

## پیوند «فرهنگ» و «فرزانه» در فلسفه سهروردی

چکیده

«نظریه فرهنگی» میراث اندیشه مدرن است، ولیکن غلبه زیست‌واره مدرن ما را بر آن می‌دارد تا از خاستگاه حکمی خویش، راجع به امکان نوعی طرح بحث از آن، اندیشه کنیم. به نظر می‌رسد در فلسفه سهروردی، مؤلفه‌هایی وجود دارند که امکان نوعی گفت‌وگوی معنادار را برای ما در این حوزه فراهم می‌سازد. فلسفه اشراق سهروردی از آغاز خود، در پی آن است که ضرورت هستی‌شناختی خویش را در نسبت با علم الهی تأمین سازد. طرح سهروردی در مسئله علم الهی، به ضرورت، طرح یک علم النفس اشراقی، تبیینی از عالم مثال به مثابه ظرف حیات نفس، و بحث از نسبت میان عوالم را به میان می‌آورد. از سوی دیگر، عالم مثال وعاء مثل معلقه‌ای است که در عین جزئیت، وحدت و ضرورت همه امور مادون خویش را تأمین می‌کند. طباع تام، که در ظرف مثال دیدار می‌شود، بستر ضروری «من» برای هرگونه سلوک نفس از آغاز تا پایان است و از این رو، آغاز و انجام هر هویت بشری به شمار می‌آید. بنابراین، به مدد طرح سهروردی، می‌توان از فرهنگ در معنایی بسیار گسترده و هستی‌شناسانه گفت‌وگو کرد؛ نحوه تبیین سهروردی از عالم مثال و تبیین آن به نحوی که قلمرو نفس را تا پایین‌ترین سطح هستی نمودار می‌سازد، فرهنگ را به مثابه حقیقت همه امور و این بار اموری که حقیقت آنها علم و نور است یا در نورانیت نفس، هویت می‌یابند، برای ما به تصویر می‌کشد. این فرهنگ، فرهنگ بشری نیست، اگرچه مجرای تحقق آن و قوام آن در مراتب گوناگون هستی بر نفس تکیه دارد، لیکن نفس فرزانه مجرای این فرهنگ الهی در پیوند با بالاترین مراتب تجرد است. بنابراین، سرانجام در سهروردی به پیوند فرهنگ و فرزانه خواهیم رسید.

■ واژگان کلیدی

سهروردی، اشراق، فرهنگ، فرزانه، عالم مثال، طباع تام.

مجید طاوسی ینگابادی

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

bebarbarunehbahar@gmail.com

سید مهدی امامی جمعه

دانشیار دانشگاه اصفهان

smj1339@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۱۸

## ۱. مقدمه

تبدیل رویکرد هستی‌شناسانه در فلسفه، به رویکرد معرفت‌شناسانه، لوازم و تبعات بسیاری را، چه در شکل‌گیری بحث‌های فلسفی و چه در سایر حوزه‌ها، اعم از معرفتی و غیرمعرفتی، داشته است. بی‌شک، در عصر حاضر اگرچه مجال حکمت‌ورزی نباشد، ولیکن به مقتضای آن که خود زاییده یک فلسفه و به تبع آن، یک جهان‌نگری خاص است، هر فیلسوف و حکیمی را وامی‌دارد تا از زمین اندیشه خویش، رخدادی را که زاییده عقلانیت مدرن است، اندیشه کند. «فرهنگ» با تمامی مبانی انسان‌شناسانه و نظریاتی که در حوزه تعلیم و تربیت دارد، زاییده متدولوژی و عقلانیت مدرن است و اساساً معنایی نیست که دغدغه جهان شرقی و اسلامی بوده باشد. اما در زمانه‌ای که آگاهی «سوژه» غربی بر زیست‌واره انسان‌ها، ورای مرزهای اروپایی، سایه افکنده است، این بار باید از «آگاهی» و «علم‌النفس» شرقی و اسلامی به مثابه یک هویت معنابخش به انسان و جهان، مدد گرفت تا دست کم - بتوانیم از فرهنگ مدرن، فاصله شناسایی گرفته، به گفت‌وگو با آن بنشینیم. سهروردی، که خویش را میراث‌دار حکمت حکمای باستان می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵ک، ص ۵۰۳ و ۵۰۲)، مبدأ نگاه‌های بدیعی در حکمت اسلامی است. گاهی اصول حکمی پیشینیان در آثار شیخ اشراق، تبیین دقیق‌تر و بدیع‌تری می‌یابد و شیخ در معارضه، آنان را به لوازم اندیشه خویش آگاه می‌کند و به آراء قابل تأملی دست می‌یابد که همه ساختار حکمی را متحوّل می‌سازد (برای نمونه، نک. سهروردی، ۱۳۷۵ج، ص ۲۱۰؛ همو، ۱۳۷۵ک، ص ۴۸۵). از این رو، شیخ اشراق به عنوان زمینه تحقیق در امکان گفت‌وگو از فرهنگ در حکمت اسلامی، موضوع بحث قرار گرفته است. شیخ اشراق نمود برجسته «میانی‌اندیشی» و «مثالی‌اندیشی» در حکمت اسلامی است. بدین روی، بخش نخست مقاله حاضر به «عالم مثال» می‌پردازد. مثال به مثابه صورت‌بخش و معنابخش عالم موضوع بحث قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، مثال به مثابه عالم، ظرف زیستی نفس نیز هست؛ زیرا همان‌گونه که مثال در میان عوالم عقلی و حسی قرار دارد، نفس نیز میانه مجرد و مادی است. با این وصف، در واقع، نسبت میان انسان و عالم را به مثابه مؤلفه‌های کلیدی در هر نظریه فرهنگی تحلیل خواهیم کرد.

در بخش دوم، تقویمی نو از علم اشراقی کمک خواهد کرد تا عالم، علم‌گونه تصویر شود، اما نه به مثابه آگاهی «سوژه»، بلکه به مثابه علم خداوند، که حاوی ضرورت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، به گونه‌ای توأمان و مساوق یکدیگر باشد. «علم‌گونه» بودن عالم به کمک وجوه مثالی عالم می‌آید تا عالم را به مثابه هر امری که ذیل سنت الهی است، به مثابه فرهنگی الهی، کلی و وجودی، نمودار سازد.

در بخش سوم، به عنصر کلیدی «طباع تام» که میراث حکمت هرمسی در فلسفه سهروردی است، خواهیم پرداخت. «طباع تام» ما را تا بحث نبوت و ولایت، به عنوان مجاری معرفتی و وجودی فرهنگ پیش خواهد برد. در این مقاله، هر حقیقتی که به عنوان انسان کامل، مبدأ و مرجع فرهنگ الهی قرار می‌گیرد، «فرزانه» نامیده شده است. فرزانه در خویش، همه حقایق عالم را تقویم می‌کند و بدین سان، بر عالم ذیل خویش ولایت دارد. از این رو، هویت‌بخش و معنابخش عالم است و در نتیجه، فرهنگ به عنوان صورت‌بخش همه امور، از جمله باورها، هنجارها و ارزش‌ها، در پیوند دایم با فرزانه است.

۹

## ۲. مثال؛ هندسه همه امور

رای غالب در حکمت مشاء، آن است که «خیال» به عنوان قوه‌ای از قوای نفس، تنها خزانه تصاویر جزئی برای حس مشترک است؛ اما در حکمت اشراق و در معارضه‌ای که با حکمت مشاء دارد، خیال درک‌کننده و فعال است (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۲۱۰). اهمیت صورت‌بندی خیال به عنوان قوه درآکه و فعاله در اندیشه سهروردی، در پیوند با نحوه تبیین او از عالم مثال است و از این رو، آنچه در حکمت سهروردی به صراحت بیان شده آن است که قوه خیال به مشاهده و درک حضوری صورت‌های خیالی، که جایگاهشان در عالم مثال است، نایل می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۴۰۵). به عبارت دیگر، متخیله معدّ اتصال نفوس به عالم مثال است؛ آنچنان که عقل در دستگاه مثنائی معدّ اتصال به عالم عقول و دریافت صور عقلانی بود. بدین روست که سهروردی در تاریخ فلسفه اسلامی، نخستین کسی است که وجودشناسی خود را مبتنی بر عالم مثال (که حدّ میانی و واسطه عالم عقول و عالم محسوسات است)، به گونه‌ای تأثیرگذار

قرار می‌دهد (کربن، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰). عالم مثال جایگاه صور قائم به ذات و مجرد از ماده است. از سوی دیگر، هر چه در عالم ماده (به بیان سهروردی، «برزخ») قرار دارد، در تناظر یک‌به‌یک با آن (یعنی لکل فرد فرد)، در عالم مثال، یک صورت قائم به ذات وجود دارد. بنابراین، موجودات عالم مثال، جزئی خواهند بود، ولیکن هندسه‌هایی (یا به تعبیر دکتر ابراهیمی دینانی، «اندازه‌هایی») متعین هستند و نه مبهم (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۲۳۰ و ۲۳۱). اما این نکته را باید توجه کرد که میان نوع وجود مثالی و اثری که به عنوان ظهوری در عالم ماده بر جای می‌گذارد، فرق است. مثال پیوسته «أحدی» است. مثال، متحدکننده و وحدت‌بخش هر چیزی است که واحد است. وحدت مثال در زمره وحدات دیگر نیست. «مثال خود را در اثر ظاهر می‌کند و معنای این اثر همان مثال ظاهر شده است» (کربن، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱). بنابراین، در حکمت سهروردی، سخن گفتن از هندسه محسوس در تقابل با هندسه مجرد و نامحسوس معنا ندارد. به نظر می‌رسد هندسه در نظر سهروردی، امری است که حکایت از غلبه خیال دارد بر آنچه ما آن را امر مادی می‌دانیم؛ به این معنا که ادراک حضوری نفس از امر خارجی، ادراک آن هندسه مجرد است که در عین ادراک شدن، جزئیّت خویش را حفظ می‌کند، البته با التفات به این نکته که امر خیالی دارای هندسه (شکل و مقدار) و جزئیّت است.

برای تکمیل مؤلفه‌های مدّ نظر سهروردی در توضیح این مطلب، باید به سراغ آراء خاص او در طبیعیات نیز برویم. شیخ اشراق جسم را ترکیب ماده و صورت نمی‌داند (که تکیه ما در اینجا بر صورت ضمنی است)، بلکه شیء را «نفس مقدار» می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۷۹). توجه به این امر موجب می‌شود که شیء را صورت صرف بدانیم و آن‌گاه در قیاس با آنچه درباره عالم مثال گفته شد، عالم ماده و برزخ، به تداوم عالم مثال و اشراق همان هندسه، تبدیل خواهد شد. این مطلب وقتی مؤکّد می‌شود که سهروردی پای تشکیک را به بحث از جسم وارد می‌کند. در نظر او، اجسام در اصل جسمیت (مقدار مطلق بودن و نه دارای مقدار بودن) مشترک هستند و تمایز آنها نیز به تعیین مقداری آنها بازگشت می‌کند (همان، ص ۷۷؛ دینانی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۱ و ۲۱۲). به عبارت دیگر، اگر پیش از این، جسمیت مطلق وجه اشتراک بود و مقدار خاص وجه اختلاف، در نظر سهروردی، جسم مطلق مابازای مقدار مطلق است و جسم خاص مابازای مقدار خاص؛

زیرا اینجا ما به الإمتیاز و ما به الإشتراک به امر واحد «مقدار» (یعنی همان هندسه) بازگشت می‌کند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۰۴). با این وصف، سهروردی عالم مثال را به عنوان باطن این عالم قلمداد می‌کند. شاید بهترین تعبیر در جمع‌بندی این مطلب، بیان *داریوش شایگان* (۱۳۸۴، ص ۲۱۶-۲۱۸) باشد که علم اشراقی تقویم معنوی داده‌های مادی حواس و نمودارسازی، و در نتیجه، ادراک آنها در مثال است. آنچه ما «درک» می‌نامیم اتصال به عالم هندسه‌هاست. این ادراک، حضوری است و ملاک علم حضوری آن است که جایی این حضور محقق می‌شود که پای وجود جمعی در کار باشد و ابعاد و فواصل مکانی و زمانی، که از خصایص ماده است، در کار نباشد (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، پاورقی ص ۳۵). بنابراین، چنین تبیینی از قوه خیال، به عنوان قوه‌ای که معدّ نفس برای اتصال به عالم هندسه‌ها (مثال فارغ از زمان و مکان) است، تلاشی است برای آنکه اساساً عالم و همه مراتب وجودی آن، علم‌گونه تصویر شوند. عالم هستی سراسر علم و علم‌گونه است.

### ۳. عالم به مثابه علم؛ علم اشراقی و صورت‌بخشی

حکما غالباً برای تبیین مسئله ادراک و به‌ویژه ادراک حسی، ابصار را محور قرار داده‌اند (برای نمونه، نک. طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۱). گاهی ابصار را به همه ادراکات، حتی ادراک عقلی نیز اطلاق می‌کرده‌اند (برای نمونه، نک. میر داماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸ و ۱۶۵) که این معنا از «ابصار» در خصوص خداوند نیز استفاده شده و بلکه به عنوان معنای غالب در برخی متون نمود یافته است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱؛ ۱۵۳؛ ملاًصدر، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۳). اما خود این مسئله، فارغ از معنای موسع آن، به واسطه آنکه ذیل مسئله علم و نحوه ارتباط قوای ادراکی با یکدیگر و با نفس قرائت می‌شد، اهمیت ویژه می‌یافت. یکی از اقوال مهم درباره علم به محسوسات از طریق ابصار، قول مشائیان در تبعیت از ارسطو است که آن را به نظریه «انطباع» می‌شناسیم؛ هرگاه بیننده چیزی را می‌بیند صورت و عکس آن چیز در جلیدیة چشم او منطبق شده، نقش می‌بندد. این صورت نقش‌بسته افاضة واهب الصور است، لیکن پس از جلیدیه، این تصویر به مجمع‌النورین می‌رود و از آنجا به حس مشترک رفته، بدین نحو ادراک می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۲ و ۱۱۳ / سبزواری، ۱۳۶۱، ص ۲۴۸). اما نظریه «انطباع» توسط سهروردی رد شد. در نظر او، اساس ابصار مبتنی بر اشراق نفس و بی‌نیاز

از صورت است (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۲۱۵ / سبزواری، ۱۳۶۱، ص ۱۴۷)؛ بدین گونه که ابصار به صرف مقابله میان باصر و مبصر و به شرط نبودن حجاب میان آن دو - که البته یک امر سلبی است و دخالتی در تعریف ندارد - اتفاق می‌افتد (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ ج ۱، ص ۴۸۶ / شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۶۳ و ۳۷۶). سهروردی در *المشارع والمطارحات* (۱۳۷۵ ک، ص ۴۸۷)، علم را «عدم غیبیه الشیء عن الذات المجردة عن الماده» تعریف می‌کند و البته چون بر این باور است که در تعریف امر اثباتی نمی‌توان از امر سلبی استفاده کرد، این قید سلبی (نبودن غیبت) را هم حذف می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۱۵۱). از سوی دیگر، مقابله‌ای که به عنوان شرط ابصار و ادراک در فلسفه اشراق طرح می‌شود، یک شرط عام نیست، به نحوی که همه ادراک‌ها را شامل شود؛ زیرا در مشاهده انوار مجرد و صور برزخی، تنها رفع حجاب کفایت می‌کند (همان، ص ۲۳۴). اما نظریه شیخ/اشراق درباره ابصار - که می‌تواند مبنای کلی ادراک حسی نیز قرار گیرد - مطابق نظریه اصلی او در باب علم و ادراک است. همچنان که اشراق و احاطه نفس مبنای ابصار بود، در علم، اضافه اشراقیه مبنا قرار می‌گیرد و همه علم را بر اساس حقیقت علم حضوری تبیین می‌کند (شهرزوری، ۱۳۷۲، مقدمه، ص ۳۷). بنابراین، اساس ادراک از غیر در نظر سهروردی، تسلط نوری مدرک و حضور استناری مدرک است (نوربخش، ۱۳۹۲، ص ۳۷۳).

شیخ/اشراق در تعریف «علم»، بر اصلی تکیه می‌کند و معتقد است که مشائیان خود به این امر توجه داشته و آن را پذیرفته‌اند: برای تبدیل شدن صورت نقش بسته به واسطه علم، باید نفس به آن «التفات» داشته باشد. صورت منطبعه در اثر غفلت و یا اشتغال به حس دیگر، مورد التفات قرار نمی‌گیرد و از این نظر علم هم محسوب نمی‌شود. التفات در واقع، شهود نفس است و تکیه بر حضور صورت نزد نفس دارد. مشاهده نفس نیز به سبب بطلان تسلسل، نمی‌تواند به وسیله صورت کلی باشد. از این رو، نفس به خود آن صورت، «علم اشراقی حضوری» دارد (سهروردی، ۱۳۷۵ ک، ص ۴۸۵)، بنابراین سهروردی از یک سو، اساساً خود آن التفات را علم می‌داند، و از سوی دیگر، از آن نظر که التفات و توجه نفس (از آن جهت که فعلی از افعال نفس است)، برای نفس حضور دارد، خود علم را نیز حضوری می‌داند. بنابراین صرف صورت علمیه توجیه کننده خود علم نیست و باید علم بودن علم را از آن نظر که یک رخداد واقعی و رفع نقیصه‌ای از نفس (جهل) است، به

گونه‌ای دیگر توجیه کرد. نظریه‌ای که مسئله علم را توجیه می‌کند باید علم شخصی و منتسب به یک فاعل شناسای شخصی و از این حیث، یک علم جزئی و معین در مقابل یک جهل جزئی و معین را توجیه نماید. در بیان سهروردی، ناظر به عبارتی که در بالا از او نقل شد، حصول صورت کلی علم نیست؛ زیرا برای حصول علم، به مؤلفه «التفات» نیاز است و التفات یک امر عینی و جزئی است. از این رو، مشاهده جزئی نفس است که علم را ایجاد می‌کند و این بدان معناست که علم در علم بودن خود، بنیانی حضوری دارد که نیازمند جزئیت و شخصیت است (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۶۲).

به نظر می‌رسد میرداماد بر اساس همین رویکرد است که ادراک و التفات را در عطف به یکدیگر استفاده کرده و در واقع، مراحل گوناگون ادراک را افعال متعدد نفس در «انتقال مدرکات از حسیض محسوسیت به ذروه معقولیت» می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۱۲۵). اما مآلصدر نیز در *اسفار*، استدلال سهروردی را در تبیین نقش التفات در شکل‌گیری علم می‌آورد. او ادراک را چیزی جز «التفاتِ نفس» نمی‌داند. در نظر مآلصدر، تنها زمانی که مدرک وجود ادراکی ندارد - نظیر جسم و امور جسمانی که نمی‌توان از حضور آن نزد مدرک سخن گفت - یک صورت زاید به عنوان صورت ذهنی لازم است، و از این حیث که در این حالت، علم به حضور آن صورت ایجاد می‌شود، علم مزبور را «علم حصولی» می‌نامند، لیکن حقیقت حضور صورت و آنکه همین صورت حاضر، علم محسوب شود، نفی ناشدنی است (مآلصدر، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۲ و ۱۶۳).

در نظر سهروردی، ابصار بدان سبب امکان‌پذیر است که در مقابله و مواجهه با یک موجود (که البته باید روشن و مستنیر باشد)، نفس ناطقه بر آن موجود احاطه می‌یابد و ظهور آن شیء برای نفس امکان‌پذیر می‌شود. بنابراین حقیقت ابصار احاطه و اشراق نفس و در نتیجه، حضور یک موجود نزد نفس است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۳۵۹-۳۶۱). با همین تبیین است که در نظر شیخ اشراق، علم به همه امور، از جمله علم به اجسام، به بدن، وهم، خیال و احساسات، از سنخ علم حضوری است (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰). شیخ اشراق پس از نفی همه راه‌هایی که در پی تبیین پدیده ابصار بودند، می‌گوید: «إنَّ الابصار مجردّ مقابله المستنیر للعضو الباصر، فیتقع به اشراق حضوری للنفس لا غیر» (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۸۶). بنا بر این نظریه، باصر حقیقی

نفس است (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۲۱۳) و انتساب ابصار و افعالی از این قبیل، به اعضا و حتی به قوا، به سبب انتسابشان به نفس است.

در نظر دکتر *دوری اردکانی* (۱۳۸۷، ص ۱۶۷)، در فلسفه اسلامی، به صراحت، از حیث التفاتی ذهن و نفس ناطقه (چنان که مبنای شکل‌گیری سنت پدیدارشناسی نزد هوسرل است) بحث نشده است؛ اما هنگامی که در آدمی امری به عنوان نفس ناطقه ممتاز می‌شود، واضح است حیثیتِ نطقی نفس، چیزی جز نفس به اعتبار توجه و التفاتش به اشیاء نیست. از سوی دیگر، در نظر ایشان، فلاسفه اسلامی در طرح و اثبات مسئله «وجود ذهنی» نوعی التفات برای نفس قایل بوده‌اند و از این روی، ذهن خالی و مبرا از ذهنیات و یا ادراک خالی از مدرک برای آنها معنای محصلی نداشته است. بنابراین، قول به انطباع (و حتی نظریه ریاضی/افلاطون به خروج شعاع از چشم) تنها توجیه‌کننده مراحل پیش از توجه و التفات نفس (مرحله‌ای که شکل‌گیری علم بدان تکیه دارد) هستند و اصل علم و نحوه شکل‌گیری آن را توجیه نخواهند کرد. اما این اعتراف ضمنی در مشائیان نیز وجود دارد که تا وقتی نفس التفات پیدا نکند، علمی هم صورت نپذیرفته و از این‌روست که بالاصاله، علم در فلسفه اسلامی حیثیت التفاتی دارد و همواره علم ما، علم به چیزی است.

بنابر آنچه تاکنون گذشت، با رفتن مسئله علم به سمت التفات به عنوان فعلی از افعال نفس، حل مسئله علم بر دوش مسئله نفس و تعیین نسبت آن با قوا خواهد بود؛ چنان که در کلیت فلسفه اسلامی، نفس‌شناسی مجرای شناخت عوالم و مسیر شناخت خداوند و اثبات اوصاف اوست، در نظر سهروردی نیز این روش برای توضیح بسیاری از مسائل نقطه آغاز و گاه نقطه پایان است. اساساً حکمت اشراقی را پیش از هر چیز می‌توان یک علم النفس اشراقی دانست و یا همه مسائل آن را حول مسئله نفس جمع کرد. در ادبیات سهروردی، گاهی به جای «نفس»، از «نور اسفهبده» استفاده می‌شود و این به سبب احاطه‌ای است که بر همه قوا و «صیصیه» (بدن) دارد.

*قطب شیرازی* در شرح خود بر *حکمة الاشراق* (۱۳۸۳، ص ۴۵۳ و ۴۵۴)، ویژگی‌های نفس در نسبت با قوا و در نسبت با مسئله ادراک و ابصار را ذکر می‌کند. نور اسفهبده بر بدن و قوا احاطه دارد و از این‌رو هم در به‌کارگیری قوه‌ای نظیر خیال دارای ادراک جزئی است و هم به سبب احاطه بر قوه عقل، از ادراک کلی برخوردار است.



پس حکم [کردن] ذاتا از آن اوست، و او حس همه حواس است. و آنچه از قوا و غیر قوا از جمله استعدادها و همانند آنها، که در همه بدن پخش و متفرق شده است، در نور اسپهبد به یک چیز واحد بازمی‌گردد و آن ذات نوری اوست که فیاض لذاته می‌باشد (همان، ص ۴۵۴).

این همان قاعده‌ای است که اگرچه در حکمت اشراقی به همین نحو ضمنی بدان اشاره می‌شود، لیکن در نظر مآلصدر (برای نمونه، نک. مآلصدر، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱ و ۲۲۶) و تابعان او (برای نمونه، نک. سبزواری، ۱۳۶۸، ص ۱۸۰ و ۱۸۱) به صورت قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا و لیس بشیء منها» بر آن تأکید می‌شود. نفس مجمع، وحدت‌بخش، مبدأ و غایت همه قوا و حال در آنهاست. بنابراین، نفس به بدن و قوای خود علم حضوری اشراقی دارد، و در هنگام ادراک بدن و قوای خود، به موطن آنها می‌آید و با آنها ارتباط وجودی برقرار می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۶۴ و ۲۶۵).

۱۵

در فلسفه اشراق، نفس در علم به سایر امور، نوعی پرتو افکنی می‌کند. ما این پرتو افکنی را «التفات» و «توجه نفس» می‌دانیم و بالطبع، التفات و توجه امری است حضوری و شهودی. بنابراین، سایر امور - حتی امور خیالی که در نظر سهروردی تعیین مثالی دارند - به احاطه اشراقی نفس ادراک می‌شوند. در نظر سهروردی، هر چه ذات خویش را ادراک کند، نور محض است (مجرد بودن در ادبیات مشائی) و قابل اشاره حسی نیست و به عبارت دیگر، عین ظهور و نوریت است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۱). نفس حقیقت نوری دارد؛ زیرا غیر از ظهور ویژگی دیگری ندارد. بنابراین، هویت علم حضوری به خود، به وجود نوری ذات بازمی‌گردد (همان، ص ۲۷۸). نفس که حقیقت نوری دارد، یک ذات دارد (ظاهر بنفسه بودن) و یک صفت ذاتی (مظهر لغيره بودن) که تابع همان ذات نوری است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۹۹) و همه آنچه را به عنوان ادراک می‌یابیم به این ذات نوری، که فیاض لذاته است، بازمی‌گردد.

زمانی که از علم در نظر سهروردی سخن می‌گوییم انسان قدری از مفهوم «ذهن منفعل» و منطبع از خارج، فراتر می‌ایستد. نفس (فلکی و انسانی) در تاریخ فلسفه اسلامی، ذاتاً از مجردات است، اگرچه در مقام فعل، به ماده تعلق دارد. در حکمت سهروردی نیز نفس نور اسفهبديه است،

ولی گویی در نظر سهروردی، به‌ویژه با تعریفی که از جسم (و در حقیقت، نفی ماده) ارائه شد، نفس تجرد بیشتری می‌یابد (النفس و مافوقها آتیات صرفه و وجودات محضه) و البته بر حقیقت تشکیکی آن تکیه می‌شود. سهروردی در وصف این جنبه فعالانه نفس، معتقد است: برخی صور درخور متخیله از طریق اتصال روحانی نفوس با امور غیبی، ابتدا به متخیله و از آنجا به حس مشترک راه می‌یابد و در آنجا رؤیت می‌شود. این طریق گویی طریق وارونه است و نفس ابتدا در قوه خویش چیزی را می‌آفریند و سپس آن را ادراک می‌کند. یا بهتر بگوییم: هر چه را ایجاد کرده است، ادراک می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۱۷۱ و ۱۷۲).

به همین خاطر، مآلصدر/ معتقد است همه لذات حسی، انوار حسی، رنگ‌ها، بوها، مزه‌ها و صداها (که گاهی آنها را با نام «کیفیات ثانیه» شناخته‌ایم) از این حیث در طبیعت موجود هستند که افاضه نفس هستند، و از آن حیث که افاضه نفس هستند با عنوان تصرف در آن امور مدرک، به نفس بازمی‌گردند، و در واقع، توانایی نفس در انتزاع صور از مواد آنها و تصرف در آن صور، به همین رابطه افاضه نفس در نسبت با طبیعت، بازمی‌گردد و در واقع، شئون طبیعت است که مانع از وجود صورت‌گونه و خالص امور، به نحوی که در نفس موجود هستند، می‌شود (مآلصدر/ ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۹۶).

مدرکات کلی، که اموری مجردی هستند، در نظر سهروردی، اگرچه در قوای مادی جای نمی‌گیرند، لیکن در نفس (به سبب تجردش) جای خواهند گرفت. البته این ادراک با ادراک امور جزئی از آن نظر تفاوت دارد که نفس امور جزئی را در موطن قوای خود ادراک می‌کند. با این وصف، در خواهیم یافت که مفاهیم کلی در نظر سهروردی، تنها به سبب حیث حکایتگری از حقایق خارجی، عنوان «علم حصولی» (صوری) را دارا هستند، اما چون صورت حاصل شده در نفس هستند، ارتباط نفس با آنها حضوری خواهد بود (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۷۴). پس حضور نزد نفس در نظر سهروردی، یا حضور خود امور است یا حضور به واسطه امری که برای نفس حاضر است (سهروردی، ۱۳۷۵ ب، ص ۷۲) و در هر دو وجه علم بودن علم، تکیه بر حضور دارد.

#### ۴. عالم به مثابه علم الهی

علم اشراقی در نظر سهروردی به گونه‌ای مطرح می‌شود که گویی او دغدغه توجیه علم خداوند به ماسوا را دارد، به نحوی که نه وجه الوهی خدشه‌دار شود و نه «علم» تعریف و تعبیری دوگانه (یکی مربوط به انسان و یکی مربوط به باری) پیدا کند. چنان‌که ذکر شد، نفس بر هر چه درآکه است، علم حضوری اشراقی دارد. از سوی دیگر نفس در سلسله نوری سهروردی دارای مراتب متفاوتی است و به صورت مجزا نیز خودش از یک مرتبه‌ای حکایت خاص دارد. با لحاظ این امور، می‌توان علم را اگرچه ماهیت حضوری دارد، همبسته با ذومراتب بودن نفس، امری مقول به تشکیک دانست؛ زیرا حضور در فلسفه سهروردی به واسطه نور رخ می‌دهد و مساوق ظهور است. نورِ حداکثری، ظهور حداکثری، حضور حداکثری و در نتیجه، علم حداکثری را در پی خواهد داشت. بدین روی، این علم در خداوند کامل‌ترین نوع علم است: «و فی واجب الوجود اولی و اتم» (سهروردی، ۱۳۷۵ ک، ص ۴۸۶ و ۴۸۷). بنابراین، سهروردی تعریف «علم» را در واجب‌تعالی تغییر نمی‌دهد، بلکه آن را مرتبه‌اشد و اتم علم اشراقی می‌داند:

و اگر صحت علم اشراقی به (انطباق) صورت و اثر نیست، بلکه به صرف اضافه‌ای خاص که حضور شیئی به نحو اشراقی برای نفس است، بنابراین در واجب‌الوجود این علم اشراقی دارای اولویت و تمامیت است. پس واجب‌الوجود ذاتش را نه به واسطه امری زاید می‌شناسد- همان‌گونه که در مورد نفس نیز گذشت- و اشیا را نیز با علم اشراقی حضوری درک می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵ ک، ص ۴۸۷).

او علم خداوند را از نوع علم حضوری اشراقی می‌داند و چون میان او و خلش حجابی نیست، علم و بصر او را یکی قلمداد می‌کند (همان، ص ۴۸۸). سهروردی در *حکمة الاشراق* (سهروردی، ۱۳۷۵ ج، ص ۲۱۴) علم همه انوار مجرد را از یک سنخ دانسته، آنها را به ابصار ارجاع می‌دهد. بنابراین، علم در خداوند و در نفوس، از دو گونه متفاوت نخواهد بود، بلکه ماهیت یکسان دارند، اگرچه دارای اختلاف در مرتبه هستند. (البته در نظام سهروردی، اگر علم را نوری لحاظ کنید، تشکیک در انوار جایز و بلکه لازم است، و اگر علم را نوعی ماهیت بدانید، از آن حیث که فعلی متعینی است که از ذات مجرد صادر شده، باز هم تشکیک در ماهیات در نظر شیخ اشراق جایز

است و به هر روی، تشکیک در علم را نتیجه خواهد داد. در واقع، همان گونه که نفس به ذات، قوا و بدن خویش علم اشراقی دارد بدن، قوا و ذات دارای مراتب گوناگون حضور نزد خود هستند (به سبب عدم جدایی شیء از خود) و به این علت، حضور آنها نزد نفس مشکک می شود. بدین روی، علم اشراقی نیز دارای مراتب شدت و ضعف خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۰).

شیخ اشراقی از تحقیق در مسئله ابصار و تبیین آن، با تکیه بر حضور و ظهور اشیا برای نفس، در الهیات بالمعنی الاخص برای اثبات «عدم زیادت صفات حق بر ذات» استفاده می کند. از آن رو که نفس نور است و در برابر نور، به شرط رفع حجاب، همه امور ظاهر است، دیدن و ابصار امور، همان حضور و ظهور امور برای نفس خواهد بود. بنابراین، واجب تعالی، که نورالانوار است، باید اولی و احق به آن باشد که امور برای او حضور و ظهور داشته باشند. بدین روی، علم، بصر، قدرت و نیز سایر صفات خداوند چیزی جز حضور و ظهور اشیا برای ذات او نیست. همه امور از ذات خداوند سرچشمه می گیرد و نه از صفاتی که زاید بر ذات او باشند. به عبارت دیگر، واجب تعالی «ظاهر لذاته» است و غیر واجب برای او و به مدد او ظاهرند. بنابراین، از جهتی که «فیاض لذاته» است، علم، بصر، نوریت و قدرت او امور واحدی خواهند بود. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۴ و ۱۵۰-۱۵۳). بنابراین، علم متکی بر حضور، تنها در اضافه به امور معنا می یابد. و حتی اگر آن امور از بین بروند تنها اضافه است که از میان رفته است. این اضافه را نباید با اضافه مقولی خلط کرد. در واقع، این اضافه، اضافه «مبدأیت» و به عبارت دقیق تر، اضافه اشراقی واجب تعالی به سایر امور است. بدین روی، علم واجب تعالی بدون صورت، فکر و تغییر است و تنها بر حضور ذوات امور نزد او تکیه دارد (همان، ص ۱۳۴). ملاصدرا اضافه اشراقیه حضرت حق را «اضافه قیومیه» نیز خوانده است. فعل خدا اضافه قیومیه خداوند است. این اضافه از آن رو که قائم به ذات است، متوقف بر غیر نیست. خداوند با همین اضافه است که همه اضافات را دارد؛ زیرا با یک ذات، واجد همه کمالات وجودی است (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۱۶۴ و ۱۶۵). بنابر این، عالم اضافه اشراقیه دارد به خداوند، و همین عالم علم او به شمار می آید.

بنابراین، در نظر سهروردی، مسئله آشکار است که نمی توان به واجب تعالی فعل و انفعال را، که حاکی از دو جهت متفاوت هستند، نسبت داد. در واجب تعالی، تنها اضافه مبدأیت و علّیت

جاری است. بر این اساس، شیخ اشراق صفات خداوند را در عین اضافی بودن، مستلزم اضافه نمی‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵ ب، ص ۴۱). انتساب اضافات گوناگون به حق تعالی، موجب راه پیدا کردن کثرت به درون ذات می‌شود. بنابراین، همه صفات اضافی دیگر، به یک اضافه، یعنی همان «اضافه مبدأیت» بازمی‌گردند. (این اضافه همان «اضافه قیومیت» در آراء ملاًصدر است.) از این‌رو، تغییر در امور به اصل مبدأیت و قیومیت واجب تعالی آسیبی نمی‌رساند. از سوی دیگر، خداوند دارای صفات سلبی نیز هست که در اصل خود، به نفی امکان خاص بازگشت می‌کنند. بنابر این، اصل صفات سلبی به نفی جسم بودن و نفی ترکیب باز می‌گردد و از این‌رو، صفات سلبی نیز موجب تکثر در ذات نمی‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵ ل، ص ۱۸۹ و ۱۹۰).

بنا بر راهی که شیخ اشراق در پیش گرفت و بعدها خواجه نصیر طوسی، علامه شیرازی و میرداماد از او تبعیت کردند، اگر علم خداوند به ماسوا علم حضوری اشراقی باشد، موجودات همگی علم خداوند هستند و نسبتی را که با خداوند دارند شاید بتوان بر سبیل تمثیل، نسبت صور و امور ذهنی به نفس ناطقه دانست (سبزواری، ۱۳۶۱، صص ۱۴۱ و ۱۴۲)، از این‌رو، عالم در علم خداوند تقویم می‌یابد و مطابقتی که حکیم به دنبال آن است با جهان خارجی است، که همان علم خداوند (نفس الامر) است و در نتیجه، ضرورت وجودی و ضرورت منطقی‌اش را هر دو ذیل حق داراست. تأسیس چنین ضرورتی دغدغه سهروردی است. او مثال را باطن این عالم قرار داد و تناظر یک به یک میان موجودات این عالم و عالم مثال قرار داد تا ضرورت حاکم بر این موجودات و روابط حاکم بر آنها را مبتنی بر هندسه ضروری عالمی منفصل از ما و بنابراین، مستقل از احکام ما سازد. در علم، تنها علم حضوری را علم دانست، از آن نظر که معلوم نزد عالم حاضر است و به این حضور ضرورت دارد. تلاش سهروردی در اصیل دانستن نور نیز به واقع، تلاش برای اصیل دانستن علم است؛ زیرا در نظر سهروردی، حیث نوری و علم، در وصف حضور مشترکند. بنابراین، سهروردی وجود را اعتباری می‌داند تا نظریه علم حضوری را، که تأمین‌کننده ضرورت برای اوست، برجسته سازد (والبریج، ۱۳۷۵، ص ۱۰۱).

## ۵. نقش علم اشراقی در طرح نظریه فرهنگی

«نظریه فرهنگی» در خاستگاه خویش، پیوندی وثیق با مسئله آگاهی و معرفت دارد و از این رو، در تدوین هر نظریه فرهنگی، باید ابتدا مبنایی که به عنوان زمینه تحلیل آگاهی و امور تقویم یافته در آگاهی از آن استفاده می شود تبیین و در صورت لزوم، بازسازی گردد. اما در اینجا و به مقتضای فلسفه اشراقی، می توان به اصولی برای سامان دهی یک نظریه فرهنگی رسید. بنابر آنچه گذشت، هر نوع آگاهی تکیه بر حضور دارد. مدرک امور را نزد خویش به حضور می آورد. آگاهی، اشراق و احاطه مدرک است بر مدرک. این احاطه، وجودی (در ادبیات شیخ اشراق، نوری) است. بنابراین، مدرک تنها می تواند اموری را ادراک کند که خود ایجاد کرده باشد یا از مجرای او و به واسطه او ایجاد شده باشد. عالم ایجاد مساوق عالم علم خواهد شد. اگر ماهیت علم امر واحدی باشد در نتیجه، علم خداوند در غایت مراتب کمالی، مساوق عالم هستی خواهد بود. علم خداوند همواره در غایت حکمت، تمامیت و کمال است و بدین روی، واجد یک ضرورت معرفت شناختی است. مساوقت عالم و علم خداوند، سراسر هستی را واجد یک ضرورت می سازد. همواره در رجوع به هستی شناسی، در پی ضرورت امور و امور به نحو ضروری و رسیدن به حقیقت امور در علم الهی و به بیان ساده تر، در پی کشف سنت الهی هستیم. کشف حقیقت امور ذیل سنت الهی، مدد رسان ما در تدوین ساختاری درونی و بیرونی، برای معنابخشی به امور توسط انسان است. در این زمینه، انسان دیگر یک فاعل شناسای خود بنیاد نیست، بلکه مجرای انتقال حقایق امور تا پایین ترین مراتب ظهور است. ساختارهایی که همبسته فرهنگ هستند، همه ناشی از تلاش انسان برای معنابخشی به امور و تحقق معنای زیستن و هویت بخشی به امور متناسب با معنایی هستند که انسان از حیات دارد. در این روند، در واقع، معنابخش حقیقی امور، خداوند است و انسان تنها مجرای تحقق این معنا و خود همبسته با معنایی است که خداوند به همه امور داده است. بنابراین، انسان همواره در تعیین زیست واره خویش، باید به فرهنگ الهی (سنت الهی) مراجعه کند. خروج از این سنت «بحران در فرهنگ» به شمار خواهد آمد و حرکت به سمت آن، انسان را و همه وجوه زیستی او را از بحران نجات خواهد داد، اگرچه غایت، همیشه دور از دسترس باشد.

## ۶. طباع تام؛ پیر فرزانه

### ۶-۱. طباع تام، «من» ازلی و حقیقت غایی

اگر بخواهیم از مؤلفه‌های برجسته تأثیر شیخ اشراقی از حکمای باستان نام ببریم، بی‌شک، یکی از آنها «طباع تام» خواهد بود. «طباع تام» (طبیعت تمام یافته) به واسطه همین معنای تمامیت، در نسبتی وثیق با عالم مثال است؛ زیرا - چنان که پیش از این گذشت - عالم مثال در واقع، محل ذوات تام و تمام امور، به نحو ضرورت و وحدت است. اما عنصر طباع تام به مثابه «من ازلی»، کارکردهای خاص تری نیز، به‌ویژه در بحث انتقال معارف، سلوک و یا تعلیم و تربیت رهروان حقیقت دارد. کارکرد طباع تام گاهی تا هویت‌بخشی تکوینی همه اموری که ذیل او قرار دارند پیش می‌رود. طباع تام را به صراحت، در دو نقطه، در آثار او می‌توان دنبال کرد، لیکن اشاراتی به اشخاص یا اموری که در بردارنده مؤلفه‌های طباع تام هستند، در آثار او بسیار است.

۲۱

سهروردی در *الواردات و التقدیسات*، که مناجات‌هایی با فرشتگان است، مناجاتی با طباع تام دارد که از تحلیل آن می‌توان دریافت که سهروردی طباع تام را فرشته به شمار می‌آورد، به‌ویژه آنکه او را «الملك القدیس» خطاب می‌کند. اما این نکته که می‌توان طباع تام را مورد خطاب قرار داد، نشان می‌دهد که طباع تام دارای حیات (و بالطبع در ادبیات سهروردی، واجد حضور) است و به مثابه تفرّدی مشخص می‌تواند محل خطاب قرار گیرد. اما دو وجهی بودن طباع تام وصف خاصی است که از عبارت «الأب الروحانی و الولد المعنوی» به‌دست می‌آید. طباع تام همواره، هم پدر است (زاینده) و هم پسر (زاینده). بنابراین، شاید بتوان گفت: طباع تام - همان‌گونه که منشأ تکوینی فرد به شمار می‌آید - سرانجام به صورت تمامیتی که نتیجه اعمال و ملکات اوست، نمودار می‌شود. بنابراین، طباع تام از یک سو، آغاز سالک است و از سوی دیگر، انجام اوست. طباع تام پیوند فضیلت، خیر و زیبایی است و بدین‌روی، در بیان سهروردی، صورت تام بالاترین شرافت‌ها و فیض‌هاست. او به زیباترین وجوه نمودار می‌شود. اما وصف ویژه دیگر او آن است که واسطه ما با حق تعالی است و به اذن خداوند، همچون راهبری است که حجاب‌ها و ظلمت‌ها را از قلب سالک می‌زداید (سهروردی، ۱۳۷۹، مقدمه، ص ۳۷).

سهروردی اذعان دارد ادبیات طباع تام را از سنت هرمنسی وام گرفته است. او در **المشارع و المطارحات**، به این مطلب اشاره دارد که هرمنس سرانجام در پایان راه، به دیدار «ذاتی روحانی» نایل گردیده که معارف را به او القا کرده است (ألقت الی المعارف). زمانی که هرمنس از هویت او می پرسد، در پاسخ چنین می شنود: «أنا طباعک التامه» (سهروردی، ۱۳۷۵ک، ص ۴۶۴). بنابراین عبارت، «طباع تام» ویژگی هدایت امر تعلیم و تربیت ما را نیز داراست؛ زیرا اساساً «القای معارف» باید امری فراتر از معرفت صوری به امور باشد. این ویژگی را ما در پیر طریق یا عقل کل به مثابه راهنما در راه سلوک عرفانی یا مسیر حکمت جویی نیز شاهد هستیم. اما با دقت در عبارت «طباعک» در خواهیم یافت که ترکیب حاضر (انتساب یافتن طباع تام به صورت متفرد به هرمنس) نشان می دهد که هر فرد، یک طباع تام شخصی و مختص خویش دارد. شهرزوری این عبارات وام گرفته شده از سنت هرمنسی را با باور به «ارباب انواع و صاحبان اصنام» در حکمت سهروردی مقایسه می کند. او این نتیجه را می گیرد که «طباع تام» همان «رب النوع» (صاحب صنم) است. طباع تام یک «ذات روحانی» است که با جنبه عقلانی هر نوع (که واجد وحدت و ضرورت است) مطابقت دارد و بدین روی همچون وجود دنیایی انسان نیست که به ماده تعلق داشته باشد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۴۱ و ۴۴۲). بنابراین، طباع تام، هم در بیان سهروردی و هم در خلال متون شارحان او، در عین غیریت از ما، عین ماست و به همین روی، همواره حقیقتی دو وجهی دارد و در واقع، به مثابه یک «محور» دو قطبی نمودار می شود.

ملاصدرا نیز در بحث هایی که درباره حیات پیشین نفوس دارد، این حکایت هرمنسی را پیش می کشد. او «طباع تام» را به عنوان «صورت واحد عقلی»، که دارای بیشترین تجرد است، بالاترین مرتبه انسان می داند. این مرتبه «روح القدس» نام می گیرد. در بیان ملاصدرا نیز این صراحت وجود دارد که هر کس در مشاهده طباع تام خویش، هیچ مغایرتی در نسبت خویش با او نمی بیند، از سوی دیگر، اساساً همه هویت نفوس انسانی به طباع تام او باز می گردد و آنچه از هر فرد قابل رؤیت است نمود و ظهوری از حقیقت تام اوست. ملاصدرا در ادامه، با استفاده از مثلی که میان عرفا مشهور است، با عبارت «أنت أنا فمن أنا؟» بار دیگر بر عینیت هر فرد با طباع تام خویش تأکید می کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۰). بنابراین، ملاصدرا می خواهد به نوعی به معناداری



حیات پیشین (اما نه به معنای زمانی آن) اشاره کند؛ حیاتی که در واقع، حیات اصلی نفس است و تحقق فرد در این عالم، تنها ظهور و رقیقه‌ای است از حقیقت اصلی که هویت‌بخش آن فرد است. هر کدام از اعمال و رفتاری که فرد به خویش منتسب می‌سازد، اولاً، به آن حقیقت ازلی، و در مرتبه بعد و در ظهور، به فرد منتسب است.

## ۲-۶. طباع تام، انسان کامل و تقویم امور در آگاهی او

در اینجا، می‌توانیم پس از پیوند دادن عالم و علم و پیوندی که عالم مثال با مسئله علم (به مثابه حقیقت امور) دارد، پیوند میان علم، مثال و طباع تام را نیز به عنوان یک ضرورت هستی‌شناسانه تبیین کنیم. نفس از سنخ ملکوت است (ظرف او عالم مثال است)، بدین روی، نفوس عوام در خواب و نفوس اولیا در بیداری می‌توانند منتقش به نقوش ملکوتی شود (سهروردی، ۱۳۷۵ب، ص ۴۹). اما ثمره نظریه شیخ اشراق در علم‌گونه تصویر کردن عالم، جایی نمودار می‌شود که او از مقام «کُن» سخن می‌گوید. کسانی را که او «اخوان تجرید» می‌نامد، می‌توانند مثال‌هایی را به هر صورتی که مراد آنهاست در خارج ایجاد کنند (سهروردی، ۱۳۷۵ج، مقدمه، ص ۱۷) و در نتیجه در اینجا، دقیقاً نمی‌توان گفت: آنها آنچه را ادراک می‌کنند، ایجاد می‌کنند یا آنچه را ایجاد می‌کنند، ادراک می‌کنند. زیرا بنابر آنچه پیش از این در مبحث «علم» گفته شد، این دو تنها در تحلیل مشاهده‌کنندگان تفکیک پذیرند، وگرنه امری واحدند. توانایی این افراد بدان سبب است که در حقیقت، زیستن‌گاه اصلی ایشان عالم مثال و محل صور معلقه (حقایق مثالی امور) است و از آن موضع، افعال وجودی آنها قوام‌بخش عالم مادون است. آنها رو سوی انوار دارند و در آن جهت سلوک کرده‌اند. به همین سبب، «فرمان آنها در عالم مادون نافذ است»، لیکن حقیقت مقام آنها توانایی مشاهده انوار قواهر و آگاهی از حقایق امور و بنابراین، تصرف در امور بر مبنای حق و عدل است (دهشیری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۲). بنابراین، اگر در مرتبه مادون نفس، هویتی وجود دارد ناشی از اشراق نفس مافوق است. مولوی در *فیه مافیه* (۱۳۸۶، ص ۸۷) درباره انسان کامل، بیان دقیقی دارد. او چنین می‌گوید:

صاحب‌دل یک کل است که همه عالم در او نهفته است و مشاهده او و وصول به او به مثابه رؤیت تمامی عالم است و اساس شرط درویشی آن است که همه عالم اجزای او باشند. این انسان کامل دربر دارنده تمام مکان‌ها و انسان‌هاست.

ناظر به بیان مولانا، باید گفت: انسان کامل ویژگی تقویم‌کنندگی تمام عالم و انسان‌ها را داراست. عالم اجزای او هستند و از این‌رو، تکیه همه عالم به اوست و هویت وحدت‌بخش تمام عالم محسوب می‌شود.

بنابر آنچه گذشت، در واقع مرز میان مجرد و مادی آن‌گونه که در مثنوی، خطی مشخص بود، جای خود را به یک طیف می‌دهد: یک سوی آن طیف معنابخش تعین ضروری عالم خیال و امر مثالی و سوی دیگر آن نفس و عالمی که محل افعال و تصرفات اوست. نفس ساکن عالم مثال است (از سنخ ملکوت است)؛ زیرا هم مثال و هم نفس به لحاظ حیثیت میانی خود، در عین تجرد، نحوه تعلقی به ماده نیز دارند. بنابراین، اگر عالم ماده را ابهام صرف (خواه هباء) بدانیم که صورت (یعنی امر مثالی) آن را از ابهام خارج می‌کند (و آن را به محضر نفس در مثال می‌برد و مدرک به ادراک حضوری می‌گرداند)، باید بپذیریم که خود این صورت، افاضه امر مجرد فوقانی یا اشراق نفس است؛ زیرا ما واقعیت هر چیز را که به علم حضوری می‌یابیم، یا عین ماست و یا از مراتب ملحقة وجود ماست (طباطبائی، ۱۳۶۸، ج ۲، پاورقی، ص ۳۵). بنابراین، گزارف نیست که با لحاظ قوی‌ترین مراتب نفسانی، عالم ماده را در مرتبه علم، هندسه و صورت، اشراق نوری نفس قوی (اخوان تجرید) بدانیم. در این نگاه، ماده طفیلی امر مجرد و به عبارت دیگر، نازل‌ترین مرتبه آن است. ماده ناشی از قهاریت و سلطه امر مجرد و فعل او خواهد بود. اگر پیش از این در تمایز عوالم، عالم محسوسات را حاوی امور جزئی دارای ماده و صورت، عالم مثال را حاوی صورت‌های جزئی قائم به ذات و مجرد از ماده، و عالم عقول را حاوی صور کلی فاقد هندسه و مقدار می‌دانستیم، دیگر با التفات به نظر شیخ/اشراق درباره جسم (و دخالت دادن معنای تشکیک در آن)، نمی‌توانیم دوگانه ماده و صورت را ملاک تفکیک عوالم بدانیم.

بنابراین، اساساً این فلسفه اشراقی باید مبنای دیگری غیر از ترکیب ماده و صورت را ملاک تدوین مابعدالطبیعه خود قرار دهد. کربن با نظر به آراء شیخ ابوالقاسم کرمانی، که در مذهب

«شیخیه» نمود تأثیرپذیری آنان از آراء سهروردی، به‌ویژه در بحث از عالم مثال است، در *ارض ملکوت* طرح می‌کند که نفوس انسانی در روند کسب معرفت، بذاته با عالم اشیاء مادی در نمی‌آمیزند، بلکه شبیح و تصویر آنها، که فعلیت و کمال آنهاست و ناشی از «فعالیت جهانی و مطلق نفس عالم» است، در عالم نفس منعکس می‌شود. پس آنچه را «طبیعت» و «جسم» می‌نامیم، در واقع، انعکاس عالم نفس است و حصول معرفت، دیدن عالم نفس و دیدن همهٔ امور است، آن‌گونه که در زمین *هورقلیا* هستند. این قول به راحتی ادعان دارد بر اینکه ما در معرفت به اشیا و امور، «آنها را قبل از وجودشان مورد تأمل قرار می‌دهیم» و اساساً اصرار بر وجود «فرد لفرّد» موجودات مثالی در تناظر با محسوسات خارجی، توجیه‌کنندهٔ فراشد معرفت به آنها در حکمت اشراقی است (کربن، ۱۳۵۸، ص ۱۳۲ و ۱۳۳).

سهروردی حکمتی را تدوین کرده که در پیوند با حکمای ایران باستان است. بدین روی، بی‌سبب نیست اگر بحث «خرّه» یا «فرّه» در آثار او جایگاه ویژه و پرداختنی نو بیابد. «خرّه» نیروی نور قدس و برکت است که به وجود را پیوستگی می‌دهد و نیرو و تقدیر عطا شده به یک موجود را اعتدال می‌بخشد. بنابراین، در واقع، خیال مجرای ورود همان هندسهٔ مجرد متعال (خرّه) بر موجودات محسوس است و خیال در درک بلاواسطهٔ اشیا، به مدد همین خرّه است که می‌تواند اشیا را متحوّل سازد و عین صورت آنها را بر روح منعکس کند. از خاطر نبریم که در نظر کربن، خیال در نفس کار می‌کند. پس همهٔ این امور به بازشناسی نفس از خویش و درک صورت ازلی، که در خویش نهفته است، حاصل می‌شود (همان، ص ۴۲ و ۴۳ و ۵۸).

ما نسبت میان «جام جهان‌نما» (یا جام جم) و حکیم را در ادبیات حکمی و عرفانی مکرّر دیده‌ایم، به‌ویژه آنکه در مساوقت آن با دل انسان کامل (حکیم)، بر ازلیت آن نیز تأکید شده است (نک. سودی بسنوی، ۱۳۵۷، ص ۸۶۸) و از این‌رو، با طباع تام و «من» ازلی مساوقت تام و تمام دارد. شیخ اشراق نیز در فصل چهارم از *لغت موران* (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹) این بیت را دارد:

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان نمای جم من بودم

یعنی: اگر معنای جام جهان‌نما (محل ظهور حقیقت علمی امور) بر ما روشن شود، آن را مطابق خویشتن خویش می‌یابیم. او در ادامه، جام جهان‌نما را «پشمینهٔ کهن» خود می‌داند، که لفظ «کهن»

در اشاره به نوعی ازلیت و پیشینی بودن، در این عبارت اهمیت دارد. جام جهان نما می تواند همان عالم مثال (وعاء صورت ضروری همه امور) باشد؛ زیرا حقیقت ما در عالم مثال زیست می کند و این حقیقت از جهت نسبتی که با مثال (عالم پیش از این عالم در قوس نزول) دارد، پیشینی است. در واقع، عالم مثال یک ظرف خالی نیست، بلکه ظرف علم انسان کامل یا مرتبه‌ای از حقیقت علم گونه تکوین است و از این نظر، سالک با مرتبه‌ای از ظهور علم الهی اتحاد پیدا می کند و از این نظر است که در غایت سلوک و پس از وصول به جام جهان نما، آن را همان خویشتن خویش می یابد؛

جام گیتی نمای کیخسرو را بود. هر چه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطلع می گشتی و بر مغیبات واقف می شد. (همان، ص ۲۹۹).

از این رو بار دیگر سهروردی اشاره دارد که سینه حکیم محل تقویم هستی علم گونه امور است.

## ۷. فرهنگ و فرزانه

فارابی برای حل مسئله نبوت، عالم خیال را مدد گرفت؛ اما از آن رو که نبی علم را از طریق خیال، و فیلسوف از طریق اتصال عقلانی به عقل فعال به دست می آورد، فیلسوف مقامی برتر از نبی می یافت. مآلصدر/ متوجه این اشکال بود. به همین سبب، قلب نبی را دارای دو وجه دانست: نبی به سبب دریافت علوم از طریق قلب و عقل مجرد، ولی فیلسوف و حکیم به سبب آنچه بر خیال او افزوده می شود رسول است (داوری، ۱۳۹۱، ص ۲۵۳-۲۵۵). اما این راه حل مآلصدر/ مدیون تأکید حکمة الاشراق بر عالم مثال است. در حکمت سهروردی، عقل و وحی در اتصال به عالم مثال، وحدت و معنا پیدا می کند. نبی نقطه اتصال عقل و وحی در عالم مثال است. او از آن نظر که یک روی در عالم محسوسات دارد، نبی و رسول است؛ و از آن نظر که روی در عالم معقول دارد، حکیم است (سیدعرب، ۱۳۸۷، ص ۱۴۶).

از سوی دیگر، حکمایی هستند که معتقدند: همه فلاسفه از یونان قدیم گرفته تا ایران باستان، معارف خود را از مشکات نبوی گرفته‌اند. این پیوند میان نبی و فیلسوف به مدد عالم مثال است؛ جایی که به تعبیر کربن، حکیم و نبی «در زمینه یک قریحه و الهام به هم می پیوندند» (کربن، ۱۳۵۸، ص ۹). اساساً عالم مثال آن گونه که مسئله نبوت را حل می کند، در واقع تجربه مشترکی از زندگی معنوی فراهم می آورد و به همین سبب، نه تنها نبی و حکیم را آشتی می دهد، بلکه ما

را به حکمت و فلسفه‌ای در پیوند با الهیّت و دین می‌رساند (لوری، ۱۳۸۹، ص ۲۵۰). این حیات مشترک در ظرف مثال، چنین افرادی را مبدأ رسالت و مرجع امور می‌سازد؛ بدین نحو که امور بدان‌ها سامان می‌یابد و رسالت به مدد آنها شکل می‌گیرد و در زمانه زوال و گسستگی امور، رجوع به سیره و صورت آنها و رفتن به حضور آنها راه نجات از بحران‌های انسانی است. از این نظر، فرزانه در تبیینی که اکنون از فرهنگ (به مثابه غلبه هندسه ضروری امور بر سایر شئون) در نظر داریم، مؤلفه‌ای کلیدی به شمار می‌آید.

«فرزانه» سهروردی مربوط به یک تاریخ خاص نیست، اگرچه ظهور تاریخی نیز دارد و در صورت و شخصیت‌های گوناگون نمودار می‌شود. در رساله *مونس العشاق* سهروردی، از پیری سخن می‌گوید که «جاوید خرد» است؛ هم جوان است و هم پیر، هم سال ندیده است و هم دیرینه است، هم فصیح است و هم گنگ، و از سوی دیگر، خردی جاویدان است که گویی همه معارف، القای اوست؛ زیرا فرزاندگی او به سبب آن است که صاحب کتاب الهی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵). بدین تعبیر، «جاوید خرد» همان آگاهی است که در او، امور به نحو ضرورت و در ظرف مثالی خویش تقویم یافته است. این هویت به همه امور معنا می‌بخشد. عناصر و شخصیت‌های دیگری در آثار *شیخ اشراق* هستند که بنیان تعلیم حکمی و پیران راه به شمار می‌آیند. در رساله‌های *روزی با جماعت صوفیان* (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۲)، *فی حالة الطفولیه* (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۲)، *آواز پر جبرئیل* (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۰ و ۲۱۱)، *عقل سرخ* (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۲۵) و *رساله الابراج* (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۶۹ و ۴۷۰) شاهد حضور «پیر» هستیم. در رساله *فی حقیقه العشق* (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۰ و ۲۸۱)، هم پیر جاوید خرد را شاهد هستیم و هم عشق به مثابه راهبر را. در *قصه الغریه الغریبه* (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۳ و ۲۹۴) پیر، عنوان «پدر» می‌گیرد.

حال باید پرسید: مصداق «فرزانه» کیست؟ نشانه او چیست؟ و او را کجا باید یافت؟ کربن برای آنکه یک بار و برای همیشه، مسئله دشوار مصداق‌یابی حکیم یا راهنما و یا حتی نبی را حل کند، استفاده دقیق از طباع تام (پیر فرزانه) و ظرف دیدار او (درون سالک) دارد. کربن به صراحت، نفس باطنی را، که همان عقل فعال تفرّد یافته، یا فرشته شخصی است، با نفس ظاهری، دو وجه یک نفس بشری واحد می‌داند. او معتقد است: هر کس خویش را به صورت یک دوگانه می‌یابد و این صورت،

یک صورت مثالی است (کربن، ۱۳۸۷، ص ۲۰۱-۲۰۶). بدین سان، در واقع، فرزانه پیری است که همهٔ امور تکویناً ذیل او قرار دارند و هر معرفتی، حتی معرفت وحیانی، از مجرای او نزول می‌یابد و چنین ویژگی را در حکمت اسلامی به عقل فعال یا عقل دهم نسبت می‌دهیم و بالطبع، مساوق دانستنِ طباع تام و عقل فعال، چنین ثمری خواهد داشت. کربن «پیر» یا «راهنما» (نفس باطنی) را به صورتِ جبرئیل، یا روح القدس، تفرد یافته و شخصی می‌کند، بدین نحو که به صراحت، سخن از تجربهٔ نبوی به میان می‌آورد و اینکه هر نفس در تفرد یافتنِ خویش، خاتم نبوت است. بنابر نظر کربن، همه شخصیت‌های داستان‌های تمثیلی سهروردی در واقع، یک فرد هستند که در وجوه و مراتب گوناگون خودآگاهی ظهور یافته‌اند. بنابراین، نفس صورت راهنما را در درون خود دارد، ولیکن آن را در برابر خویش و خارج از خود فرامی‌افکند. پس مصداق یابی او از پیر یا حکیم یا راهنما در واقع، بازنشاسی «صورت مثالی خویش» است (همان، ص ۱۱۵-۱۱۹ و ۱۳۱ و ۳۴۶ و ۳۷۲).

## ۸. جمع بندی و نتیجه گیری

با تبیینی که از سه مؤلفه کلیدی در حکمت اشراقی ارائه شد، می‌توان امکان تدوین یک نظریهٔ فرهنگی را با نظر به لوازم حکمت شیخ اشراق اندیشه کرد؛

۱. خیال و مثال به مثابهٔ صورت همهٔ امور از یک سو، به مثابهٔ نزول عقل، در نمود خیال، تا نازل‌ترین مراتب هستی، از سوی دیگر، همه امور را مبدل به «معنا» خواهد کرد. این معنا همان چیزی است که می‌تواند به مثابهٔ «فرهنگ» فهم گردد؛ فرهنگی که «هندسه» و «شکل» همهٔ امور و از جمله باورها، هنجارها و ارزش‌ها را مشخص می‌سازد. از این رو، همهٔ امور فرهنگی خواهند بود؛ چنان‌که هیچ امری از سنت الهی خارج نیست. سنت الهی نیز اگرچه در زمان نیز ظهور دارد و زمان، خود از ظهورات این سنت است، لیکن زمانی نخواهد بود.

۲. با معنایی نو از «فرهنگ»، این بار بحران‌های انسانی و فرهنگی نیز معنا و راه حل متفاوتی خواهد یافت. همواره باید به وجوه مثالین امور و پیش از نزول آنها رجوع کرد. این وجوه مثالین از تقابل‌ها و تعارض‌های ظرف محسوسات مبرا هستند و بدین‌رو، در وحدت و ضرورت خود، ما را به آنچه ضرورت، کلیت و وحدت دارد، رهنمون می‌سازند. اساساً در این نگاه، فرهنگ برساختهٔ

نوعی احساس نیاز یا نگاه خاص به امور یا حاصل امری اجتماعی نخواهد بود، بلکه فرهنگ به صورت طولی و از بالا بر انسان و روابط انسانی سرپان می‌یابد و همواره راه حل‌رهایی از بحران‌ها بازگشت به امر متعالی است و نه لحاظ امور محسوس و روابط سطح نازل امور.

۳. رفتن به مثال و دیدار ذوات در حیطة توانایی‌های هر کس نیست؛ تنها عده‌ای هستند که در مراتب سلوک به مقام «خوان تجرید» رسیده، زین پس «اولیای امور» به شمار می‌آیند و امر ایشان در امور نافذ است و توانایی تصرف در امور را به حق و به عدل دارند. در واقع، آنچه مثال می‌نامیم، نفوس این افراد (یا به تعبیر دیگر، دل و یا سینه آنها) است، و گرنه مثال بریده از نفس نخواهد بود. بنابراین، امور در خارج از دایرة زمان و مکان، به نحو وحدت و ضرورت در حضور ایشان تقویم می‌یابد و در واقع، عالم محسوسات نزول اندیشه این اولیاست. این عده از آن نظر عهده‌دار تشریح امور هستند که تکوین امور نیز ذیل آنها رخ می‌دهد.

۲۹

۴. اگر ظرف مثال همه امور را به نحو ضرورت واجد است، بنابراین، دربردارنده ضرورت هر فرد و هویت انسانی نیز هست. هر فرد در ادبیات حکمی سهروردی و بر اساس نظریه طباع تام، یک محور است که یک سوی آن غایت کمالی فرد به نحو ضروری و واحد است، و سوی دیگر آن ظهوری است که این حقیقت در عوالم گوناگون و از جمله در عالم محسوسات و در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون دارد. هر فرد بنابر این دیدگاه، یک عالم است که واجد فرهنگ خاص خویش است و از این نظر، بحران‌های خویش را در ارجاع به اصل ازلی خویش می‌تواند پشت سر بگذارد.

۵. در این نگاه، ظهوری از فرهنگ شکل شخصی نیز پیدا کرد، اما ظهوری ذیل ولی و احاطه نفسی که در مراتب بالاتری از کمال قرار دارند؛ زیرا در واقع، هر انسان کامل و پیری، در نسبت با ما، «منی ازلی» ما محسوب می‌شود و البته ظرف دیدار او به مقتضای خصوصیات که دارد، در این عالم نخواهد بود، بلکه وعاء مثال را می‌طلبد. در واقع، زعامت امور در همه وجوه در دست این «منی ازلی» خواهد بود؛ زیرا اگر برای ما ذوات ضروری اهمیت دارند، همبسته آن، یک نفس ضروری نیز لازم است تا بتواند به دیدار ذوات ضروری نایل شود، و از سوی دیگر، مجرای نزول آنها در شئون و امور انسان‌ها باشد.

۶. نفس میانه عقول و امور مادی است و از این نظر، مساوق با مثال، به عنوان عالمی در میانه عالم عقول و عالم محسوسات قرار می‌گیرد. «مثال» نظیر همه عوالم دیگر، ظرفی مجزا از اموری نیست که

«مثالی» نامیده می‌شوند. «مثال» همان نفس است و امور و رخداد‌های مثالی در واقع، امور و رخداد‌های درونی نفس هستند. اما کدام نفس است که مساوق مثال است؟ نفوس در حکمت اسلامی، در طول یکدیگر قرار دارند و همواره نفس برتر واجد بیشترین وحدت و ضرورت است و همهٔ امور از مجرای او برای نفوس دیگر رخ می‌دهند. بنابراین، هیچ انسانی نیست که خودبنیاد، واجد امور و رخداد‌هایی درونی باشد. همهٔ شئونِ نفوس در نهایت، به یک نفس برتر ختم می‌شود و از این نظر، سرو سامان امور به دست اوست. بنابر وجوهی که نشان دادیم، مثال، همهٔ امور را مبدل به امور فرهنگی می‌سازد و مراتب نازلهٔ یک عقل واحد است که شئون انسانی و غیر انسانی را شکل می‌دهد. حال باید گفت: این فرهنگِ فراگیر در مساوقت با نفسِ حکیمِ فرزانه، نمی‌تواند بریده از او تحقق یابد و در واقع، زمانهٔ بحران فرهنگی، زمانهٔ جدایی انسان‌ها و امور انسانی از حکیمِ فرزانه است.

## منابع

۳۰

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۴)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفهٔ سهروردی، تهران، حکمت.
۲. ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، الشفاء (طبیعیات)، ج ۲ «النفس»، قم، مکتبهٔ آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۴)، آغاز و انجام، مقدمه، شرح و تعلیقات آیه الله حسن حسن‌زاده آملی، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۸۷)، نگاهی دیگر به تاریخ فلسفهٔ اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۱)، فلسفهٔ تطبیقی چیست؟، تهران، سخن.
۶. دهشیری، سید ضیاءالدین، (۱۳۸۲)، حی بن یقظان و سلامان و ابسال، تهران، سروش.
۷. سبزواری، حاج مآلهادی، (۱۳۶۱)، اسرار الحکم، تهران، مولی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۸)، غرر الفرائد، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
۹. سودی بسنوی، محمد، (۱۳۵۷)، شرح سودی بر حافظ، ارومیه، انزلی.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۵) الف، آواز پر جبرئیل، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۳)، تصحیح و مقدمهٔ هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) ب، التلویحات اللوحیه و العرشیه، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱)، تصحیح و مقدمهٔ هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) ج، حکمة الاشراق، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) د، رساله الابراج یا کلمات ذوقیه، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۳)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) ه، روزی با جماعت صوفیان، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۳)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) و، عقل سرخ، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۳)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) ز، فی حالة الطفولیه، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۳)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) ح، فی حقیقه العشق یا مونس العشاق، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۳)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) ط، قصة الغربة الغربیه، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) ی، لغت موران، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۳)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) ک، المشارع والمطارحات، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵) ل، المقاومات، در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۳)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، هیاکل النور، تهران، نقطه.
۲۳. سید عرب، حسین، (۱۳۸۷)، سهروردی از نگاه کربن در: مجموعه مقالات نشست تخصصی مطالعات تطبیقی، حسین کلباسی اشتری (گردآورنده)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. شایگان، داریوش، (۱۳۸۴)، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، چ سوم، تهران، فرزانه روز.

۲۵. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
۲۷. قطب‌الدین شیرازی، (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۸. کرین، هانری، (۱۳۵۸)، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، ابن سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.
۳۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۹)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه جواد طباطبائی، تهران: توس.
۳۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، معبد و مکاشفه، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا.
۳۲. لوری، پی‌یر، (۱۳۸۹)، کرین، آثار و تأثیرات در: تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه نگار داوری اردکانی، سید حسین نصر و الیور لیمن، ترجمه جمعی از مترجمان، چ دوم، تهران، حکمت.
۳۳. معلمی، حسن، (۱۳۸۶)، پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. ملاًصدر، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، شواهد الربوبیة فی مناہج السلوکیة، چ ششم، قم، بوستان کتاب.
۳۶. مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی، (۱۳۸۶)، فیہ ما فیہ، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، نگاه.
۳۷. میرداماد، (۱۳۶۷)، القیسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران.
۳۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، جذوات و مواقیف، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
۳۹. نوربخش، سیماسادات، (۱۳۹۲)، ملاًصدر و سهروردی؛ بررسی مقایسه‌ای آراء فلسفی، تهران، هرمس.
۴۰. والبریج، جان، (۱۳۷۵)، قطب‌الدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، آستان قدس رضوی.
۴۱. یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.