

حکمت نامه مناخر

تاریخ وصول: ۱۳۹۶/۴/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۴/۲۸

بررسی مقایسه‌ای مبانی معرفت‌شناسی سهروردی و ملاصدرا

دکتر سیما سادات نوربخش*

چکیده

سهروردی برای نشان دادن تعارض ساختار ارسطویی و گام نخست در تدوین حکمت اشراق، ابتدا ساختار «تعریف» ارسطویی را نقد کرده است. او محدودیت و نارسایی تعریف را در نیل به یقین نشان داد. نزد وی، نظریه‌های علم اگرچه انسان را به جنبه‌ای از حقیقت رهنمون کرده و کاملاً نامعتبر نیست؛ اما هیچ‌یک منتهی به یقین نشده و از امکان وقوع علم سخن نگفته است. سهروردی کوشیده برای «تعریف» ضابطه‌ای صوری و متفاوت از مشائیان ابداع کند. تلقی او از «تعریف»، جزء اساسی نظریه اشراقی از علم است. این اختلاف مبین دیدگاه کاملاً متفاوت در اصول منطق و معرفت‌شناسی در فلسفه است. در حکمت اشراق، برتری برای شهود و بر مبنای مشاهده - اشراق بوده و بر اساس علم حضوری تدوین می‌شود.

ملاصدرا مبانی معرفت‌شناسی سهروردی را بررسی کرده است. او به نظریه «تعریف» سهروردی انتقاد دارد و ضمن پذیرش برخی از مبانی معرفت‌شناسی وی، آن

*. مدرس دانشگاه و پژوهشگر فلسفه اسلامی. (noorbakhshsima@gmail.com)

را با دیدگاه و اصول خویش ارزیابی و انتقاد کرده است. نوشته حاضر این موارد را به تفصیل نشان می‌دهد.

کلیدواژه: حکمت مشاء، سهروردی، ملاصدرا، ضوابط فکر، تعریف، معرفت‌شناسی، اشراق، شهود و مشاهده.

مقدمه

بررسی نظام معرفت‌شناسی سهروردی به سبب تأثیر گسترده‌ای که بر اندیشه حکیمان پس از خود داشت، اهمیت ویژه دارد. معرفت‌شناسی او با بررسی تعارض‌های منطقی حکمت مشاء آغاز می‌شود. سهروردی نظریه‌های مختلف علم را بررسی کرد.

تعریف

تعریف، گام نخست و مهم در فرایند معرفت‌شناسی فلسفی است. ارسطو در آنالوطیکای دوم،^۱ جایگاه تعریف را توصیف کرده است. بر اساس آن «تعریف»، نخستین گام در علم و مقدمه برهان است.^۲ به نظر مشائیان با تعریف ذات شیء، معرفت علمی ممکن می‌شود. نزد سهروردی مسئله تعریف و نقد و ردّ نظریه حدّ ارسطو و حدّ تام ابن‌سینا مهم‌ترین مسئله منطقی بوده و پیامد معرفت‌شناسانه دارد. تلقی سهروردی از تعریف، جزء اساسی نظریه اشراقی او از علم است.^۳ لذا این رویکرد نقش حیاتی در ساختار حکمت اشراق دارد. بحث از بسط فلسفه در عهد اسلامی بدون شناخت جزئیات نظریه «تعریف» و اهمیت معرفت‌شناسانه آن، ممکن نیست. به نظر سهروردی شیوه کسب تعریف، گام نخست فلسفی در نیل به معرفت است. نظریه تعریف نزد وی روش‌شناسانه بوده و نسبت به نظریات

1. Aristotle, *Posterior Analytics*.

2. Ibid. 90b24.

برای اطلاع از نظر ارسطو درباره ارتباط میان تعریف و برهان نگاه کنید به:

3. Ziai, *Knowledge and Illumination*, p. 50.

پیشین، پیشرفت صوری داشته است.^۱ مسئله «تعریف»، چستی حکمت اشراق را تبیین می‌کند.

به گفته سهروردی به دست آوردن حدّ به طوری که مشائیان به آن التزام دارند، بسیار سخت و چه بسا غیرممکن است. ارسطو نیز به دشواری آن اعتراف کرده است.^۲ بنابراین سهروردی تعارض نظام مشایی را با تضعیف اساس ساختار فلسفی آن نشان می‌دهد. ملاصدرا در تعلیقه بر حکمة الاشراق مطالبی از رساله فی الحدود ابن سینا نقل می‌کند که او نیز بر دشواری نیل به رسوم و حدود غیرحقیقی معترف است.^۳ ملاصدرا^۴ با نقل سخن ابن سینا به دنبال القای این معنا است که اغلب اعتراض‌های سهروردی به مشائیان متمرکز در مسئله تعریف بوده در حالی که ابن سینا از این مسئله غفلت نکرده است. البته باید توجه داشت که سهروردی نیل به حدّ تام را با توجه به حدود معرفت بشری، غیرممکن دانسته و از این جهت گامی فراتر از مشائیان برداشته است.

سهروردی از جوانب مختلف تعریف نزد مشائیان را بررسی کرده است و انتقادهایی اساسی به این بحث دارد. او نشان داده ساختاری که مشائیان برای نیل به شناخت ذات اشیاء مطرح کرده‌اند، غیرکافی است. ملاصدرا در صدد پاسخ به سهروردی است. آنچه وی در نقد سهروردی گفته بیشتر ناظر به دفاع از سخنان ابن سینا است؛ زیرا وی در هیچ‌یک از نوشته‌های خود مطرح نکرده که انسان با الزام به حد حقیقی قادر به شناخت ذات اشیاء است. حتی ارسطو نیز چنین ادعایی نکرده است. البته سخنان ملاصدرا چیزی بر آگاهی سهروردی از سخنان ارسطو و ابن سینا نیفزوده؛ زیرا وی با سخنان آنان آشنایی داشته است. اهمیت سخنان سهروردی به‌رغم آشنایی با گفته‌های ارسطو و ابن سینا در این معنا است که وی قصد دارد با گسترده کردن مقام شهود عقلی در انسان، جای را برای تحلیل منطقی محدود کند. سهروردی در این فرآیند شهود عقلی را بر

1. Ibid, p.122.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۱.

۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسایل: ابن سینا، ص ۷۹-۷۷.

۴. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۸۴.

تحلیل منطقی مفاهیم ترجیح داده است. انتقادهای سهروردی و پاسخ‌های ملاصدرا در موارد ذیل است:

۱. سهروردی، برای نشان دادن ناتوانی انسان در نیل به تعریف، مثال جسم را مطرح کرده است. او می‌گوید: مشائیان صورت و هیولا را به عنوان اجزای ذاتی جسم در نظر گرفته‌اند؛ اما دیگران در آن تردید و یا آن را انکار کرده‌اند. به نظر سهروردی نزد منکران، اینها جزء مفهوم مسمی یعنی جسم نیست.^۱ زیرا جسم بدون آنها نیز قابل تعقل است، در حالی که ذاتی، منفک از حقیقت شیء نیست.

ملاصدرا^۲ با تفاوت قائل شدن میان ماهیت شیء و ماهیت آن به حسب وجود خارجی و یا حتی وجود ذهنی، در صدد پاسخ به اشکال سهروردی است. نیز به نظر ملاصدرا اجزای مقوم ماهیت، غیر از اجزای وجودی آن است، خواه خارجی باشد، مانند ماده و صورت خارجی، و یا ذهنی باشد، مانند ماده و صورت عقلی. نسبت اجزای وجودی به اجزای ماهیت، شبیه نسبت عوارض شیء به ذاتیات آن است. ماهیت حیوان به عنوان مرکب خارجی، از جنس (جسم نامی) و فصل (حساس) ترکیب شده است. وجود آن مرکب از ماده (= بدن) و صورت (= نفس) است. از این رو نسبت ماده (بدن) به جنس (جسم نامی)، مانند نسبت نوع به جنس است؛ زیرا فرق آن دو در تعیین و ابهام است. نیز نسبت صورت (نفس) به فصل، شبیه نسبت معین به مبهم است. پس اگر طبیعت جنس، لا بشرط اعتبار شود، جنس، مبهم است. اگر به شرط لا (یعنی بشرط خروج غیر) لحاظ شود، ماده است و اگر به شرط شیء، (یعنی به شرط داخل شدن مقوم برای آن در وجود خاص خود) لحاظ شود، نوع محصل است. ماده نیز نوع بسیطی بوده که به محصل خارجی دیگری نیاز دارد.

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۹.

۲. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۸۸-۸۹.

با توجه به این مقدمه، جسم طبیعی، ماهیت مطلقاً دارد که مرکب از جوهر، طول، عرض و عمق است. مشائیان، و قائلان به جزء لایتجزی، بر این نظر متفق‌اند. آنها برای تحقق دو مفهوم در ذات جسم، اختلاف نظر ندارند. یکی از آن دو، جنس است؛ زیرا ذاتی مشترک است. دیگری فصل است؛ زیرا ذاتی اختصاصی است. منشأ اختلاف، در نحوه وجود ذاتی و طرح این سه پرسش است:

(۱) آن دو به یک وجود، موجودند؟ (نظر رواقیان)؛

(۲) دو وجود دارند؟ (نظر مشائیان)؛

(۳) به وجودهای کثیر موجودند به نحوی که ماده و صورت آنها عین یکدیگر است؟ (نظر متکلمان).

به نظر ملاصدرا^۱ این بحث‌ها خارج از ماهیت جسم بوده و ناظر به نحوه وجود خارجی آن است که از عوارض ماهیت جسم به ماهو جسم است. پس برای همه، ماهیت جسم، معلوم است؛ اما نزد برخی، وجود آن، مجهول است. ملاصدرا در این مسئله قائل به تفصیل است و می‌گوید: ^۲ حدود، گاه از آن ماهیت و گاه از آن وجود است. حدّ امور ماهوی، توسط اجزای آن، یعنی جنس و فصل محقق می‌شود؛ اما تعیین حدّ برای وجود از طریق اجزاء، غیر ممکن است؛ زیرا وجود، جزء ندارد.

۲. سهروردی مدعی است که اگر برای آب و هوا اجزای غیر محسوس، مثل هیولا و صورت ثابت شود، برخی آن را انکار می‌کنند و این اجزاء در فهم منکران، دخالت ندارد؛^۳ اما به نظر ملاصدرا^۴ نسبت هیولا و صورت به ماهیت جسم، مانند نسبت عوارض به ماهیت است. نیز تردید در عارض شیء، منافاتی با معلوم بودن کنه ماهیت ندارد.

۱. همان.

۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۸، ص ۱۰۳.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنّفات*، ج ۲، *حکمة الاشراق*، ص ۲۰.

۴. شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق* به انضمام تعلیقات صدر المتألهین، ص ۹۰.

۳. سهروردی معتقد است عوام، فقط امور ظاهری را که مقصود نام‌گذاری واضح است، تصور می‌کنند؛^۱ اما ملاصدرا می‌گوید حقیقت جسم، معقول غیر محسوس است. حس به ظواهر تعلق دارد و پس از این تعلق، حقیقت، بدون نیاز به معرف یا برهان، هویدا می‌شود.^۲

۴. سهروردی انسانیت انسان را به عنوان نمونه دیگری مطرح کرده که نزد عوام خصوصیتی که توسط آن انسانیت انسان محقق می‌شود، مجهول است؛^۳ اما ملاصدرا نفس انسان را دارای اطوار وجودی می‌داند که بعضی بر بعض دیگر تفوق داشته و مبدأ تفاوت نفوس محسوب می‌شود. البته می‌گوید اشتراک نفوس انسان‌ها در این است که صورت، قائم به ماده و منوع بشر است. به نظر وی نفس انسان دو وجه دارد:

(۱) وجه ناظر به بدن. به این اعتبار که صور مقوم ماده، نوع را ایجاد می‌کند؛

(۲) وجه ناظر به عالم قدس. به این اعتبار که اکثر نفوس برای عقل بالفعل شدن، قوه محض‌اند.

وجه نخست، به طور بالفعل، انسان، صورت مدبّر حساس متفکر متخیل است که برای همگان معلوم است؛ اما چون ذات عقلی بیشتر انسان‌ها هنگام صیرورت به عقل بالفعل موجود نیست، قادر به درک این خصوصیت نخواهند بود. وجود نفس به دو اعتبار است: الف. وجود رابطی مادی (دارای صورت منوع و متفق با افراد)؛ ب. وجود استقلال جوهری (خارج از بدن بوده و به حسب ملکات و اخلاق، تبدیل به ملک، شیطان یا از جنس حشرات اخروی می‌شود).

بر اساس این مقدمات، تحدید انسان به حیوان ناطق، صحیح بوده و برای تعیین ماهیت انسان و علم به ذات او مفید است. مظروفی که نفس در آن داخل می‌شود،

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۲۰.

۲. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۹۰.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۲۰.

صوری طبیعی بوده و در همه انسان‌ها یکسان است. این خصوصیت، رتبه نخست نفس است. تمامیت نفس سبب تفاوت نفوس شده و به واسطه آن، حالت نفس در رتبه دوم مختلف می‌شود. ملاصدرا نفس انسان را ماده حقایق اخروی می‌داند که در عالم ماده به منزله صورت ماده حیوانی است. لذا برای مشاهده آن باید باطن را تلطیف کرد.^۱

۵. سهروردی استعداد نطق را در انسان، عرضی تابع حقیقت او می‌داند،^۲ بر خلاف سخن ملاصدرا که نطق را داخل در حقیقت انسان و مقوم تمام ماهیت او دانسته است.^۳

۶. به نظر سهروردی نفس که مبدأ ویژگی‌هایی مانند نطق است، فقط با لوازم و عوارض شناخته می‌شود.^۴ اما ملاصدرا بر این باور است که جز با اموری که انسان را به ماهیات نایل می‌کند، راهی برای شناخت بسایط وجودی نیست. اگرچه برای اغلب انسان‌ها حقیقت نفس ناطقه مجهول است؛ اما همگان می‌دانند که انسان دارای جوهر مدرک کلیات است که ممیز و محرک بدن بوده و آگاه به ذات خود است و در قوای بدنی، حسی، خیالی و وهمی تصرف می‌کند. این مقدار، در شناخت حد انسان کفایت می‌کند و جز این از ماهیت انسان خارج بوده و دخالتی در حد او ندارد.^۵

۷. سهروردی در نقد «تعریف» نزد مشائیان می‌گوید آنها مسلم دانسته‌اند که: «مجهول توسط معلوم شناخته می‌شود». در حالی که ذاتی شیء هم به اندازه خود شیء تعریف شده، مجهول است. نیز معرفت به ذاتی برای کسی که در مرتبه‌ای دیگر جاهل به آن است، ممکن نیست. اگر شیء، در غیر این موضع شناخته شده باشد، معرفت خاص آن نیست، در حالی که آن را خاص فرض کرده‌اند. اگر خاص باشد و حس آن را نشناسد مجهول می‌ماند. بنابراین نمی‌توان تعریف شیء را به راحتی به کار برد.^۶

۱. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتهلین، ص ۹۰-۹۲.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۲۰.

۳. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتهلین، ص ۹۲-۹۳.

۴. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۲۰.

۵. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتهلین، ص ۹۳.

۶. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۲۱-۲۰.

به گفته ملاصدرا دیدگاه سهروردی قابل تأمل است زیرا بسایط، اعم از این که اجزاء حدود باشند یا نباشند، به وجوه دیگری غیر از آنچه سهروردی ذکر کرده شناخته می‌شود. ملاصدرا هفت نمونه مطرح کرده:

(۱) روش افلاطون؛ تقسیم ذاتی، یعنی آمدن از عالی به سافل. مثلاً گفته شود جوهر، در ذات یا دارای ابعاد است یا این‌گونه نیست. نوع اول، جسم است که در ذات، نامی و یا غیر نامی است؛

(۲) روش ارسطو؛ تحلیل، عکس تقسیم است، یعنی رفتن از سافل به عالی. به نظر ملاصدرا روش افلاطون و ارسطو موجب اطلاع از ذاتی اعم و اخص قریب است. حدّ تام، از این دو ترکیب شده است. ملاصدرا می‌گوید چه بسا این دو روش قابل انفکاک نباشند؛

(۳) روش ابن‌سینا؛ وی در *حکمة‌المشرقیة*^۱ گفته گاه برای اشیاء مرکب، حدود غیرمرکب از اجناس و فصول ایجاد می‌شود. برای برخی بسایط نیز لوازمی ایجاد می‌شود که تصور آن، ذهن را به ملزومات می‌رساند. ارزش تعریف ملزومات، کمتر از تعریف یا حدود نیست؛

(۴) عرضی خاص، نزد عامه مساوی با شیء و نزد عقل بین اللزوم است؛ زیرا موجب معرفت شیء می‌شود. معرفت، فقط توسط خصوصیات ذاتی شیء به دست می‌آید و آگاهی از اختصاص آن، ضروری نیست؛ زیرا حصول صورت معرفت در عقل، مفید است. نیز صورت شیء، غیر از صورت اختصاص و تساوی با شیء است؛

(۵) عرض بسیط با موضوع خود تعریف شود؛ زیرا حدّ بر محدود زیادت دارد؛

(۶) تعریف شیء خاص به مجموع صفات آن. هر صفت به تنهایی برای شیء و غیر آن، عام است؛ اما مجموع صفات شیء، خاص آن است؛ زیرا تقیید کلی با کلی منجر به

۱. خواجه نصیر در شرح *الإشارات و التنبیها* (ج ۳، ص ۶۴-۶۳) به نقل از ابن‌سینا این سخن را نقل کرده است.

جزئی نشده و مفید تخصیص است به طوری که فهم را به چیزی نایل می‌کند که به جهت مفهوم، خاص‌تر از آن نیست. پس بدین‌گونه تعریف به رسم حاصل می‌شود. در نتیجه این که سهروردی می‌گوید: «اگر شیء با امری عام و بدون مخصص تعریف شود، تعریف نیست»^۱ دارای اشکال و منع است؛

(۷) نیازی نیست تا مفاهیم بدیهی و اولیات و حسیات از مفهوم دیگر کسب شود؛ زیرا برخی اشیاء به ذات خود معلوم بوده و به چیز دیگر نیازی ندارند. اگر هر معرفت توسط معرفت پیشین حاصل شود، دور یا تسلسل لازم می‌آید.^۲

به نظر سهروردی بخشی از تعریف و معرفت به امور محسوس بازمی‌گردد^۳ که البته نظر ملاصدرا با او متفاوت است؛ زیرا به نظر وی احساس جزئیات و هر چه برای حصول صورت آن در عقل کفایت کند، ضروری علوم است. به گفته او محسوس از آن جهت که محسوس است، کاسب و مکتسب نیست. احساس با صورت جزئی، نفس را برای افاضه صورت کلی ضروری از مبدأ، آماده می‌کند.^۴

به هر حال سهروردی نتیجه می‌گیرد وقتی کیفیت شناخت محسوس و اثبات اجزای آن، مشکل است، به طریق اولی نمی‌توان به کنه جوهری نامحسوس، مانند عقول و نفوس نایل شد. او می‌گوید: به‌دست آوردن حدّ به روش مشائیان، غیرممکن است. آنها به خاطر مشکل یاب بودن ذاتیات شیء، از تعریف حدّی به تعریف رسمی عدول کرده‌اند.^۵ ملاصدرا سخن سهروردی را خالی از مسامحه ندانسته و می‌گوید: «بہتر است گفته شود: «ادعای به‌دست آوردن حدّ بدان‌گونه که مشائیان به آن التزام داشته‌اند» یا

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۰.

۲. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۹۸-۹۶.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۲۱.

۴. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۹۹.

۵. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۲۱.

۶. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۱۰۰.

«به دست آوردن حدّ در هر مطلوب»، غیرممکن است؛ زیرا شبهه‌ای در امکان به دست آوردن حدّ به طور مطلق، نیست.

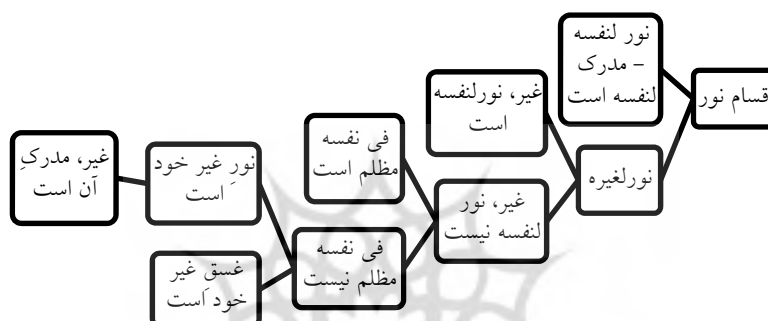
به نظر می‌رسد انتقادهای سهروردی تنها به جنس و فصل داشتن ماهیت به طور مطلق باز نمی‌گردد؛ بلکه مهم آن است که ماهیت از چه جنس یا فصلی ترکیب شده است. نیز برای او چگونگی دستیابی به اجناس و فصول مهم است. به همین دلیل میان اقشار متکلمان و حکیمان در تعریف چیزی مانند جسم اختلاف است. وقتی کیفیت شناخت انسان از اجسام محسوس و اثبات اجزای آن مشکل است، چگونه می‌توان به کنه جواهر نامحسوس مانند عقول و نفوس نایل شد؟ بحث سهروردی، منطقی است و در ساحت معرفت‌شناسی مطرح است. ملاصدرا برای پاسخ به سهروردی به تفاوت میان ماهیت شیء و وجود خارجی و یا حتی وجود ذهنی یا تفاوت اجزای مقوم ماهیت و اجزای وجودی آن اشاره کرده است که به نظر می‌آید صورت مسئله تغییر کرده و بحث از ساحت معرفتی به ساحت وجودی تبدیل شده است. هم‌چنین بر خلاف نظر ملاصدرا هیچ کس حتی مشائیان قائل به معلوم بودن کنه ماهیت نیستند و چنین نیست که آن بر همگان معلوم باشد. اختلاف نظرهایی که در تعریف اشیاء میان حکیمان وجود دارد این مدعی را اثبات می‌کند، حتی درباره خود انسان، حقیقت نفس ناطقه برای بسیاری مجهول است. بنابراین پاسخ‌های ملاصدرا قانع‌کننده به نظر نمی‌آید.

معرفت

ملاصدرا نظر و تقسیم سهروردی از علم را چنین نقل کرده: «علم، ظهور است و ظهور، نور است. نور گاه لئفسه و مدرک خویش و گاه لغیره است. غیر، یا نور لئفسه است یا لئفسه نیست. در حالت دوم یا فی نفسه مظلّم بوده یا چنین نیست. اگر فی نفسه، مظلّم نباشد نور لغیره یا غسق لغیره است. بنا بر تقدیر اول، غیر، برای آن، مدرک است. غیر، بنا بر تقدیرهای سه‌گانه، مدرک آن و خود نیست. پس نزد سهروردی، علم

شیء به خود، نور لئفسه بودن است و علم شیء به غیر، اضافه نوری میان دو شیء نورانی است.^۱

تقسیم‌بندی سهروردی چنین است:



ملاصدرا فقط بخشی از نظر سهروردی را صحیح دانسته است. بخش صحیح آن به علم جوهر مفارق بالذات اختصاص دارد که نور لئفسه است. او بر اساس یگانگی نور و وجود، مبنای خود را مطرح کرده که علم، وجود است؛ اما از چهار جهت نظر سهروردی را صحیح ندانسته:

۱) «اضافه دانستن علم شیء به غیر». علم به تصور و تصدیق، کلی و جزئی تقسیم می‌شود؛ اما اضافه چنین نیست؛

۲) به نظر سهروردی «مدرک شیء، نور لئفسه بوده و نور لئفسه، عقل بالفعل است». با قبول این سخن حیوان که مدرک جزئیات است، باید دارای عقل باشد؛

۳) بر اساس سخن او باید اجسام و مقادیر با علم اشراقی حضوری ادراک شود؛

۴) به نظر او «نفس، بدن را با علم حضوری اضافی درک می‌کند». در حالی که جسم مادی، ادراک و شعور ندارد.^۲

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۲۱-۱۱۳؛ صدرالدین

شیرازی، محمدبن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۲.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۱۸.

نقل و ارزیابی ملاصدرا از آرای سهروردی درباره علم، بر محور تبیین ادراک ذات، متمرکز است. ملاصدرا در عین تأثر نهایتاً با توجه به یگانگی نور و وجود و علم، تبیین جدیدی از این مسئله مطرح کرده است. حکیمان علم و ادراک را به حصولی و حضوری تقسیم کرده‌اند. علم حصولی توسط صورت یا مثال شیء ایجاد شده و در آن علم و معلوم مغایر است. قوام علم حصولی به انطباق بر معلوم است. معلوم، در علم حضوری بدون واسطه صورت، نزد عالم حاضر است. در علم حضوری، علم و معلوم یکی بوده و علم متوقف بر انطباق بر معلوم نیست. سهروردی در آثار خود «ادراک توسط مثال» را جایگزین «علم حصولی» کرده است. او اصطلاح علم حضوری را دوبار در تلویحات^۱ و ترکیب «علم اشراقی حضوری» را در مشارع^۲ به کار برده است. وی نخستین حکیمی است که در بسط و تعمیق علم حضوری کوشش فراوان کرد. پس از او ملاصدرا بیش از حکیمان دیگر به بسط مباحث علم حضوری پرداخت.

سهروردی در تبیین ادراک حاصل از صورت می‌گوید: «با ادراک شیء غایب، مثال آن برای انسان حاصل می‌شود. اگر در این ادراک اثری در انسان ایجاد نشود، برای او حالت قبل و بعد از ادراک یکسان است. اگر اثری پدید آید؛ اما مطابق با شیء غایب نباشد، آن شیء، چنان‌که هست ادراک نشده، لذا در ادراک، اثری در انسان به وجود می‌آید که مطابق مثال شیء غایب است. در غیر این صورت شیء خارجی آن‌چنان‌که هست متعلق آگاهی و علم قرار نگرفته است».^۳

سخن سهروردی دایر بر دو منفصله حقیقی است. برای نفس ادراک کننده با مدرک دو حالت متصور است: ۱. تغییر حالت رخ دهد؛ ۲. تغییر حالت رخ ندهد. حصول علم بدون تفاوت حالت در انسان محال است. پس با پیدایش علم، در انسان تغییر حالتی

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۱، التلویحات، ص ۷۴، ۹۰.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۴۸۸، ۴۸۷، ۴۸۵.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۱۵؛ سهروردی، شهاب‌الدین،

مجموعه مصنفات، ج ۴، اللمحات، ص ۲۰۵.

واقع می‌شود. این تغییر در دو حالت مفروض است: ۱. پیدایش حالت جدید؛ ۲. زوال حالت قدیم. اگر یکی از این دو پدید نیاید، تغییر رخ نداده است. البته این فرض باطل است. اگر تغییر حالت به زوال امری باشد که برای نفس و یا در نفس وجود داشته، علاوه بر این که خلاف وجدان و علم شهودی نفس است، خلاف برهان نیز هست؛ زیرا انسان استعداد فراگیری علوم غیرمتناهی و فراوان دارد؛ لذا باید در ذهن او اشیاء بسیار یا غیرمتناهی حضور داشته باشد، درحالی که انسان امور غیرمتناهی بالفعل ندارد. لذا برای اثبات عینیت صورت ذهنی با ماهیات خارجی، از همراهی علم با وجود حالتی جدید در ذهن و واقع نمایی آن که ناظر به ارزش معلومات است، کمک گرفته می‌شود.^۱ برای ملاصدرا تبیین سهروردی از ادراک شیء غایب یا ادراک توسط مثال شیء غایب، جالب توجه است. او در تعلیقه بر *حکمة الاشراق* می‌گوید:^۲ «سهروردی این سخن را به اجمال در *حکمة الاشراق* و به تفصیل در *مطارحات*^۳ آورده و جز او کسی چنین سخنی مطرح نکرده است».

نظر سهروردی درباره ادراک شیء قائم به ذات و مدرک ذات، این است که خود را توسط مثال، ادراک نکرده و خودآگاهی خود را توسط مثال ذات به دست نمی‌آورد.^۴ او در *حکمة الاشراق* برای اثبات این سخن به سه طریق استدلال کرده و ملاصدرا هر یک از آنها را ارزیابی کرده است:

۱. انسان خود را با عنوان «من» می‌یابد و جز «من» چیز دیگری نیست. صورت من غیر از خود «من» و مصداق «او» است؛^۵

۱. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۱.

۲. شیرازی، قطب‌الدین، شرح *حکمة الاشراق* به انضمام تعلیقات صدرالمتهلین، ص ۴۹.

۳. عین عبارت سهروردی در *مطارحات* یافت نشد. دوانی در *شواکل الحور (ثلاث رسایل)*، ص ۱۲۶ این عبارات را به *مطارحات* نسبت داده است. گویا منبع ملاصدرا نیز این کتاب است.

۴. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، *حکمة الاشراق*، ص ۱۱۱.

۵. همان، ص ۱۱۱.

به نظر ملاصدرا هر که ذات خود را ادراک کند، احتمال مشارکت در آن نیست. لذا ادراک ذات، عین ذاتِ شخصی بوده و توسط صورت نیست. به غیر ذات، اعم از کلی یا جزئی، ذاتی یا عرضی، «من» گفته نمی‌شود؛ بلکه «او» است.^۱ هر چیزی جز «من» برای ذات بیگانه است.^۲ این توضیح ملاصدرا متأثر از سخن سهروردی در تبیین مسئله علم است.^۳ ملاصدرا نتیجه گرفته ذات «من»، عین وجود است؛ زیرا با ادراکِ هویتِ «من»، هر چیز دیگر، غایب است. هر تصور از معنای غیر «من»، اعم از ماهیت یا ذاتی و عرضی ماهیت، غیر از وجود است. هر کس وجود را با علم حضوری و به عین وجود شخصی تصور کند، مفهوم ذهنی از او غایب است. این سخن بر سه امر دلالت می‌کند: الف. وجود، در خارج محقق است؛ ب. حقیقت نفس، عین وجود است. همان طور که سهروردی در انتهای تلویحات مطرح کرده است؛^۴ ج. نفس مطلقاً مجرد از ماده است.^۵ ۲. کسی که خود را توسط صورت مثالی ادراک کند یا می‌داند صورت مثالی، خود اوست یا نمی‌داند. اگر نمی‌داند، خود را ادراک نکرده و اگر بداند، خود را بدون مثال و پیش از آن ادراک کرده است؛^۶

به نظر ملاصدرا^۷ این سخن، منع و نقص دارد. در حالت اول، لازم نیست کسی که توسط مثال به چیزی علم دارد، از مثال بودن آن آگاه باشد. علم به یک شیء، مستلزم حصول علم به علم آن نیست. در حالت دوم، ادراک اشیاء خارجی از نفسی که از آن غایب است، ممکن نخواهد بود. پس هر ادراک، مستلزم وجود ذات معلوم بوده که این

۱. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۲۹۱؛ سهروردی،

شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۱.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۲۷.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۱، التلویحات، ص ۷۲-۷۰.

۴. همان، ص ۱۱۶-۱۱۵.

۵. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۲۹۱.

۶. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۱.

۷. ملاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمة‌الاشراق، چاپ سنگی، ص ۲۹۲.

فرض باطل است. اگر معلوم به مثال، همان عالم است و ادعای ضرورت در آن شود، به حالت اول باز می‌گردد در غیر این صورت، اشیاء خارج از خود را ادراک کرده؛ اما به ذهن خطور نمی‌کند که علم انسان به آنها عین معلوم یا غیر معلوم است.

۳. قائم به ذات و مدرک ذات، اعم از نفس یا عقل، هرگز خود را توسط امور زائد درک نمی‌کند. امور زائد بر ذات شیء، در زمره صفات شیء بوده و شخص، پیش از آگاهی از صفات، از ذات خویش آگاه است.^۱

ملاصدرا می‌گوید سهروردی قصد داشته پاسخ این توهم را بدهد که برخی گمان کرده‌اند علم نفس به خود، یا توسط صفت زائد مانند حصول مثال برای نفس و یا توسط چیز دیگر ایجاد می‌شود. به نظر ملاصدرا اثبات چیزهایی که انسان با علم حصولی قادر به درک آن نیست، گاه توسط علل آنها مانند برهان لمّی و گاه توسط معلول مانند برهان ائی صورت می‌گیرد. وهم، طالب اثبات آنها توسط علل نیست، زیرا معلول برای وهم، ظاهرتر از علت است. اگر وهم به علت توجه کند، شاید به اثبات شیء توسط آثار و لوازمی که معلول آن است، سوق یابد. اشیاء با صفات، فاعل و آثار آنها شناخته می‌شوند. سهروردی پاسخ داده که علم انسان به خود، بر اساس «من بودن» و علم او به غیر، بر اساس «او بودن» است. علم به صفت شیء، متأخر از علم به شیء است. لذا علم به شیء از علم به صفات آن به دست نمی‌آید.^۲ قطب‌الدین شیرازی این طرق را اقلانی دانسته و در برهانی بودن آن تردید کرده است.^۳ ملاصدرا اصل سخن سهروردی را پذیرفته، اما با بعضی از مقدمات مدعای وی موافق نیست. او ضمن نقض بعضی از برهان‌های سهروردی با سخن قطب‌الدین شیرازی هم موافق نبوده و این طرق را اقلانی نمی‌داند.^۴

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۱.

۲. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۲۹۲.

۳. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق، ص ۲۹۲.

۴. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۲۹۲.

سهروردی در *تلویحات*^۱ و *مشارع*^۲ برای اثبات ادراک ذات خود، استدلال دیگری مطرح کرده و می‌گوید صورت ذهنی هر چند با قیود بسیار تخصیص یابد، معروض کلیت بالفعل یا بالقوه است. اما ذات عاقل، شخص خارجی است. نیز انسان ذات خود را به گونه‌ای تعقل می‌کند که اشتراک در آن ممتنع است. پس این تعقل به واسطه صورت دیگری غیر از هویت وجودی نیست. لذا نفس از ذات خویش غایب نیست. ادراک ذات، چیزی به ذات نمی‌افزاید والا نمی‌توان با کلمه «من» به ذات خود اشاره کرد. هر صورت اگرچه قائم به ذات است؛ اما زائد بر آن بوده و نسبت به نفس، «او» محسوب می‌شود نه «من». برای نفس ادراک ذات، جزئی نیست؛ زیرا صورت ذهنی به رغم تخصیص، از کلیت و مطابقت با کثرت امتناع ندارد.

سهروردی این سخن را در آخر *تلویحات*^۳ چنین توضیح داده: «خود را مجرد کرده و در آن نظر کردم. آن را انیت و وجود یافتم. ذات من مانند رسم جوهر و اضافه به جرمی که رسم نفس است، در موضوع نیست. اضافه، خارج از نفس است. در موضوع نبودن نیز سلبی است. اگر جوهریت معنای دیگری دارد، آگاه از آن نیستم. ذات خود را می‌شناسم و از آن غایب نیستم. ذات من فصل ندارد. آن را تنها با عدم غیبت خود می‌شناسم. اگر ذات، فصل یا خصوصیتی ورای وجود داشت، هنگام ادراک، آن را درک می‌کردم؛ زیرا نزدیک تر از من به من چیزی نیست. با تفصیل ذات خود جز وجود و ادراک چیزی نمی‌بینم که با عوارض از غیر ممتاز شود، پس ادراک ذات، همان وجود است. اگر ادراک، مفهوم محصلی غیر از آنچه گفته شد، دارد؛ ادراک شیء است و چون پس از نفس است یا نفس آن را با ادراک نفس لازم ندارد، یا ادراک غیرنفس قوام نمی‌یابد. استعداد ادراک، عرضی است. هر انسان، ذات خود را با معنای «من» درک کند و هنگام تفصیل، فقط وجود مدرک را می‌یابد که هموست. «من»، ذات خود را درک

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، *التلویحات*، ص ۷۱-۷۰.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، *المشارع و المطارحات*، ص ۴۸۴.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، *التلویحات*، ص ۱۱۶-۱۱۵.

می‌کند. اگر «من»، حقیقتی غیر از این داشت، «من» برای آن عرضی بود. لذا عرضی را به سبب فقدان غیبت خود از آن، ادراک می‌کرد و از خود غایب می‌شد در صورتی که این فرض محال است. ماهیت «من» همان وجود است و فقط به امور سلبی که عقل برای آن اسماء وجودی و اضافات وضع کرده، تفصیل دارد. سهروردی درباره فصل مجهول می‌گوید: مفهوم «من» را درک کردم و اگر مجهولی بر «من» افزوده شود، در نسبت با من، «او» است.

ملاصدرا^۱ استدلال سهروردی را درباره ادراک خود و غیر، نقل کرده است. به نظر او مدار ادراک غیر نزد سهروردی بر اساس تسلط نوری مدرک و حضور استناری مدرک است. ادراک نفس از بدن، وهم، خیال، حس و هر چه نفس در آن تصرف دارد، توسط اضافه قهری اشراقی است. نفس به اندازه تسلط و اشراق خود، ادراک دارد. ادراک او از شیء، توسط صورت زائد نیست. اگر ادراک نفس برای وهم و خیال و جز آن دو، توسط صورت مرتسم باشد، هر قدر تخصیص یابد، باز هم کلی بوده و عمومیت دارد. در نتیجه نفس، باید محرک بدن کلی و مستعمل قوای کلی باشد و بدن خاص و قوای آن را ادراک نکند و تصرف و تدابیر جزئی نداشته باشد که این نظر به ضرورت وجدان، صحیح نیست؛ زیرا انسان، بدن و قوای جزئی خود را درک می‌کند. نفس، قوه متفکره را در تفصیل و ترکیب صور جزئی به کار می‌گیرد تا کلیات را انتزاع و نتایج را استنباط کند. قوه جزئی خودآگاه نبوده و راهی به شهود نفس ندارد. وجود فی نفسه آن، موجود بودن در محل است. لذا قوه جزئی غیر است نه خود. وهم، اگر چه آثار آن را انکار نمی‌کند؛ اما خود و قوای باطنی را انکار می‌کند. وقتی وهم که در رأس قوای جزئی است، به ادراک نفس راه ندارد، سایر مدارک جزئی به طریق اولی

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۶، ص ۲۴۲-۲۴۰؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *المبدأ و المعاد فی حکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۱۷۵-۱۷۴؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح الهدایة الاثیریة*، ص ۳۸۳-۳۸۲؛ قابل مقایسه با سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، *المشارع و المطارحات*، ص ۴۸۴.

نفس را ادراک نمی‌کنند. پس نفس ناطقه به واسطه اشراق و تسلط بر قوا و این که نور لذاته است، مدرک قوای جزئی و جزئیات مرتسم در آن و کلیات منتزع از این جزئیات است. نفس، نور لذاته است و هر نور لذاته، مدرک ذات خود بوده و تسلط بر غیر دارد. ادراک ذات، به صرف نور بودن آن است؛ زیرا لازمه نور، ظهور است. نور و ظهور، عینیت دارند. برای نفس ادراک غیر، با اضافه به آن است. نفس هر قدر از جهت نورانیت، شدید و از جهت تسلط بر غیر، قوی‌تر باشد، برای او ادراک خود و غیر، شدید و قوی‌تر است. نفوس در نورانیت و تسلط، متفاوت‌اند. هر قدر نورانیت و سلطه نفس بر بدن و قوای آن شدیدتر باشد، تجرد بیشتر خواهد داشت. نفس در این کمال، دارای ادراک قوی و تام بوده و حضور قوا نزد نفس، شدیدتر و ظهور صور ادراکی برای نفس، قوی‌تر است؛ زیرا در این وضعیت، حضور بدن برای نفس تام‌تر است. اگر نفس مانند تسلط بر بدن شخصی خود، بر بدن دیگر نفوس هم تسلط یابد، آن بدن را تنها با اضافه اشراقی قهری و بدون نیاز به قبول صورت و انفعال از آنها ادراک می‌کند. لذا قبول از جهت نقص، و قهر از جهت کمال و شرف است. پس نفس از ذات و قوا و صور متمثل در قوا و بدن جرمی که از نفس پوشیده است، غایب نیست؛ زیرا نور لذاته و دارای تأثیر است. انسان در ادراک بعضی اشیاء مانند آسمان و ستارگان نیازمند صورت است؛ زیرا حقیقت آنها غایب از اوست، لذا صور آنها را حاضر می‌کند. این صور، معلوم اوست؛ زیرا مقهور وی است. اگر آن اشیاء، مانند ابزار حاضر باشد، در ادراک آنها نیازی به صورت نیست.

ملاصدرا سخن سهروردی را متین و در نهایت استحکام و تحقیق دانسته است.^۱ وی در *اسفار*^۱ خلسه سهروردی و گفت‌وگوی او را با معلم اول نقل کرده است.

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۳، ص ۵۰۴-۵۰۳؛ همان، ج ۶، ص ۲۴۰؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *المبدا و المعاد فی الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۴؛ ۱۷۳؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح الهدایة الاثیریة*، ص ۳۸۴-۳۸۲.

سهروردی در آن خلسه، از دشواری مسئله علم به ارسطو شکایت برده و ارسطو در پاسخ می‌گوید: «به خود باز گرد».^۲ یعنی راه حل مسئله، شناخت نفس فاعل شناسا یا هویت اوست. از این رو خودشناسی، جزء اصلی نظریه اشراقی معرفت است. معرفت، ادراک ذات و قائم به ذات است؛ زیرا انسان توسط ذات از خود، آگاه می‌شود.^۳ «من» بودن و مفهوم «من» یا ذات، از پایه‌های معرفت است. ارسطو به سهروردی می‌گوید تو خویش را درک می‌کنی. این درک توسط نفس یا غیر آن است. درک خود توسط خود، به اعتبار اثری در خود است. اگر این اثر با نفس مطابق نباشد، صورت او نبوده و در واقع نفس، غیر را درک کرده است.

صورت نفس با صفات دیگر تخصیص می‌یابد. هر صورتی در نفس، کلی بوده و مانع شرکت نیست. انسان مدرک ذات خویش است و این ادراک، مانع شرکت است، پس توسط صورت نیست. حتی «من» از جهت مفهوم بودن، مانع وقوع شرکت در نفس نیست. ضمائر «من»، «تو»، «او»، «ما» و «این» از حیث مفاهیم، دارای معانی معقول کلی بوده و بدون اشاره جزئی است. علم انسان به خود توسط غیر نیست. او می‌داند که خود، مدرک خود است نه غیر. این ادراک، به واسطه اثر مطابق یا غیرمطابق نیست. پس ذات انسان، عقل و عاقل و معقول است.^۴ به گزارش سهروردی^۵ ارسطو در ادامه گفته است تعقل، حضور صورت شیء نزد ذات مجرد از ماده است و یا می‌توان گفت عدم غیبت از آن است. معنای اخیر کامل‌تر بوده و شامل ادراک شیء نزد خود و برای غیر می‌شود. نفس به قدر تجرد، خود را درک می‌کند. هنگامی که امکان حضور عین شیء غایب نباشد، صورت آن را حاضر می‌کند. جزئیات در ضمن قوا و کلیات در نفس

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۳، ص ۴۸۷-

۴۸۶.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، *التلویحات*، ص ۷۰: ارجع الی نفسک.

۳. همان، مدرک خودآگاه که با «من» یا «انسان معلق» ابن‌سینا قابل مقایسه است.

۴. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، *التلویحات*، ص ۷۱-۷۰.

۵. همان، ص ۷۲.

حاضر است؛ زیرا کلی، منطبع در ماده نیست. مدرک، صورتِ حاضر است، نه آنچه از تصور خارج است. اطلاق کلی به شیء خارجی، به قصد ثانوی است. به نظر سهروردی^۱ انسان ذات خود را توسط چیزی جز خود، درک نمی‌کند و این ادراک به صورت مستمر است؛ لذا جوهریت، کل یا جزء نفس نیست. انسانیتِ انسان به ادراک ذات خود یا «من بودن» است.

ملاصدرا^۲ حاصل سخنان سهروردی را در این معنا دانسته که نفس، به واسطه تجرد از ماده و نه به واسطه حصول اثر یا صورتی، خود را تعقل می‌کند. وی نتیجه می‌گیرد که حکم هر مجرد چنین است. پس هر مجرد، عاقل ذات خود است. ملاصدرا می‌گوید^۳ مقصود سهروردی این است که حقیقت نفس که همان وجود است و در زبان اشراق از آن به نور تعبیر شده، امری زائد نیست. ملاصدرا برهان سهروردی را تبیین کرده و می‌گوید هنگامی که انسان ذات خود را حاضر و به آن اشاره کند، در ذات خود می‌یابد که آن را درک کرده و ممکن نیست این درک زایل یا مورد تردید قرار گیرد. نفس در این فرایند، امور وجودی، اضافی و سلبی را درک نمی‌کند. اگر هر یک از این معانی، عین یا جزء نفس بود، ادراک نفس بدون درک آنها میسر نبود. ممکن است در ادراک ذات، از هر مفهوم کلی ذاتی یا عرضی غفلت شود؛ زیرا عین ذات یا جزء آن نیست. این سخن با این معنا که بعضی مفاهیم، ذاتی شیء باشد، منافاتی ندارد زیرا ذاتی بودن برای چیزی یعنی آن چیز به حسب وجود خود، مصداق انتزاع مفهوم آن و مطابق حکم به آن باشد. پس لازم نیست این مفهوم از حیث مفهوم بودن و کلیت، عین یا جزء آن چیز باشد.

۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۲.

۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة‌المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۳، ص ۴۸۷.

۳. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۲۹۳.

به نظر ملاصدرا^۱ اگر جنس یا فصل معلوم یا مجهول، جزء ذات فرض شود، باید درک ذات بدون درک آن، ممکن نباشد؛ اما هنگامی که نفس، خود را درک می‌کند، چیزی بر او افزوده نمی‌شود. لذا هویت نفس، عین وجود و حیات بسیط است، اما عین مفهوم آن دو نیست، زیرا تمام مفاهیم اعم از ذاتی یا عرضی از حصه وجود بحت، خارج است. پس نفس با بساطت، چیزی جز وجود، حیات، قدرت و اراده بحت نیست. مصداق این معانی، نفس و نه صفتی زائد بر آن است. ملاصدرا در ادامه می‌گوید نزد سهروردی انسانیت انسان به مدرک ذات خود یا «من بودن» است. نفس، عین وجود و علم است و اطلاق اشیاء بسیار بر آن، مانند جوهریت، شیئیت، انسانیت و ناطقیت منافاتی با آن ندارد؛ زیرا در تصور، زائد بر نفس است. این که عینیت در وجود دارد یعنی مطابق حکم به آن و مصداق حمل بر وجود شیء است؛ زیرا وجود صرف، با بساطت هویت وجودی، مصداق بسیاری از معانی است.

به نظر سهروردی^۲ هر که ذات خود را درک می‌کند، در این معنا اشتراک دارد. ملاصدرا^۳ آن را به این دلیل دانسته که هر که ذات خود را درک کند، هویت بسیط وجودی دارد. پس برای او ادراک ذات، عین ذات و بدون ماهیت است.

سهروردی^۴ ادراک خود و علم نفس به ذات یا علم هر مفارقی به خود را منوط به ظهور ذات و نور بودن برای ذات دانسته است. «من» در مقابل جز «من»، عین نور و ظهور است. نور، ظاهر بوده و غیر خود را ظاهر می‌کند. به این ترتیب، جز «من»، همواره در پرتو «من» ظاهر می‌شود و «من»، چون نور است در ظهور خود به چیزی دیگر نیازمند نیست. به نظر او «إنیت»، از لوازم ظهور چیزی نیست، زیرا در این صورت در ذات پنهان می‌ماند. إنیت، عین ظهور و نورانیت است. به نظر وی شیئیت از

۱. همان، ص ۲۹۳.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۲.

۳. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتهلین، ص ۲۹۴.

۴. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، ج ۲، حکمة‌الاشراق، ص ۱۱۵-۱۱۴.

محمولات عقلی، است نیز عدم غیبت که امر سلبی است، ماهیت انسان را تشکیل نمی‌دهد. لذا تنها ظهور و نورانیت باقی می‌ماند. هر که خود را درک کند، نور محض و ظهور است. هر نور محض، برای خود ظاهر و مدرک ذات است. سهروردی^۱ برخلاف مشائیان، خودآگاهی را به صرف تجرد از ماده نمی‌داند. نزد وی هر شخص که ذات خود را درک کند، نور لافسه است. مشائیان گفته‌اند اگر صورت مادی، مجرد فرض شود، معقول و عاقل ذات است. به نظر سهروردی تناقض سخن آنها چنین است: ۱. اگر طعم، مجرد فرض شود، لافسه شده و باید معقول لافسه گردد؛ ۲. هیولا، خود آگاه است؛ زیرا نیازمند ماده دیگری نیست، والا منجر به تسلسل خواهد شد، لذا مجرد بوده و باید عاقل به ذات باشد، در صورتی که چنین نیست.

ملاصدرا رأی مشائیان و سهروردی درباره ملاک ادراک را مقایسه کرده است. او از سخن سهروردی انتقاد کرده و نقد او به مشائیان را مردود و مغالطه‌آمیز دانسته است.^۲ ملاصدرا بر خلاف سهروردی معتقد است اگر طعم، مجرد و منزّه از کاستی‌های عدمی و انفعالی باشد، ناچار لافسه و عقلی به شمار می‌آید. فرض طعم مجرد، موجب خلل در نظر مشائیان نیست. نیز سخن سهروردی درباره هیولای اولی معتبر نیست؛ زیرا هیولای اولی، صرف قبول و پذیرش بوده و هستی آن آمیخته به نیستی است، یعنی جوهریت استعداد داشته و وحدت اتصالی آن عین کثرت انفصالی است. ملاصدرا بطلان نظر سهروردی در نقض سخن حکیمان مشایی را چنین نقل کرده است:^۳

۱. ماهیت، تابع وجود است. نقصان وجود موجب احتیاج به علل و مواد می‌شود. هنگامی که طعم، مجرد فرض شود، وجود مادی آن همراه با اعدام و انفعال نیست. طعم، نام وجود خاصی است که حس ذایقه را تحریک می‌کند. اگر از این نقایص،

۱. همان، ص ۱۱۵-۱۱۴؛ شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة‌الاشراق، ص ۳۰۳؛ شیرازی،

قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق، ص ۲۹۷.

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۵۴۱.

۳. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة‌الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، ص ۲۹۸-۲۹۷.

انفعال و عدم، مجرد شود به عقل و معقول تبدیل می‌شود. اگر طعم، نفسه باشد، طعم عقلی در نهایت لذت عقلی است. ملاصدرا تعجب می‌کند که سهروردی چگونه به‌رغم صحیح دانستن رأی افلاطون، طعم عقلی را مردود می‌شمرد. زیرا افلاطون می‌گوید هر صورت طبیعی، صورتی از نوع خود در عالم عقل دارد. صورت عقلی، اصل نوع و تمام حقیقت افراد است. به نظر ملاصدرا میان این که طعم نفسه، نوع اعلی و اشرف یا عاقل و معقول باشد، منافاتی نیست. وجود عقلی واحد، عین اشیاء کثیر بوده و در وجود، غیر از آن است هر چند به اقتصار، با یک کیفیت یا یک معنا است. این کثرت، از تفرقه و تجزیه در عالم اضداد ناشی می‌شود.

۲. هیولا نزد مشائیان، استعداد جوهر بودن محض است. استعداد محض، اضافه بر شیء نیست. اگر فرض شود هیولا با صورت جسمیه و نوعیه متحد است، جسم طبیعی محصل نوعی، جوهری واحد و لذاته موجود است. از این رو جسم طبیعی، باید معقول و عاقل لذاته شود. ملاصدرا در پاسخ می‌گوید اگر جسم طبیعی نوعی، لذاته و نه به واسطه وجود عقلی معلول برای فاعل مقوم^۱ حاصل شود، وجود آمیخته با عدم داشته و وحدت اتصالی آن، عین کثرت انفصالی است. نیز هر متصل بالفعل، نه تنها منفصل بالقوه، بلکه بالفعل نیز هست؛ زیرا هر جزء، جدا و محجوب از جزء دیگر است. به‌علاوه هر جزء غیرهمراه، برای شیء دیگر حضور ندارد، مگر برای قوه‌ای که قاهر و محیط بر آن است. یعنی متصرف در تمام اجزا بوده و اجزا، حضور مساوی نزد آن دارد. مدرک بودن و احاطه به مدرک قوای حساس، نه از جهت اتصال به بدن، بلکه از جهت بازگشت به قوای ماوراء است. لذا به قدر لطافت و تجرد از ماده، قائم به جوهر عقلی است. نیز مدرک، صور متنوع از اجسام و مواد را حفظ می‌کند.

هم‌چنین به نظر ملاصدرا^۲ اگر منظور مشائیان از ماده، جزء جسم باشد، پس ماده، بالقوه و عدمی است. نیز امر عدمی، لذاته غیر موجود بوده و منشأ فیض نیست. اما اگر

۱. جز این که قوه هیولا در فعلیت جوهر جسمانی، جاری است.

۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، ص ۴۳۰-۴۲۹.

منظور از ماده، جسم باشد، به رغم موجود بودن، جوهر ضعیفی خواهد داشت و برخلاف جواهر صوری، موجود لذاته نیست؛ زیرا اجزای آن نزد یکدیگر حضور نداشته و چون وجود جمعی لذاته ندارد، غایب از خود است. به علاوه هر چه در جسم حلول می‌کند، قسمت‌پذیر است، لذا شرط معلوم یا عالم بودن، تجرد از ماده است. تعلق به ماده، سبب تفرقه و غیبت شیء از خود می‌شود. ماده، آمیخته به عدم و ظلمت بوده و مادی بودن، مانع علم به خود است.

ملاصدرا در تحلیل دیگر می‌گوید: ^۱ معلم اول و تابعان او مدار ادراک را وجود دانسته‌اند. لذا هر وجود لئفسه، مدرک خود است و هر چه وجود آن برای موجود دیگر است، آن موجود، مدرک آن است. زیرا آن موجود، لغیره است. وجودی که در ماده نباشد، معقول خود است. مادی، پس از تجرید، معقول می‌شود. اما به نظر سهروردی ملاک ادراک، نور بودن است. اگر نور لئفسه باشد، مدرک لئفسه و اگر لغیره باشد، دو حالت متصور است: ۱. شیء، لئفسه مظلم است؛ ۲. نور غیر است. در هر دو حالت، مدرک نیست. اگر نور لئفسه باشد، مدرک آن است؛ زیرا ظهور چیزی برای چیزی، فرع بر ظهور آن برای خود است.

ملاصدرا بر اساس یگانگی حقیقت وجود و نور و این که تنها تفاوت به شدت و ضعف و تقدم و تأخر است، نتیجه گرفته اگر شیء خودآگاه، نور لذاته باشد، هر موجود لذاته، عالم به ذات می‌شد و بنابراین باید هیولا، عالم به ذات شود؛ زیرا موجود لذاته است. او کیفیت ادراک حضوری نفس از خود را از عرشیات (= علوم الهامی) دانسته و می‌گوید نفس در مبدأ فطرت، خالی از علوم تصویری و تصدیقی است. استفاده از حواس، اختیاری بوده و طبیعی نیست، لذا متوقف بر ابزاری مانند حواس است. اگر علم به واسطه ارتسام صورتی از معلوم باشد، علم، وابسته به به‌کارگیری ابزار می‌شود، آن هم متوقف به علم به آن ابزار شده و به همین ترتیب به دور یا تسلسل منتهی شده و

۱. همان، ص ۴۲۹.

هر دو محال است. بنابراین به ضرورت، علم حضوری نفس به خود، آغاز علوم نفس بوده و سپس علم حضوری او به قوا و ابزار خویش که عبارت از حواس ظاهری و باطنی است صورت می‌گیرد.^۱ ملاصدرا با سهروردی موافق است که ادراک، التفات نفس و مشاهده مدرک است. مشاهده نیز به صورت جزئی است. پس نفس بدون صورت زائد، علم اشراقی حضوری دارد.^۲ این سخن ملاصدرا دقیقاً منطبق با عبارات سهروردی در مشارع^۳ است. هم‌چنین ملاصدرا علم به شیء را حضور ذات آن نزد عالم دانسته و می‌گوید: این تعریف، کامل‌ترین است. علم، به واسطه حصول صورتی که غیرذات شیء معلوم است، محقق نمی‌شود؛ زیرا علاقه‌ای میان عالم و ذاتی که غیرصورت علمی است، برقرار نمی‌شود.^۴ او درباره علم حضوری می‌گوید: وجود فی نفسه معلوم نزد عاقل، عین معقولیت و وجود است. لذا علم، حضور شیء نزد مجرد و یا غایب نبودن شیء از مجرد است. سهروردی گفته است^۵ بر اساس معنای دوم، تعریف علم، سلبی می‌شود. ملاصدرا اعتراض وی را وارد ندانسته؛ زیرا با این که ظاهر لفظ، سلبی غیر محصل است، اما منظور از آن تحصیلی و اثباتی است. اولویت با معنای اول است، یعنی حضور شیء برای دیگری، سبب مغایرت نیست؛ زیرا کلمه «حاضر»

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۶، ص ۱۵۳-۱۵۲.

۲. همان، ج ۶، ص ۱۵۳؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۱۳۳.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، *المشارع و المطارحات*، ص ۴۸۵: «فلا بدّ من التفات النفس الی تلك الصورة، فالادراک لیس ألاً بالتفات النفس عند ما ترى مشاهدة، و المشاهدة لیس بصورة کلیة بل المشاهدة بصورة جزئیة، فلا بدّ و ان یکون للنفس علم اشراقی حضوری لیس بصورة».

۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۶، ص ۱۵۵.

۵. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، *حکمة الاشراق*، ص ۱۵۱-۱۵۰، ضمن نقد نظر مشائیان در باب علم خداوند گفته است: «فإن علمه سلبی عنده فکیف یندرج العلم بالأشیاء فی السلب و التجرد عن المادة سلبی، و عدم الغیبه ایضاً سلبی...».

مقتضی حضور چیزی نزد دیگری است، اما ضروری نیست چیزی که حضور دارد غیر از شیء حاضر باشد؛ زیرا برهان، بر مغایرت میان حاضر و محل حضور دلالت نمی‌کند.^۱

سهروردی، علم به غیر را اضافه ظهور دانسته؛^۲ اما ملاصدرا با او موافق نیست. به نظر او علم، اشرف کمالات است، اما اضافه، اخس أعراض و اضعف صفات محسوب می‌شود.^۳ به نظر می‌رسد در این انتقاد میان اضافه مقولی و اضافه اشراقی خلط شده است. اضافه اشراقی که مورد نظر سهروردی است، جزء مقولات عرضی نیست.

بنابراین نزد سهروردی حضور خود برای خود، کانون شناخت و معرفت است و بدون آگاهی حضوری، تحقق معرفت ممکن نیست.^۴ به نظر سهروردی نفس بعضی اشیاء را به واسطه حضور و از طریق «من» می‌شناسد. دستیابی به معرفه‌النفس، با «غیر» میسر نمی‌شود. پاسخ به این پرسش که چگونه ذات، خود را می‌شناسد؟ اساس معرفت‌شناسی اشراقی سهروردی است. شاید بتوان در پاسخ گفت علمی که بدون واسطه ایجاد می‌شود، حضوری بوده و درباره چگونگی شناسایی نفس از خویش است.^۵ بنابراین ادراک حضوری ذات، بدون صورت است. خودآگاهی، جزء اساسی نظریه اشراقی علم است. علم، ذاتی ادراک نفس و قائم به خود است؛ زیرا انسان با ذات خود از ذات خود آگاه می‌شود.^۶ به نظر سهروردی^۷ فلاسفه و حکما حقیقی به «علم حضوری تجردی اتصالی شهودی» نایل شده‌اند. نزد سهروردی این علم، به عنوان

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، ص ۱۷۸.

۲. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، *حکمة الاشراق*، ص ۱۵۳.

۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *مفاتیح الغیب*، ج ۱، ص ۴۲۸.

۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ۲۷.

5. Aminrazavi, *Suhrwardi and the school of illumination*. P 102.

۶. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، *التلویحات*، ص ۷۰.

۷. همان، ص ۷۴، ۱۲۱.

اساس علم حصولی در ساختار فلسفی عمل می‌کند.^۱ این اصل، اساس معرفت‌شناسی ملاصدرا را هم تشکیل می‌دهد، به طوری که در حکمت متعالیه نه تنها شناخت نفس توسط صورت نبوده و معلوم بدون واسطه نزد عالم حاضر است، بلکه بازگشت علم حصولی به علم حضوری است و علاوه بر آن علم و عالم و معلوم اتحاد دارند. لذا هر علمی به خودی خود، حضوری است و فقط در مقایسه با واقعیت دیگر یا به اعتبار دیگر ممکن است، حصولی باشد. در نتیجه علم مساوی با حضور است و منظور از حصولی بودن آن جز در انطباق با واقعیت مغایر با خود نیست. علم حصولی، نوع خاصی از علم حضوری است. حقیقت علم، واقعیت حاضر نزد شیء یا به تعبیر دیگر نحوه چنین وجود و واقعیتی است. شرط علم حضوری، حضور و شرط تحقق علم حصولی، حضور همراه با انطباق است. بنابراین حضور، شرط تحقق هرگونه علم است و بدون آن علم حضوری یا حصولی؛ عالم و معلوم بالذات یا بالعرض محقق نمی‌شود. به نظر ملاصدرا، ادراک، با اتحاد عاقل و معقول انجام می‌گیرد؛ یعنی مدرک از مرتبه وجودی خود به مرتبه وجودی مدرک ارتقاء یا انتقال می‌یابد و هر علم، اتحاد عالم با معلوم است.^۲

ملاصدرا و سهروردی علم حضوری را به عنوان بحثی فلسفی مطرح و مبرهن کردند. با این تفاوت که ملاصدرا علم حضوری را در محور حقیقت وجود اثبات می‌کند. به نظر او تفاوت علم حصولی و حضوری به ترتیب در متعلق آن دو یعنی ماهیت و وجود نیست؛ بلکه اساساً متعلق علم، وجود و نه ماهیت است. وجود ذهنی، مرتبه‌ای از مراتب حقیقت وجود و ملاک معلوم بودن اشیاء در ذهن است. ماهیت، اماره و ظهور وجود ذهنی است.^۳

1. Ziai, *Knowledge and Illumination*, p 147.

۲. نصر، حسین، رساله سه اصل، مقدمه: ص ۲۰.

۳. اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ص ۱۹۸-۱۹۷.

ملاصدرا^۱ علم را نحوهٔ وجود امر مجرد از ماده دانسته است. به نظر او تصور کنه وجود فقط به واسطه هویت موجود و بدون مثال ذهنی آن میسر است. با حضور این وجود در عقل، انسان بدون تردید به ذات و آنچه نزد ذات حاضر است، عالم شده و برای اثبات این مطلب هم نیازی به برهان نیست. خاصیت علم، وجودی بالفعل، خالص و غیر آمیخته با عدم است و به قدر پیراستگی از عدم، شدت علم مشخص می‌شود. بنابراین ملاصدرا حقیقت علم را نه مانند مشائیان، امری سلبی و صرفاً مجرد از ماده می‌داند و نه مانند اشراقیان قائل به اضافه بودن آن است.^۲ البته در حصول ادراک، نوعی تجرید از ماده لازم است؛ زیرا ماده منبع عدم و غیبت بوده و هر جزء جسم از اجزای دیگر غایب است. صورت دور از ماده، برای ذات خود حضور بیشتری دارد. نازل‌ترین مرتبه، صورت محسوس سپس متخیل و بعد معقول است.^۳ او قائل به وحدت حقیقت عینی وجود است و در تبیین علم حضوری، تفرقه و جدایی موجودات را رد می‌کند. از نظر وی موجودات در پرتو نور وجود، وحدت یافته و از غیاب به حضور می‌آیند.^۴ علم، حضور بی‌پرده وجود است.^۵ تعقل نیز به حضور وجود راجع است.^۶

به نظر ملاصدرا عالی‌ترین مرحله شناسایی وقتی حاصل می‌شود که عالم یا فاعل شناسایی به طور کامل با معلوم یا متعلق شناسایی، متحد و هویت آنها یکی شود، به طوری که تمایزی باقی نماند. ملاصدرا این رابطه را در مبحث اتحاد عالم و معلوم به اثبات رسانده است. اگر عالم و معلوم متمایز از یکدیگر باشند، معرفت کامل تحقق

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۳، ص ۳۲۱.

۲. همان، ج ۳، ص ۳۲۳.

۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *المشاعر*، ص ۵۰.

۴. اکبریان، رضا، *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*، ص ۱۹۸.

۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *المشاعر*، ص ۵۰.

۶. شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق* به انضمام تعلیقات صدر المتألهین، ص ۴۵۱.

نمی‌پذیرد. نزد وی تفکر عقلی وجود متفاوت با درک بی‌واسطه آن است.^۱ بر اساس نظر وی نفس با حرکت جوهری اشتدادی، به تدریج با صور ادراکی متحد می‌شود. در این فرآیند مادام که نفس با بدن مرتبط است، با هر ادراک، تکامل ذاتی جوهری پیدا می‌کند. او اتحاد ادراک مدرک را با مدرک در سه مرتبه حس، تخیل و عقل، بالاترین و یقین‌آورترین مرتبه ادراک می‌داند. این تبیین در تاریخ فلسفه اسلامی بدیع است.



۱. اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ص ۲۰۳-۲۰۲.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۸۶ش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، صدرا، ۱۳۸۶ش.
- جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اسراء، بخش چهارم از ج ۱، ۱۳۷۵ش.
- دوانی، جلال الدین محمد بن اسعد، ثلاث رسایل، تصحیح سید احمد تویسرکانی، مشهد، آستان قدس رضوی ۱۴۱۱ق.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران ۱۳۸۰ش.
- _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۸۰ش.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، ج ۱، تصحیح سید محمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۸ش.
- _____، به اهتمام [ابراهیم تاجر] طباطبایی، تهران، بیدار، ۱۳۱۴ق (چاپ سنگی).

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۳، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ش.
- _____، ج ۶، تصحیح احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ش.
- _____، ج ۸، تصحیح علی‌اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ش.
- _____، *رساله سه اصل*، تصحیح سید حسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ش.
- _____، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، التاريخ العربی، ۱۴۲۳ق.
- _____، *المبدا و المعاد فی الحکمة المتعالیة*، ج ۱ و ۲، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ش.
- _____، *المشاعر*، چاپ هانری کربن، تهران، طهوری، ۱۳۶۳ش.
- _____، *مفاتیح الغیب*، ج ۱ و ۲، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ش.
- طوسی، نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۳، قم، البلاغة، ۱۳۷۵ش.
- Aristotle, *Posterior Analytics*.
- Ziai, Hoseyn, *Knowledge and Illumination A study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*, University of California, Los Angeles, Scholars Press, Atlanta, 1990.