می‌توان گفت برای مثال، نفس بر درختی که مشاهده می‌کند، احاطه دارد؟ این احاطه و سیطره نفس در علم او به قوای مادی و بدن خود به آسانی قابل تبیین است؛ چون نفس بر بدن و قوای خود سیطره کامل دارد؛ زیرا بدن نیز گرچه در این دیدگاه جسمی است که از ترکیب عناصر چهارگانه

به وجود آمده و در ذات خود جسمی کثیف و ظلمانی است، این تفاوت را با اجسام دیگر دارد که مزاج تشکیل دهنده بدن انسان اعتدال بیشتری از اجسام و حتی بدن حیوانات دیگر دارد. همین باعث شده است تا این بدن بتواند محل قابلی برای نفس انسانی شود و نفس نیز علاقه شوقی به آن داشته باشد. همین علاقه و ارتباط نفس با آن زمینه ساز تسلط نفس بر آن می شود و از این رو، نفس قوای جسمانی و آلات بدنی خود را ادراک حضوری می کند.

شیخ اشراق نیز بارها به حضوری بودن علم نفس به بدن خود و حضور این بدن مادی، بدون وساطت هر نوع صورت ذهنی، در محضر نفس تصریح کرده است. او می گوید:

«سپس نفس، بدن، وهم و خیالش را ادراک می کند و چنانچه ادراک این امور به صورت کلی [از طریق علم حصولی] باشد، مستلزم این است که نفس، محرك بدن کلی و به کارگیرنده قوایی کلی باشد که البته در این صورت باید گفت او بدن، وهم و خیال خود را ادراک نکرده است؛ زیرا آنچه وهم، بدن و خیال اوست، جزئی است و آنچه نفس ادراک کرده، کلی است؛ بنابراین، این دو یک چیز نیستند، بلکه نفس، بدنی کلی و نه بدن خاص خود را ادراک کرده است] و این صحیح نیست؛ بنابراین هیچ انسانی نیست مگر اینکه بدن و قوای جزئی حاضر خود را ادراک کرده و آن ها را به کار می گیرد؛ پس انسان مدرك نفس و بدن و قوای خود به صورت حضوری می باشد.» (۱۳۷۵: ۱ / ۷۱-۷۲)

اما درباره علم به مادیات خارجی نمی توان چنین ادعایی را پذیرفت؛ زیرا نفس وجودی مباین با مادیات خارجی دارد و هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد که حاکی از سیطره نفس بر مادیات و نیز تدبیر آن ها باشد. همان طور که گفتیم، هر جا سیطره وجود نداشته باشد، علم حضوری نخواهد بود. این سخن شیخ اشراق نیز مؤید همین مطلب است: «اگر ما بر غیر بدن خود هم سلطه داشتیم، می توانستیم همانند بدن خود آن را به نحو حضوری و بدون نیاز به هیچ صورتی ادراک کنیم.» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۷۳)

پس نمی توان این ادعا را پذیرفت که علم به همه موجودات مادی حضوری است؛ یعنی طبق نظر شیخ اشراق، مادیات به دو گروه تقسیم می شوند. بخشی تحت تسلط نفس اند و حضوری ادراک می شوند و بخش دیگر که غایب از نفس اند و تحت سیطره آن نیستند،

ادراکشان حضوری نیست و باید از صورت‌هایشان به آن‌ها علم پیدا کرد (همان: ۱/۴۸۷).
 در جواب این اشکال باید گفت شیخ اشراق علم حضوری به بدن را منوط به سیطره نفس می‌داند؛ ولی در اینجا منظور از سیطره چیست؟ آیا منظور سیطره علی است یا صرف برتری وجودی؟ به نظر می‌رسد ملاک ادراک حضوری در اینجا سیطره علی نیست، به این معنا که مدرک علت مدرک باشد؛ زیرا به تصریح شیخ اشراق نفس بدن خود را حضوری می‌یابد؛ در حالی که علت بدن خود نیست؛ زیرا در فرض علیت نمی‌بایست با بدن خود استکمال پیدا می‌کرد؛ در حالی که نفس ناطقه، همراه با بدن استکمال می‌پذیرد؛ افزون‌براین، علاقه نفس و بدن، همان‌طور که ثبوت نوعی قهر و غلبه را برای نفس به دنبال دارد، موجب نوعی قهر از جانب بدن نسبت به نفس نیز می‌شود؛ چون بسیار اتفاق می‌افتد که نفس از بدن متأثر شود؛ همان‌طور که نفس موجب تأثر بدن می‌شود.

شیخ اشراق یکی از تفاوت‌های رابطه نفس با بدن را با رابطه مثل با انواع خود، همین رابطه علیت می‌داند که بین مثل و انواعش وجود دارد؛ ولی بین نفس و بدنش وجود ندارد. او می‌گوید:

«اگر افلاک دارای حیات بوده و دارای نفس مدبره می‌باشند، این مدبرات علت آن‌ها محسوب نمی‌گردند؛ زیرا نه علت نوری به وسیله جوهر غاسق استکمال پیدا می‌کند و نه جوهر غاسق به سبب علاقه‌ای که با او دارد، نسبت به او دارای قهر می‌شود.» (همان: ۲/۱۴۷)
 اگر مراد از سیطره در اینجا، مطلق برتری وجودی باشد، این شرط در اینجا محقق است؛ زیرا نفس با نظر به مرتبه وجودی خود نسبت به عالم ماده، نوعی قهر و غلبه دارد. نفس در نگاه شیخ اشراق موجودی مثالی است. مرتبه موجودات مثالی برتر از مرتبه مادیات است. موجودات عالی همواره بر موجودات دانی، سیطره و قهر دارند.

شاهد مدعا این است که بسیاری از تصرفاتی را که نفس می‌تواند در بدن انجام دهد، در عالم ماده هم انجام می‌دهد؛ به ویژه نفوس قویه که حتی می‌تواند بدون کمک از آلات بدنی و فقط با اراده خود، در عالم ماده تصرفاتی کند که حاکی از تسلطش بر عالم ماده است؛ به عبارت دیگر، منظور از احاطه، نوعی اشراق مدرک به مدرک است؛ به گونه‌ای که

اگر مرتبه وجودی مدرک برتر از مدرک باشد، این احاطه و سیطره وجودی تحقق پیدا می‌کند. حتی از اندیشه شیخ اشراق برمی‌آید که در برخی مصادیق علم حضوری، نیازی به برتری وجودی هم نیست و صرف اینکه بین جوهر مدرک و مدرک ارتباطی برقرار شود، علم حضوری حاصل می‌شود؛ چون اگر ملاک علم حضوری، سیطره جوهر مدرک باشد، نفس نباید به موجودات عالم مثال، علم حضوری داشته باشد؛ چون نفس هیچ‌گونه سیطره‌ای بر این موجودات ندارد؛ درحالی که طبق نظریه شیخ اشراق نفس هنگام تخیل، موجودات مثالی را در عالم خیال منفصل مشاهده می‌کند؛ چون از نظر وی موطن صورت‌های خیالی خود نفس نیست، بلکه عالم مثال است که خارج از ذات انسان است (همان: ۲۰۹/۲) و انسان سیطره‌ای بر آن ندارد.

البته شاید در اینجا بتوان گفت سیطره‌ای که او درباره آن سخن می‌گوید، فقط در علم حضوری به مادیات ضرورت دارد، نه همه مصادیق علم حضوری؛ چون او در بحث علم نفس به ذات خود نیز درباره سیطره سخنی نمی‌گوید. به نظر می‌رسد ملاک تحقق مطلق علم حضوری از نظر شیخ اشراق، فقط سیطره نباشد، بلکه عامل اصلی تحقق چنین علمی، قابلیت حضور و در نتیجه، وقوع مشاهده معلوم باشد؛ یعنی همین که نفس بتواند موجودی را مشاهده کند، برای حضوری بودن علم کفایت می‌کند؛ چه این مشاهده، مشاهده موجود مادی و از راه آلات بدنی همراه با سیطره باشد؛ آن‌گونه که در ابصار شاهد آن هستیم و چه مشاهده موجودات مجرد باشد؛ آن‌گونه که در تخیل رخ می‌دهد (سهروردی: ۱۳۷۵: ۱/۴۸۷).

اشکال چهارم

آنچه معروف است این است که علم به مادیات دست‌کم در حوزه ابصار، در نظر سهروردی حضوری و با اضافه اشراقی است؛ اما می‌توان در آثار وی مواردی را یافت که حاکی از اعتقاد وی به علم حصولی نیز است. بدیهی است که علم حصولی در این دیدگاه، ضرورتاً درباره مادیات مصداق دارد و مجردات اساساً با علم حصولی ادراک نمی‌شوند؛ پس هر جا سخن از علم حصولی است، بی‌شک علمی خواهد بود که متعلق

آن مادیات است.

شیخ اشراق در جاهایی به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا او این علم را هم پذیرفته است: الف) تقسیم اشیاء مادی به موجوداتی که به ادراک حضوری درمی‌آیند و آن‌هایی که متعلق علم حصولی‌اند.

از نظر شیخ اشراق، مادیات در دو گروه جای می‌گیرند:

۱. مادیاتی که انسان بر آن سیطره و قهر دارد؛ مثل قوای جسمانی و آلات بدنی که در این موارد نفس به صورت ذهنی نیازی ندارد و بی‌واسطه آن‌ها را ادراک می‌کند؛
۲. مادیاتی که نفس به آن‌ها سیطره و قهر ندارد؛ مثل کواکب آسمان‌ها. علم انسان به این‌ها حصولی و به‌واسطه صورت است. وی علم به آسمان‌ها و ستارگان را که انسان بر آن‌ها سلطه ندارد، حصولی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۷/۱).

براین اساس، افزون‌بر موجوداتی که با علم حضوری ادراک می‌شوند، موجوداتی هم وجود دارند که نمی‌توان آن‌ها را ادراک حضوری کرد و درعین حال، ثبوت علم به آن‌ها هم بدیهی است. این علم ضرورتاً باید از راه دیگر (صورت) به دست آمده و حصولی باشد. ب) پذیرش تقسیم علم به تصور و تصدیق از سوی او: از نظر شیخ اشراق فقط علم حصولی است که به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود؛ چون در هر کدام از این دو، حصول صورت شیء یا صورت حکم بین موضوع و محمول، در نفس حاصل می‌شود و چنین چیزی (حصول صورت) در علم حضوری وجود ندارد؛ براین اساس، اگر تصور و تصدیق وجود داشته باشد (که البته وجود دارد)، لزوماً علم حصولی هم وجود خواهد داشت و چون متعلق علم حصولی فقط مادیات است، علم حصولی به مادیات نیز وجود دارد. او خود می‌گوید:

«تقسیم علم در اوایل منطق به تصور و تصدیق صرفاً در علومی است که غیر از علم مجردات به ذواتشان و [غیر] از علمی است که در آن مجرد اضافه اشراقیه کافی است که چنین اموری

از مدرکات تصویری و تصدیقی نیستند.» (همان: ۴۸۹/۱)

در جواب این اشکال باید گفت^۱ باتوجه به تصریحات مکرری که از شیخ اشراق رسیده است و مبانی وی اقتضای آن را دارد، علم حصولی در مرتبه ادراک حسی، در واقع در دستگاه معرفتی وی جایگاهی ندارد. شاهد این مدعا هم تصریحات خود وی و اشکالاتش به نظریه علم حصولی مشاست؛ افزون بر این، علم حضوری شیخ اشراق با ثبوت تصور و تصدیق منافاتی ندارد؛ چون حصول تصور و تصدیق در مرتبه ادراک حسی فقط حاصل نمی شود، بلکه انسان می تواند از علم حضوری خود صورت گیری کند و این صورت را بر خارج تطبیق کند. به قول شهید مطهری:

۱. شاید بتوان به پاسخها و راه حل های دیگری هم در اینجا اشاره کرد که عبارتند از: راه حل اول اینکه زندگی شیخ اشراق شامل دو دوره فلسفی است. او در دوره اول، حکیمی مشائی بوده و از پیشینیان خود تبعیت می کرده است. شاهد مدعا این است که او حتی برخی آثار خود را نیز به شیوه مشائین نوشته است. وی در اول کتاب *حکمة الاشراق* خود تصریح می کند که: «من قبل از نوشتن این کتاب [حکمة الاشراق] و حتی درحین نوشتن آن هنگامی که موانعی برای پرداختن به آن وجود داشت، به تصنیف کتاب هایی بر طریقه مشائین نموده و قواعد آنها را به صورت مختصر در آنها آوردم.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۱۰) وی حتی از آثاری مانند *تلویحات و لمحات* نام می برد که آنها را به روش مشائین نوشته است (همان).

در دوره دوم، که در واقع دوره اشراقی تفکر وی است، او به آثاری مانند *حکمة الاشراق* می پردازد و شالوده فکری اش را در آن گرد آورده است؛ افزون بر این، او درباره علم نیز به همین سیاق سخن می گوید؛ یعنی در مسئله علم مستأصل بوده و تبیین قانع کننده ای برای آن نمی یافته است؛ تا اینکه ارسطو را در مکاشفه ای می بیند و از او علم حضوری را فرامی گیرد.

این موارد حاکی از این است که برخی افکار وی مربوط به زمان اول حیات فلسفی اش بوده و برخی دیگر مربوط به زمان دوم. در اینجا نیز باید گفت اگر او گاهی به ثبوت علم حصولی تصریح می کند، شاید در مقام بیان تفکرات مشائی خود است و آن گاه که درباره علم حضوری به مادیات سخن می گوید، در مقام تبیین تفکر اشراقی خویش یا بعد از مکاشفه معروفش است.

راه حل دوم نیز همانند راه حل اول است. شیخ اشراق با بیان ثبوت علم حصولی، در واقع می خواهد به زبان قوم سخن بگوید، نه اینکه بخواهد نظر خود را بگوید. او در اینجا سخن دیگران را گزارش می کند. تفاوت این راه حل با راه حل قبلی این است که در این راه حل به آنچه می گوید، اعتقاد نداشته و فقط نظر دیگران را می گوید؛ اما در راه حل قبلی، آنچه می گفت به آن اعتقاد داشت و نظر خودش را می گفت؛ اما نظرش مشائی بود.

«همین که نفس به عین واقعیتی نائل شد و آن واقعیت را با علم حضوری یافت قوه مدرکه (قوه خیال) که در این مقاله به «قوه تبدیل کننده علم حضوری به علم حصولی» نامیده شده صورتی از آن می‌سازد و در «حافظه» بایگانی می‌کند و به‌صطلاح آن را با علم حصولی پیش خود معلوم می‌سازد». (مطهری، ۱۳۷۹: ۶ / ۲۷۱-۲۷۲)

به عبارت دیگر، مرحله تصور و تصدیق، مرحله‌ای بعد از مواجهه با شیء خارجی است که نفس می‌تواند نه فقط بعد از تمام شدن ادراک حضوری شیء خارجی، بلکه حتی در همان حینی که شیء خارجی را ادراک می‌کند، صورتی از آن ساخته و آن را تصور یا تصدیق در نظر بگیرد؛ مانند هنگامی که انسان از درد خود خاطره‌ای تلخ در ذهن دارد. بدیهی است که ادراک درد، ادراکی حضوری است؛ ولی خاطره ما از آن درد، در واقع اثر و صورت آن درد است که بعد از آن ادراک حضوری در حافظه ما باقی مانده و ما اکنون بدون اینکه آن درد را حضوری ببایم، با صورت مذکور آن را یادآوری می‌کنیم.

نتیجه گیری

نظریه معرفتی شیخ اشراق به نظر می‌رسد اشکال‌هایی دارد؛ اشکال‌هایی که گاهی ناشی از سطحی‌نگری منتقدان و گاهی معلول فریبندگی ظاهر عبارات اوست؛ اما در واقع نظریه منسجمی است و دور از این اشکال‌ها؛ زیرا آنچه مؤدای مبانی و تصریحات مکرر وی است، آن است که نفس انسان همچون جوهر مثالی و مدبر در سلسله انوار، بعد از عقول قاهره و قبل از عالم ماده قرار گرفته و به سبب همین علو مرتبه بر مرتبه مادون خود که همان عالم ماده است، مسیطر و مسلط است و به آن اشراف دارد؛ همان‌گونه که شأن همه انوار نسبت به مادون خود چنین است؛ سیطره‌ای که او آن را شرط ادراک حضوری بدن توسط نفس می‌داند؛ افزون‌براین، نفس از سنخ انوار است و ذات وی اقتضای ظهور فی نفسه و اظهار لغیره را دارد. لازمه این خاصیت نفس اظهار و قابل ادراک ساختن هر موجودی، همچون جوهر غاسق، برای خویش بوده و نیازی به تجرد مدرک نیست.

بنابر آن چه گذشت سهروردی با ابن سینا و ملاصدرا موافق است که ماده مانع ادراک است و از هیچ راهی نمی‌توان به آن علم حضوری پیدا کرد؛ چون همان‌طور که گفتیم،

مادهٔ ظلمانی در سایهٔ هویت نوری نفس منیر می‌تواند مستتیر شود و به ادراک درآید؛ اما با آنان موافق است که ماده جوهر ظلمانی است و بعد ثابت و سیار دارد. از نظر وی، ماده از آن حیث که ماده است، مانع ادراک نیست؛ ولی ممکن است شرایط دیگری مانند مقابله، وجود نور و ... برای ادراک حضوری آن ضرورت داشته باشد که در صورت فقدان، حضوری برای آن حاصل نشود؛ یعنی در ماده اقتضای ادراک وجود دارد. او افزون بر استناد به شهود و وجدان شخصی، با دلیل عقلی اثبات می‌کند که علم به بدن و قوای جسمانی نفس در عین مادی بودن این‌ها، حضوری است البته منافاتی با ثبوت نوعی علم حصولی برای نفس ندارد؛ یعنی نفس انسان در عین اینکه با علم حضوری خارج را می‌یابد، از آن صورت‌گیری و در خزانهٔ خیال خود نگه‌داری می‌کند که در چنین حالتی انسان هم واجد اثر علم حضوری خویش است و از این حیث در خود زیادت می‌یابد و هم از حیث صورت ایجاد شده به وسیلهٔ متخیله در خود کمالی می‌یابد.

بنابراین با توجه به تصریحات مکرر و نصوص معتبر وی، چنانچه خلافتی در آثارش مشاهده شد، باید آن را تأویل کرد و نمی‌توان با یک خلاف از همهٔ تصریحات و نصوص او دست کشید، بلکه باید آن خلاف را جزء متشابهات دانست و تحلیل و تأویل کرد؛ پس اگر گاهی از سخنان وی، حصولی بودن برخی دانش‌های انسان برداشت می‌شود، مانند عبارتی که علم به بدن را به سلطنت و سیطرهٔ مدرک بر مدرک معمل می‌کند که در انحاء دیگر علم، جز علم نفس به بدن، وجود ندارد، باید به گونه‌ای تبیین کرد که با مبانی وی سازگاری داشته باشد. تحلیل و بررسی همهٔ گفته‌ها و مبانی وی این حقیقت را روشن می‌کند که آنچه شیخ مقتول با قاطعیت بر آن پافشاری می‌کند، حضوری بودن علم به هر چیزی است که انسان بتواند بر آن سیطرهٔ محض (علی یا غیر علی) داشته باشد؛ چون از نظر وی علم نفس به بدن و نیز صورت‌های موجود در خزانهٔ خیال منفصل حضوری است، باینکه معلول نفس نیستند.

منابع

۱. آشتیانی، جلال (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، بوستان کتاب، قم.
۲. ابن سینا (۱۳۷۵) *الاشارات و التنبیها* در (شرح الاشارات و التنبیها)، قم، نشر البلاغه، قم.
۳. _____ (۱۳۷۶) *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح علامه حسن حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۴. بخارایی، میرک (۱۳۵۳)، *شرح حکمه العین*، تصحیح جعفر زاهدی، دانشگاه فردوسی، مشهد.
۵. سبزواری ملا هادی (۱۴۱۰)، *تعلیقہ الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ*، در (الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ)، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۶. سهروردی، (۱۳۷۵) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۲) *شرح حکمه الاشراق*، حسن ضیائی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۸. صدر المتالین، (بی تا) *الحاشیه علی الهیات الشفا*، انتشارات بیدار، قم.
۹. _____ (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌سوری، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۰. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۸۳)، *اجوبه المسائل النصیریہ*، تصحیح عبدالله نورانی، پژوهشگاه علوم انسانی تهران.
۱۱. _____ (۱۳۷۵) *شرح الاشارات و التنبیها*، البلاغه، قم.
۱۲. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵)، *الجمع بین رایى الحکیمین*، مقدمه و تعلیق دکتر البیر نصری نادر، چاپ دوم، انتشارات الزهراء، تهران.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، صدرا، تهران.
۱۴. میرداماد، محمد باقر (۱۳۶۷)، *القبسات*، تصحیح مهدی محقق و دیگران، دانشگاه تهران، تهران.
۱۵. هدایت افزا، محمود و شیخ شعاعی، عباس (۱۳۹۲) «اصالت نور و تحقق تبعی ظلمت در اندیشه سهروردی»، نشریه حکمت اسرا، سال پنجم، شماره سوم، شماره ۱۷ ص ۱۴۳-۱۷۳.
۱۶. یزدان پناه، یدا... (۱۳۸۹) *حکمت اشراق*، تحقیق ابراهیم علی پور، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری انتشارات سمت، قم.