

## بررسی ظرفیت‌های علم اشتدادی نزد سهروردی و ملاصدرا

آیسودا هاشم‌پور<sup>۱</sup>، محمد بیدهندی<sup>۲</sup>  
(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۱/۲۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۶/۳۰)

### چکیده

با التفات به تناظر حقیقی میان انسان با مراتب «هستی» و «حقیقت» و افزودن «شهود» - در حکمت اشراق - و «تأویل» - در حکمت متعالیه -، به مثابه یک روش در طول سایر طرق فهم حقیقت، امکان کشف ساحت وسیع‌تری از علم میسر می‌گردد که نه تنها با سایر ابزارها و روش‌ها منافات ندارد بلکه جامع همه آن‌ها قلمداد می‌شود. هدف نوشتار حاضر این است که با بررسی مؤلفه‌های مذکور در حکمت اشراق و متعالیه، ظرفیت این ساحت از علم، که می‌توان آن را «علم اشتدادی» خواند، را مورد سنجش قرار دهد و در راستای نظریه‌های مختلف فلسفه علم، به ارائه علم شناسی نوینی بپردازد. در این دو مکتب هستی‌ذومراتب بوده و انسان همواره در مسیر کشف حقیقت اعم از آفاقی و آنفسی در تکاپو است و به موازات ارتقای درجات وجودی افراد، طیف ممتدی از دریافت‌ها و فهم‌های متعدد نیز رخ می‌دهد. از این‌رو به نظر می‌رسد با شناسایی ظرفیت‌های علم اشتدادی در حکمت اشراق و متعالیه، علم به ابعاد مختلف یک شیء و حذف شکاف میان عالم و معلوم ممکن گردد؛ به گونه‌ای که با مجوز دریافت‌های متعدد از حقیقت واحد، به شکاکیت و نسبیت مذموم نیز منجر نگردد.

**کلید واژه‌ها:** تأویل، عالم خیال، سهروردی، شهود، علم اشتدادی، ملاصدرا

---

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی گرایش حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان؛

Email: aysooda.hashempour@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، (نویسنده مسئول)؛

Email: bidhendimohammad@yahoo.com

## ۱. مقدمه

تاریخ علم بشر به میزانی که از تنگ نظری‌ها و جزم‌اندیشی‌ها آسیب‌پذیر گردیده، از آثارشیزم فکری و نسبیت‌گرایی نیز رنجور است. تصویر انسان و جهان و نسبت میان آن دو و تعریف متفاوت و تقلیل‌گرایانه از علم موجب شکاکیت شده است. ریشه فروگاهی انسان در حد شیئی در عرض سایر اشیاء و انحصار حقیقت در محدوده‌ی گزاره‌ها را باید در تفکر ارسطویی جست. در واقع چالش‌های پیش روی چنین تفکری بود که به تدریج با محوری دانستن شناخت‌شناسی و روش‌شناسی، محلی برای مباحث وجودشناختی قائل نشد. تلاش برای رفع این نقیصه را می‌توان در سلوک فکری فارابی و ابن‌سینا ملاحظه نمود [نک: ۶، ص ۲۰۰].

چنان‌که مشهود است سهروردی با تدوین حکمت اشراق، فلسفه و عرفان در تمدن اسلامی را به شریان واحدی مبدل ساخت و با تأکید بر اصالت شهود نسبت به تجربه، مقدمات بسط علم و فهم‌های مختلف را فراهم نمود. وی با ترسیم مراتب نور به مثابه مراتب فاعلیت خداوند، معلومیت آن‌ها را با مظهریتشان یکی دانست و قائل به تشکیک در مراتب نوری شد. معرفت شهودی را از سنخ نور و ذومراتب دانست و اذعان نمود که انسان با ارتقاء نورانیت خود، به فهم عمیقی از حقیقت نائل می‌گردد. اما بیانات او در تبیین برخی مباحث مانند تناظر وجودی انسان با هستی و حقیقت به دلیل عدم جایگاه مشخص اصالت یا اعتباریت وجود، دچار عدم صراحت و شفافیت است؛ به گونه‌ای که استنباط مطالب مورد نیاز در این باب، بصورت ضمنی در خلال آثارش صورت می‌پذیرد. ولیکن زمینه بسیار مناسبی برای حکمت متعالیه در طرح مباحثی چون تناظر وجودی انسان با هستی و حقیقت فراهم نمود.

حاصل این سلوک فلسفی در فلسفه وجودی اشتدادی ملاصدرا نمایان گشت؛ فلسفه‌ای که شکل ارتقایافته‌ی فلسفه اشراق و مشاء تلقی می‌گردد و تلفیقی از فلسفه، کلام، عرفان و ... است. در این فلسفه حقیقت و به تبع آن فهم از حقیقت نیز ذومراتب است و انسان تنها با ارتقا وجودی و کسب کمالات می‌تواند به مراتب بالاتری از شناخت و ادراک نائل آید. در حکمت متعالیه با اتکا بر دو اصل خطیر حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، تناظر وجودی آدم و عالم تبیین شده است؛ به طوری که مراتب هستی و مراتب وجودی انسان با هم متناظر و احکام هر مرتبه از عالم با مرتبه وجودی انسان سازگار است. حاصل این تبیین وجودی، رسمیت یافتن دریافت‌های متعدد از حقیقت واحد می‌شود و نه تنها از

دگماتیسم فکری متمایز می‌شود؛ از نسبی‌گرایی مطلق و هرمنوتیک لجام گسیخته‌ای که به عدم ثبات و به شکاکیت منجر می‌شود نیز فاصله می‌گیرد.

بنابراین اصطلاح «علم اشدادی» بر مراتب مختلف علم اطلاق می‌شود؛ بدین رو که در فلسفه اشراق علم از سنخ نور و در حکمت متعالیه از سنخ وجود است و با عنایت به تشکیک در نور و وجود، علم نیز دارای مراتب گوناگون می‌شود به گونه‌ای که هیچ مرتبه‌ای با مرتبه دیگر در تعارض نیست. نیل به فهم عمیق‌تر و تام‌تری از حقیقت نیز با ارتقاء ساحت نورانیت یا وجود میسور می‌گردد. از این رو به نظر می‌رسد حکمت متعالیه به پشتوانه محکم مکتب اشراق می‌تواند در توسعه علم و به ویژه در ارائه انواع نوینی از تفسیر علمی کارآمد باشد. بنابراین نوشتار حاضر در صدد است تا با بررسی مبانی فلسفی سهروردی و ملاصدرا، به ارائه الگوی «فلسفه علم اشدادی» بپردازد. به اعتقاد نگارندگان، التفات به مختصات فلسفه اسلامی در تبیین و تفسیر علم اشدادی، می‌تواند در پیشرفت و توسعه علم و به خصوص در ارائه انواع نوینی از تفسیر علمی نقش بسزایی ایفا کند. بر این اساس علاوه بر فلسفه علم اشدادی، می‌توان مدعی فلسفه اخلاق اشدادی، فلسفه دین اشدادی و سایر فلسفه‌های مضاف نیز شد که بررسی آن‌ها طالب جستارهایی دیگر است.

طبق تحقیقات بعمل آمده مقاله «درآمدی بر فلسفه علم وجودی ملاصدرا» نوشته محمد بیدهندی [۶] تنها پژوهش مرتبط در این زمینه است که از طریق هستی‌شناسی تأویل، نظریه جدیدی از علم‌شناسی را ارائه داده است.

به‌منظور تبیین مختصات علم اشدادی، ارتباط انسان با هستی و حقیقت از نظر سهروردی و ملاصدرا بررسی و با التفات به «روش» هر یک در تبیین نحوه دریافت حقیقت، خاستگاه علم اشدادی در این دو مکتب مشخص می‌گردد.

## ۲. تبیین نسبت نور و شهود نزد سهروردی

### ۲-۱. نسبت انسان با هستی

سهروردی (۵۵۲-۵۵۰) بنیانگذار مشربی در حکمت می‌باشد که جامع استدلال و بحث و شهود و ذوق است. هستی‌شناسی وی مرکب است از دو عنصر جهان درونی- که با قلب شهودی - و جهان بیرونی- که با عقل استدلالی- قابل دریافت است. عبارتی می‌توان چنین گفت که هستی‌شناسی وی، آموزه‌ای است که با شهود و عقل، فهم و

دریافتی مرکب از نظام هستی ارائه می‌دهد. در این آیین نور- وجود مجرد- با ظلمت- موجودات مادی- توأم هستند و با تمام تباین ماهوی که دارند، به کلی از هم متمایز نبوده و هریک از جهتی وقایه‌ی دیگری است. در این نظام فلسفی مراتب نور از بالا به پایین به مثابه مراتب و جلوه‌های فاعلیت خداوند هستند که معلومیت آن با نورانیت و مظهریت آن یکی است. از این رو در علم‌الانوار سهروردی از درجات مختلف نور که نسبت به هم دارای شدت و ضعف تشکیکی هستند، سخن به میان می‌آید. در این سلسله میان مراتب نوری که مبنای حکمت اشراقی را تشکیل می‌دهد، رابطه‌ی علی برقرار است [۱۰، ج ۲، ص ۱۴۸]. هستی‌شناسی سهروردی پیوند وثیقی با معرفت‌شناسی او دارد چنان‌که مطابق این مطالب می‌توان یافت که نظام معرفت‌شناسی سهروردی نیز براساس علم حضوری بنا شده و تمام درجات ادراک اعم از حسی، خیالی و عقلی که همه از جنس حضور هستند را در بر گرفته است. به عبارتی معرفت شهودی که از سنخ نور است، مانند نور مراتب متعدد دارد و مشتمل بر طیف وسیعی از عالی‌ترین درجه تا نازل‌ترین درجه‌ی ادراک است. سهروردی، پایداری و استمرار نظام هستی را، «عشق» می‌داند که در همه‌ی پدیده‌های جهان اعم از عناصر، افلاک، کواکب، فرشتگان و ... ساری و جاری است و همه متحرک به عشق هستند. این عشق، گستره‌ی وسیعی دارد که نسبت تمام مخلوقات جهان را با یکدیگر می‌سنجد و از آن فراتر، بیانگر ارتباط انسان به پروردگار نیز می‌باشد. در پرتو همین عشق است که استعدادهای نهفته‌ی انسان برای درک نیروها و قوانین هستی شکوفا می‌شود و پیوند انسان با مراتب هستی حفظ می‌گردد؛ به طوری که در صورت عدم این آموزه، تمامی پیوندها به گسست مبدل می‌شود<sup>۱</sup> [۱۰، ج ۳، ص ۵۲]. سهروردی برای انسان چنان جایگاه و قدرتی قائل است

۱. برخی معتقدند در فلسفه اشراق شکاف میان انسان و عالم مادی بسیار جدی است چون با تمایز عمیق جوهر غاسق و جوهر نورانی مواجه است و نفس به عنوان جوهر نورانی هیچ نسبت ذاتی با موجودات مادی به عنوان جوهر غاسق ندارند [۸، ص ۱۵] اما این دو به‌طور کلی مباین نیستند و میان آن‌ها نوعی سنخیت برقرار است. توضیح آن‌که مراتبی از نور واجد حدودی هستند که سایر مراتب از چنین حدودی برخوردار نیستند و با آن‌ها هماهنگی ندارد. همچنین این حدود و مرزها در ارتباط مستقیم با خود نور هستند و نحوه خاص نور تلقی می‌شوند که حدود را بوجود می‌آورد و به‌طور مثال حدود هیئات ظلمانی یا جواهر غاسق را ترسیم می‌نماید. یعنی این نور است که در پویش خود به مرتبه‌ای می‌رسد که محدود می‌شود. آن‌گاه این نفس پویش خود نور است که حدود خاص خود را بوجود می‌آورد. حدودی که حاصل خود نور است [نک: ۳، ص ۶۹].

که می‌تواند مراتب خلقی تا ربوبی را بپیماید و حتی به اذن الهی در عالم هستی تصرف کند [۱۰، ج ۴، ص ۲۳۹] بر این اساس با افزایش هماهنگی با نظام هستی، حکمت و دانایی شخص نیز ارتقا می‌یابد. از این‌رو سهروردی حکیم واقعی را نسخه‌ای کامل از عالم هستی می‌داند که ساحت فکری و معنوی او، مرزهای زمان و مکان را درمی‌نوردد و حیطة جولان او، ازل تا ابد را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. وی در آغاز با بال اندیشه و نظر به پرواز درمی‌آید و سپس خود را از ثقل مادی می‌پیراید و به سیر در کائنات درمی‌آید [نک: ۱۰، ج ۴، ص ۷۶].

عالم خیال از ابتکارهای مهم سهروردی است که مهم‌ترین عامل برای برقراری پیوند بین عوالم و مراتب وجودی به شمار می‌رود. نیز در پرتو همین عالم است که پیوستگی میان زمین و آسمان محفوظ می‌ماند. در مکتب اشراق عالم خیال پشتوانه وجودی شهود اشراقی است که به لحاظ هستی‌شناسی میان عالم حس و عالم عقل قرار دارد [۱۰، ج ۳، ص ۴۴۹]. صور این عالم با اشکال مختلف ظاهر می‌شود و تفاوت اشکال به وحدت شخصیه یک فعلیت جوهر آسیمی نمی‌رساند. بطور مثال وقتی گروهی از اشخاص به بررسی یک امر تاریخی می‌پردازند، تصوراتشان نسبت به آن امر یکسان نیست اما روشن است که همه افراد در مورد یک امر تاریخی معین سخن می‌گویند و تصورات مختلف آن‌ها به وحدت شخصی آن حقیقت تاریخی لطمه نمی‌زند. بنابراین اشکال گوناگون یک امر با وحدت جوهری آن منافات ندارد و یک امر واحد می‌تواند با اشکال گوناگون تمثل پیدا کند [۱، ص ۳۶۴].

بنابراین از طریق این عالم سنخیت میان دو عالم مادی و مجرد برقرار می‌شود و یک ساختار معقول و منطقی از سیر وجودی عوالم هستی محقق می‌شود و تنزل فیض از عوالم برتر به عالم مادی موجه و قابل تبیین می‌گردد. در مکتب اشراق این عالم از دو روش قاعده امکان اشرف [۹، ص ۱۵۹] و کشف و از راه مشاهدات عرفانی ثابت شده است [۱۰، ج ۲، ص ۲۳۱؛ ۲۳، ص ۴۹۳]. شایان ذکر است که آیین اشراقی در اندیشه تسلط بر انسان، تغییر و تصرف در نظام کیهانی نیست [۲۲، ص ۱۵۳] و چنان‌که گفته شد نورانیت و به تعبیری مشرقی بودن آدمی نیز در پرتو سازگاری و هماهنگی هر چه بیشتر انسان با مراتب هستی تأمین می‌گردد. به همین جهت است که در این آیین محوری‌ترین ویژگی انسان کامل، هماهنگی او با نظام کیهانی است [نک: ۲۵، ص ۲۰۹]. و بر انسان‌ها است که از همه مقدمات و توانایی‌هایشان در راستای این سازگاری بهره

برند. از این طریق پیوند هستی‌شناسی سهروردی با انسان‌شناسی و حتی مسئله حکومت سیاسی نیز آشکار می‌گردد. به اذعان او دسترسی به‌صور عالم خیال برای همه میسر است و هرکس به میزانی که مراتب معنوی را طی می‌کند و به عوالم برتر متصل می‌گردد، حکیم‌تر می‌شود و حتی شایستگی حکومت می‌یابد [۱۰، ج ۳، ص ۲۵۹]؛ زیرا مهم‌ترین ویژگی حاکم آرمانی را در ارتباط او با عالم خیال به منزله دریچه‌ای بر عوالم برتر و واسطه‌ای برای دریافت و تحقق تدبیر الهی تبیین می‌شود و در پناه همین ارتباط حکیم، شایستگی حکومت بر عالم محسوس را پیدا می‌کند و واسطه‌ی اعمال فیض و تدبیر خداوند می‌شود. از نظر سهروردی این ارتباط نوعی ارتباط اشتدادی بوده و بر حسب توانایی هر کس متفاوت است [۱۰، ج ۱، ص ۱۱۲].

از این‌رو است که سهروردی متذکر می‌شود تناظر تامی میان نظام کیهانی یا مراتب هستی عالم وجود با نظم سیاسی آرمانی وجود دارد و در این ساختار فهم این مطلب آسان می‌گردد که چرا حکمای اشراق، حکیم متأله را رئیس طبیعی عالم می‌پندارند؛ چنین شخصی، برترین مرتبه وجود در سلسله مراتب وجود را دارا است [نک: ۲۵، ص ۲۱۵].

## ۲-۲. نسبت انسان با حقیقت

به اعتقاد سهروردی انسان دارای چنان جایگاهی است که می‌تواند از عالم خلقی تا عالم ربوبی را طی کند و در عالم هستی به اذن الهی، تصرف نماید [۱۰، ج ۴، ص ۲۳۹] و دارای چنان ظرفیت‌های بالقوه علمی و عملی است که با تحقق آن‌ها می‌تواند به مقام جانشینی خداوند نائل شود و حقایق نهفته عالم هستی بر او آشکار گردد؛ به گونه‌ای که همواره با لذت وصف ناشدنی همراه باشد [۱۰، ج ۴، ص ۸۲]. بنابراین انسان باید به باطن خود توجه داشته باشد تا بتواند به مراتب والای حقایق عالم صعود کند. مکاشفه‌ای که در مواجهه باطن با حقایق هستی صورت می‌گیرد، واقعیتی از سنخ ادراک و علم حضوری است و متعلق چنین علمی علاوه بر مظاهر مثالی، مشاهده جمال حق تعالی را نیز در پی دارد. دستاورد این مکاشفه، ظهور حقیقت شیء برای قلب است به طوری که هیچ شکی در آن باقی نمی‌ماند [۱۰، ج ۲، ص ۲۱۴]. تمام انسان‌ها بر حسب توانایی باطنی و معرفت درونی، می‌توانند حقایق هستی را مشاهده کنند و با سعه معرفت و توانایشان، به‌جایی برسند که از شدت پیوند نفس به عالم عقول و مجردات، آنچه دیگران در عالم خواب و رویا می‌بینند، در بیداری مشاهده کنند [۱۰، ج ۳، ص ۱۷۸] و

صدایی را از آن عالم بشنوند یا خبری را توسط نوشتاری بخوانند یا بویی را استشمام کنند و یا مزه‌ای از میوه‌های عالم خیال را بچشند [۱۰، ج ۳، ص ۳۶۱]. سهروردی تحقق این موارد را از طریق شهود خیالی و در عالی‌ترین درجه آن، شهود قلبی بیان می‌کند که نیازمند رفع حجاب در نتیجه‌ی تهذیب نفس و رهایی از ماده است. در واقع به میزانی که شخص در امر تهذیب موفق باشد، به همان میزان نیز به درجات والای شهودی نایل می‌گردد [۱۰، ج ۴، ص ۲۱۵]. این مطلب ناظر بر تکثر فهم انسان‌ها بر حسب مراتبشان است که البته هرگز به نسبت نمی‌انجامد؛ چرا که صحت آن با معیار برهان و عقل آزموده می‌شود و زمینه‌ی انتقال به دیگران فراهم می‌گردد. در معرفت‌شناسی مورد نظر سهروردی توجه به این نکته ضروری است که تجربیات حسی به عنوان مقدمه‌ای برای تجارب شهودی و نیز برای تعلیم مباحث حاصل از تجارب اشراقی مورد استفاده قرار می‌گیرند. در واقع استفاده از داده‌های حسی به منظور تجربه‌ی شهودی ضروری غیرقابل انکار است؛ زیرا عدم آن نقص ادراک انسان را در پی دارد؛ چنان‌که اگر انسان فاقد توانایی اقامه برهان و دلیل در بیان تجارب شهودی باشد نیز، ادراک و بیان او ناقص است [۱۲، ص ۳۶۱]. نزد سهروردی «ادراک» به عنوان عملی جامع برای آگاهی از اشیاء، زمانی رخ می‌دهد که مثال حقیقت اشیاء، توسط فاعل شناسا حاصل شود [۱۰، ج ۲، ص ۱۵]. بنابراین ادراک بر مراتب گوناگون علم دلالت دارد و مشتمل بر ادراک حسی، شهودی و اشراقی می‌گردد با این اختلاف که ادراک حسی در نگرش سهروردی ناظر بر بخش محدودی از علم و آگاهی نسبت به ادراک در سطح تجارب اشراقی است [۲۱، ص ۱۳۸]. از این رو سهروردی معتقد است دقت به «رمزگونی» حقایق امری ضروری است. وی سخنان حکمای متقدم را - که به عقیده او به درجات بالای ادراک رسیده‌اند - رمزگونه می‌داند [۱۰، مقدمه، ص ۳۴]. البته چنین نیست که ظاهر رمز برخلاف باطنش باشد؛ بلکه باید از همین ظاهر عبور کرد و به باطن نائل گشت و این عبور به میزان استعداد و توانایی هرکس متفاوت است [۲، ص ۸].

## ۲-۳. شهود به مثابه روش

سهروردی در هستی‌شناسی خود اذعان دارد اشیاء علاوه بر ظاهر که از طریق شهود حسی بدست می‌آید، دارای باطن هستند و نیل به آن‌ها از طریق شهود خیالی و قلبی میسر می‌گردد. حس، استدلال و شهود خیالی و قلبی در واقع از مراتب شیء به حساب می‌آیند و در تعارض با هم نیستند. اما اکتفا بر صرف یکی از آن‌ها، موجب نقص ادراک

می‌شود؛ چنان‌که سهروردی ضمن معرفی تألیفات خود که بر سیاق مشائی است، حکمت‌الاشراق را اثری می‌داند که واجد همه اقسام ادراک است [۱۰، ج ۲، ص ۱۰]؛ و با اصیل دانستن کشف و شهود از ظرفیت استدلال در جهت رفع کاستی‌های آن بهره می‌جوید. بنابراین می‌توان «شهود» به مثابه روش را بر موارد زیر مبتنی نمود:

۱. حقیقت اشیاء تنها از راه حس و ظاهر کشف نمی‌گردد بلکه برای دریافت کامل آن، نیاز به شهود است (اعم از شهود خیالی و قلبی).

۲. هستی دارای مراتب است. عالم خیال حد فاصل عالم ماده و تجرد محض قرار دارد و از این طریق امکان شهودی متناسب با توانایی هر کس فراهم است.

۳. انسان دارای چنان جایگاهی است که می‌تواند از عالم خلقی تا عالم ربوبی را طی کند و حتی به اذن الهی در عالم هستی تصرف نماید. وی به ارتباط مستقیم تناظر انسان با عالم کیهانی در جهت تکامل و دریافت هرچه بیشتر معرفت و علم حقیقی عنایت ویژه‌ای دارد.

۴. به میزان رهایی از موانع و حجاب‌های مادی، نیل به حقیقت از طریق شهود خیالی یا قلبی میسر می‌گردد.

بنابراین از یک سو مختصات نظام هستی نزد سهروردی از طریق مراتب تشکیکی نور تبیین می‌یابد و از سوی دیگر- با توجه به پیوند وثیق هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نزد سهروردی- وی نظام معرفت‌شناسی را نیز بر اساس علم حضوری و از سنخ نور معرفی می‌کند. عبارتی مراتب هستی و حقیقت هر دو از سنخ نور و مانند نور واجد مراتب تشکیک هستند. حال اهتمام ویژه به جایگاه وجودی انسان نزد سهروردی، روشن‌گر ارتباط انسان با مراتب هستی و حقیقت خواهد بود؛ به این بیان که انسان موجودی است که توانایی هماهنگی و تناظر با عالم تکوین- به معنای حذف شکاف میان انسان و هستی- را دارد و به میزان هماهنگی‌اش با مراتب هستی، بر علم و آگاهی‌اش نیز افزوده می‌شود. در واقع انسان با ارتقای ساحت نورانی خود از طریق شهود، با مراتب هستی که آن هم از سنخ نور است، هماهنگ می‌شود و صور موجود در هر عالم برای او مکشوف می‌گردد و بدین طریق ساحت علم او وسیع‌تر شده و از مرزهای تجربه و حس عبور می‌کند و در واقع به حقیقت «معلوم» دست می‌یابد. البته نکته حائز اهمیت این است که در مقایسه با بیانات ملاصدرا در این باب، مبانی فلسفی سهروردی، به غنای مبانی فلسفی ملاصدرا نیست؛ چنان‌که مشهود است اصالت وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول در فلسفه ملاصدرا جایگاه روشن خود را می‌یابد که توضیح آن در ادامه خواهد آمد.



به هر روی روشن است که سهروردی ناظر به همین روش، علم حقیقی را تلفیقی از استدلال و شهود دانست و فهم حقیقت را منحصر در ساختار محدود استدلال ن ساخت و از این طریق فهم‌های مختلف از یک حقیقت را تبیین نمود؛ به گونه‌ای که در تعارض با یکدیگر نباشند. وی تمایز میان شهود درست و نادرست را از طریق آزمون با موازین صحیح منطقی بیان نمود.

### ۳. تبیین نسبت وجودشناسی و تأویل نزد ملاصدرا

#### ۳-۱. نسبت انسان با هستی

به اعتقاد ملاصدرا عالم مراتب و درجات متعددی دارد که در طول هم قرار دارند؛ به طوری که هر مرتبه نسبت به مرتبه‌ی برین، ظاهر و نسبت به مرتبه‌ی زیرین، باطن است. او هستی را به عوالم مادی، مثالی و عقلی تقسیم می‌کند و در مواضع مختلفی تصریح می‌کند که موجودات عالم مادی، مثال و نمادی از عالم مثال و یا عقل هستند [۱۶، ص ۱۰۳]. در این هرم ترسیم یافته باری تعالی قوی‌ترین و شدیدترین مرتبه وجودی را دارد و در واقع اصل و منشأ تمام مراتب وجودی دیگر به حساب می‌آید؛ یعنی سایر مراتب وجودی، چیزی جز تجلیات و تشوّنات او نیستند. نیز در این هرم، عالم ماده ناقص‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه وجودی را دارد که از آن به دنیا تعبیر می‌کند [۱۶، ص ۱۱۳]. در هستی‌شناسی ملاصدرا این نکته حائز اهمیت است که او میان فاعل شناسا (انسان) و متعلق شناسایی (مراتب عالم) یگانگی و اتحاد برقرار می‌کند. از این‌جا پیوند هستی‌شناسی وی با معرفت‌شناسی مورد نظرش رقم می‌خورد؛ چه این‌که علم، آگاهی و شناسایی را محصول این یگانگی و اتحاد می‌داند و از آن به اتحاد عالم و معلوم تعبیر می‌کند. در اندیشه ملاصدرا، با شعور و ادراک انسانی که غالباً بر مبنای تجربیات دنیوی و روزمره قرار گرفته، ادراک و به تبع آن پذیرش مراتب و عوالم وجودی برتر، کاری دشوار و بلکه محال است. بنابراین باید یک شعور و آگاهی متفاوتی در انسان بیدار شود

---

۱. به اعتقاد ملاصدرا، غایت فلسفه این است که انسان یک عالم عقلی مشابه با عالم عینی شود. عالم مورد نظر ملاصدرا با عالم مورد نظر متجددان که همان عالم زندگی بشری است، اختلاف اساسی دارد. تصور متجددان از عالم، آن چیزی است که میان تولد و مرگ قرار گرفته و به دنبال تغییر وجه نظر انسان نسبت به وجود شکل گرفته است. انسان از قرن هیجدهم به موجودی تحویل گشته است که علم او به حدود امکانات و قوای شناسایی‌اش محدود است. با چنین علمی، انسان و عالم با یکدیگر تغییر می‌کنند [نک: ۷، ص ۷].

تا در پرتو آن از ظواهر اشیاء به بواطن آن‌ها عبور کند و از این طریق شاهد عوالم برتر گردد. عبور از ظواهر اشیاء و نیل به عوالم برتر از طریق عالم خیال میسر می‌شود. در اندیشه ملاصدرا این عالم در انتهای محسوسات و ابتدای عالم عقلی قرار دارد [۱۵، ص ۲۴۲]. عالم خیال مستقل، عینی و عین ادراک و شعور است [۲۰، ص ۱۳۸]. از آنجایی که ملاصدرا عالم خیال را حد فاصل عالم مادی و مفارق دانسته [۱۴، ص ۱۵۷]، ویژگی‌هایش را نیز از خصوصیات موجودات سایر عوالم متمایز می‌داند [۱۹، ج ۵، ص ۲۵۹] از نظر او موجودات این عالم غیر مادی هستند [۱۹، ج ۸، ص ۲۳۵] و حقایق موجود در آن، فعل بدون قوه، ثبات بدون حرکت و صورت بدون ماده هستند [۱۹، ج ۵، ص ۲۵۹] این عالم سطح گسترده‌تری نسبت به عالم ماده دارد [۲۰، ص ۱۸۶] و صور آن علت حقیقی افراد جسمانی موجود در عالم ماده هستند. ملاصدرا این عالم را هم از طریق کشف [۱۹، ج ۱، ص ۳۰۲] و هم از طریق براهین وجودشناختی [۱۴، ص ۱۵۷] و نیز برهان امکان اشرف [۱۹، ج ۷، ص ۲۴۴] اثبات می‌کند. شایان ذکر است ملاصدرا در تبیین نسبت انسان با هستی از مبانی دینی و معارف وحیانی متأثر است و از این رو باطن و ملکوت اشیاء را در درون انسان می‌یابد<sup>۱</sup> و اذعان دارد که انسان می‌تواند با سلوک معنوی در سیر چهارگانه، با تمام مراتب هستی متحد و قادر به «تأویل<sup>۲</sup>» امور گردد [۱۶، ص ۱۴۷]. از نظر او انسان مانند قرآن<sup>۳</sup> و عالم هستی دارای ظاهر و باطن است. باطن هر چیز حقیقت آن است که از طریق تأویل به دست می‌آید. بعبارتی ظاهر انسان در دنیا و باطنش در آخرت است. پس هرچه در دنیاست، حقیقتش در آخرت بوده و هرچه در این دو عالم وجود دارد، نمونه‌ای در دنیای انسانی دارد.

به اعتقاد ملاصدرا باری تعالی، تأویل همه عوالم و مراتب وجودی و در حقیقت تأویل نهایی عالم، آدم و قرآن است. وی با اتکا بر تشکیک وجود، دنیا را مثال آخرت و آخرت را ماثول دنیا می‌خواند؛ به نحوی که هر آنچه در دنیا موجود است، حقیقتش در آخرت

۱. و فی أنفسکم أفلا تبصرون [ذاریات، ۲۱].

۲. تأویل علاوه بر حیث معرفت شناختی و روان شناختی، دارای پشتوانه عظیم وجودشناختی نیز می‌باشد. اساساً تأویل- به معنای کشف و دریافت باطن امور- وقتی میسر است که برای هر پدیده،

علاوه بر ظاهر، باطن نیز در نظر گرفت [نک: ۴، ص ۴۲].

۳. مطابق این مطلب، کارکرد برجسته تأویل این است که نمادهای قرآن را پذیرای آزمودن مفاهیم بدیع می‌داند. این بیان ویژگی دین کامل و معجزه جاودان قرآن است که همواره برای مخاطبانش پیام جدید دارد [۵، ص ۵].

است و بدین ترتیب موازنه میان دنیا و آخرت، ظاهر و باطن و یا محسوس و معقول را مطرح می‌کند. این موازنه موجب می‌شود انسان در احوالات خود معتدل گردد [۱۹، ج ۳، ص ۲۸۳] و از آن جایی که وی انسان را تنها موجودی می‌داند که دارای ماهیت معین و مشخص نبوده و همواره به سوی فعلیت‌های کثیر منکشف است، تصریح دارد آن کس که به برترین موازنه و هماهنگی با عوالم هستی دست یابد، همو امام و حجت عصر یا انسان کامل است که مظهر تمام صفات جمال و کمال باری تعالی بوده و تمام عوالم و مراحل وجودی را طی نموده و با حقایق عینی و خارجی متحد گشته است [۱۰، ج ۳، ص ۲۹۸]. از این رو به نظر می‌رسد حذف ثنویت میان ذهن و عین یا عبارتی انسان و عالم از اهم لوازم این اتحاد باشد.

### ۲-۳. نسبت انسان و حقیقت

تلقی مرسوم از حقیقت، تطابق میان ذهن و خارج است؛ به طوری که معنای ذهنی دال بر امر عینی و خارجی باشد. این معنای از حقیقت از زمان ارسطو آغاز شده و در فلسفه‌ی اسلامی نیز جریان یافته و مورد پذیرش بسیاری از فیلسوفان نیز قرار گرفته است. حقیقت بدین معنا وصف حکم یا قضیه خوانده می‌شود<sup>۱</sup>. به اعتقاد ملاصدرا حقایق امور صرفاً منحصر در نمودهای ظاهری نیست؛ انسان با تصفیه باطن می‌تواند به حقایق امور که در عوالم خیال و عقل هستند، نائل آید [۱۹، ج ۳، ص ۳۰۰]. نزد او پذیرش وجود دیگری غیر از مدرکات حواس ظاهر، هرگز به معنای تعارض این دو ادراک و علم نیست؛ چرا که گاهی کشف صور عالم خیال از طریق حواس پنج‌گانه میسر می‌شود. چنان که برای نفس قوای سمعی، بصری، شمی، ذوقی و لمسی وجود دارد و کشف این صور گاه از طریق شنیدن - مانند الهام و وحی - و گاه از طریق مشاهده - مانند دیدن صور ارواح - و... حاصل می‌شود [۱۶، ص ۱۴۹]. به اعتقاد ملاصدرا حقیقت پیوند محکمی با وجود دارد. وی حقیقت منطقی به معنای صدق - که در قوالب الفاظ و مفاهیم جای دارد - را تنها به عنوان قشر حقیقت اصیل تلقی می‌کند و نه تمام آن. وی معتقد است دنیایی که ما در سطح حس آن را تجربه می‌کنیم، حقیقتی قائم به ذات نبوده بلکه به منزله رمز و مثال است. حقیقت اصیل برای کسانی آشکار می‌گردد که بدانند چگونه خصایص و

۱. علاوه بر تلقی مرسوم از حقیقت، دیدگاه‌های دیگری از جمله نظریه سازگاری و پروگماتیسمی نیز مطرح است که در تمام این موارد حقیقت، وصف قضیه تلقی شده است نه وصف خود اشیاء.

صورت‌های بی‌نهایت را به درستی به عنوان مظهر و تجلی «حقیقه الحقایق» تأویل نماید [۱۸، ج ۱، ص ۳۲۴]. در منظومه فکری ملاصدرا نفس همراه با قوای خود در تکاپو است و می‌تواند بر اساس حرکت جوهری به درجه‌ای از محسوس و سپس به درجه‌ای از خیال و بعد از آن به مرتبه عقلی نائل آید و موضوع علم یا ادراک را در هر مرتبه‌ای از وجودش، درک نماید؛ چراکه نفس در تحولات ذاتی، همواره تجدد می‌پذیرد [۱۸، ج ۸، ص ۲۳۷]. ملاصدرا همچنین بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، اتحاد انسان با مراتب هستی را بیان می‌کند و بر این اساس غایت فلسفه را صیوروت انسان به عالم عقلی مشابه عالم عینی می‌داند. به اعتقاد او سیر انسان از ظاهر به باطن و از باطن به باطنی دیگر و اتحاد با هر مرتبه، موجب تحقق عینی آن مرتبه از عالم در درون انسان و نهایتاً موجب انکشاف آن مرتبه می‌گردد [۱۷، ص ۳۰۹]. از این روست که وی برداشت‌های مختلف انسان‌ها از حقیقت را منشأ گوناگونی دیدگاه‌های بشر دانسته که با اعتقاد راسخ به حقیقت هم‌عنان است. بر همین اساس است که می‌توان گفت حکمت متعالیه ترکیبی از سنت‌های فکری گوناگون اعم از فلسفه، کلام، عرفان و... است. به اعتقاد ملاصدرا تفاوت دیدگاه‌های افراد در باب معرفت، ریشه در چگونگی مشاهده تجلیات حق دارد و رد و انکار آن‌ها ناشی از غلبه احکام برخی مواطن بر برخی دیگر است [۱۹، ج ۲، ص ۳۸۶]. در واقع انسان در سیر خود به هر مرتبه، قادر می‌شود مراتب پایین را تأویل نماید و لذا تمام تأویل‌ها در یک سطح نیستند و همین امر موجب برداشت‌های گوناگون از حقیقت واحد می‌شود. اما تحقق حسّ تأویل در انکشاف عالم چیزی نیست که از طریق علوم اکتسابی حاصل آید؛ بلکه باید از طریق پاکسازی و تزکیه نفس به مرتبه‌ای از وجود برسد که با حقیقت عالم مأنوس شود و حقایق امور را با علم لدنی مشاهده کند [۱۹، ج ۱، ص ۴۶۰]. ملاصدرا معتقد است حقایق متعالی برای افهام بشر غیرقابل درک است و به همین دلیل خداوند در قرآن کریم حقایق امور را از راه رمز بیان کرده است و البته این رمز و باطن هرگز با ظاهر خود منافات ندارد [۱۷، ص ۹۵].

### ۳-۳. تأویل به مثابه روش

تأویل یکی از مهم‌ترین فرآیندهای تفکر انسان و حکمت متعالیه نمونه بارز آن است؛ در هستی‌شناسی تأویلی میان کتاب نفس (انسان) و کتاب تکوین (عالم) و کتاب تدوین (قرآن) تناظر تام وجود دارد و درجات وجودی هر یک با دیگری مطابقت دارد و احکام هر یک بر دیگری نیز جاری است؛ به طوری که علم و انکشاف به درجات هستی بر علم و

انکشاف درجه وجودی خود انسان مبتنی است. در هستی‌شناسی تأویلی حقیقت به معنای صدق و مطابقت، درجه ضعیف و ناقصی از حقیقت است و حقیقت به منزله انکشاف مراتب هستی تلقی و بر این اساس ارتباط حقیقت با عالم و آدم موجه می‌گردد. به تبع این مطلب و با عنایت به مسائل مهم حکمت متعالیه از جمله وحدت و تشکیک وجود، اشتداد وجودی و استکمال جوهری، تصویری ویژه‌ای از علم و معرفت ارائه می‌شود که به علم، جنبه **اوتولوژیک** می‌بخشد. ملاصدرا بنا بر اصل اصالت وجود و تقدم آن بر ماهیت، همه خواص و آثار را از وجود می‌داند که حقیقتی باطنی است. چون وجود، حقیقت واحد مشکک و دارای مراتب است، منشأ صفاتی مانند حیات، علم، اراده، قدرت و فعل، حقیقت وجود است. وجود از نظر شدت و ضعف دارای درجات گوناگون است پس از لحاظ این آثار نیز حائز مراتب گوناگون خواهد شد. علم، آگاهی و شناسایی را محصول یگانگی و اتحاد انسان و مراتب هستی است؛ زیرا با شعور و ادراک انسانی که غالباً بر مبنای تجربیات دنیوی و روزمره قرار گرفته، ادراک و به تبع آن پذیرش مراتب و عوالم وجودی برتر، کاری دشوار و بلکه محال است. بنابراین باید یک شعور و آگاهی متفاوتی در انسان بیدار شود تا در پرتو آن از ظواهر اشیاء به بواطن آن‌ها عبور کند و از این طریق شاهد عوالم برتر گردد. بدین ترتیب ملاصدرا تأویل را به عنوان روشی برای کشف لایه‌های پنهان هستی به کار گرفته است. این روش را بطور خلاصه مبتنی بر موارد زیر است:

- ۱- هر چیزی علاوه بر ظاهر، باطنی دارد.
  - ۲- هستی مراتب مختلف دارد. هر مرتبه نسبت به مرتبه پایین، باطن و نسبت به مرتبه بالا ظاهر است.
  - ۳- انسان دارای ظاهر و باطن است؛ ظاهر او دنیا و باطنش آخرت است.
  - ۴- انسان تنها موجودی است که ماهیت مشخصی ندارد و همه به سوی حقیقت در تکاپو هستند. و بر اساس حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول می‌توانند از ظاهر عبور کنند و به باطن نائل آیند.
  - ۵- قرآن با حقیقت انسان و عالم متحد است و ظاهر و باطن دارد؛ ظاهرش از سنخ الفاظ و باطنش حقیقت عینی خارجی است.
  - ۶- علاوه بر قرآن، انسان و عالم نیز قابل تأویل هستند.
  - ۷- ایجاد حس تأویل منوط به تهذیب و تصفیه باطن است.
- در اندیشه ملاصدرا قرآن صرفاً یک پدیده زبانی نیست؛ بلکه در عمیق‌ترین معنی، با وجود مساوق است. بر همین اساس می‌توان گفت تأویل‌های ملاصدرا از سنخ وجود

است که ناظر بر مراتب وجود است. وی با این روش سنت‌های مختلف فلسفی، کلامی، عرفانی و تفسیری را در هم آمیخت و فهم حقیقت را تنها در ساحت محدود فلسفه و الهیات منحصر نساخت و با اصیل دانستن باطن امور، بستر پویش و خلق را فراهم آورد. وی با نفی قشری‌گری که بر قبول منطق تک‌گفتاری مبتنی است، دریافته‌های مختلف از حقیقت را رسمیت بخشید.

#### ۴. مقایسه دیدگاه سهرودی و ملاصدرا

##### ۴-۱. شباهت‌ها

هر دو فیلسوف موطن عالم خیال را منبع شناخت و معرفت عالم حس می‌دانند و معتقدند این عالم منشأ و اصل وجودی عالم محسوسات است که خود مستقل و قائم به ذات و از هرگونه تجدد و تغییری مبرا است. بخش مورد توجهی از آگاهی‌های شهودی به عالم خیال اختصاص دارد و از این طریق مکاشفات افاضه شده از عقل محقق می‌شوند. این مکاشفات به هیچ وجه در تعارض با ظاهر نیست؛ بلکه ظاهر تنها بخش کوچکی از ساحت عظیم معرفت است؛ زیرا معرفت ذو مراتب است و طیف وسیعی را در برمی‌گیرد. از نظر هر دو فیلسوف با اهتمام به کشف از طریق تصفیه نفس، صور خیالی به صورت حضوری و شهودی ادراک می‌گردد و میان نفس و مشهود اتحاد برقرار می‌شود. نیل به معرفت حقیقی برای همه میسر است و ارتباط مستقیمی با میزان تناظر با مراتب هستی دارد. از این رو هرکس مناسب با درجه وجودی یا نورانیتش، از فهم ویژه‌ای برخوردار است. بنابراین هر دو فیلسوف صراحتاً امام عصر یا انسان کامل را کسی می‌دانند که تناظر و هماهنگی کامل‌تری با مراتب هستی داشته باشد؛ یعنی حکیم‌تر و داناتر باشد. به نظر می‌رسد هر دو فیلسوف قائل به روشی جامع در کسب علم و معرفت هستند که سهرودی از آن به شهود و ملاصدرا به تأویل یاد می‌کند.

##### ۴-۲. تفاوت‌ها

ملاصدرا آگاهی انسان را محصول یگانگی او با عالم می‌داند و مبانی فلسفی خود را پشتوانه این عقیده معرفی می‌نماید. اگرچه فقدان این مبانی در فلسفه سهرودی، مجال نمی‌دهد که صراحتاً بگوییم وی به «عینیت» انسان با مراتب هستی قائل است اما چنان‌که گذشت وی بطور ضمنی در بیانات خود به رابطه مستقیم میان تناظر انسان با عالم و افزایش سطح

معرفت اهتمام دارد و معتقد است در پرتو عشق استعدادهای نهفته آدمی شکوفا و پیوندش با مراتب هستی حفظ می‌گردد. به هر روی این نکته بخوبی عیان است که مطالب وی بستر بسیار مناسبی برای طرح نظریه عینیت نزد ملاصدرا بوده است.

به اعتقاد ملاصدرا انسان با سلوک معنوی با مراتب هستی متحد شده و از این طریق قدرت «تأویل» امور را می‌یابد. در واقع هر کس بسته به میزان سعه‌ی وجودی‌اش با مراتب هستی متحد و به معرفت نائل می‌شود و با توجه به تعدد مراتب وجودی، فهم‌های متعددی از حقیقت امکان‌پذیر می‌شود. سهروردی جواز تکثر فهم‌های مختلف را با تکیه بر صور خیال مطرح می‌کند؛ صور موجود در عالم خیال مستقل و دارای وحدت شخصی هستند و تصورات مختلف از یک امر به وحدت آن لطمه‌ای نمی‌زند اما به میزان افزایش نورانیت شخص در پرتو تصفیه باطن، کسب درجه بالاتری از معرفت میسر می‌گردد.

ملاصدرا انسان، قرآن و عالم را در تناظر تام با هم معرفی می‌کند؛ بدین معنا که مراتب وجودی هر یک با دیگری مطابقت دارد و احکام هر یک در دیگری نیز جاری است. چنین بیاناتی که قطعاً مبتنی بر مبانی فلسفی ملاصدرا است، در آثار سهروردی مشاهده نمی‌شود؛ وی اگرچه قائل به «شهود» است و تهذیب نفس را در درک معرفت امری اساسی می‌داند اما به کارکرد شهود در فهم قرآن یا تناظر وجودی انسان با قرآن اشاره‌ای ندارد.

ملاصدرا ملاک آزمون تأویل درست از نادرست را عدم تخالف با ظاهر شیء معرفی می‌کند اما سهروردی علاوه بر آن، استدلال و برهان‌پذیری را معیار شهود صحیح و از این طریق آن را قابل انتقال به غیر می‌داند.

## ۵. نتیجه

مطابق این تفحص می‌توان در پرتو نحوه ارتباط انسان با هستی و حقیقت و اشتدادی خواندن نور (در فلسفه اشراق) و وجود (در فلسفه ملاصدرا) و مراتب فهم و دریافت حقیقت، نوعی از علم شناسی را مطرح نمود که ساحت وسیع‌تری نسبت به «تجربه» دارد. از نظر هر دو فیلسوف عالم خیال واسطه فیض از عالم عقول به عالم ماده است و انسان به میزان تصفیه و تزکیه نفس به مراتب بالاتری از ادراک نائل می‌آید که این سطح از ادراک هرگز در تعارض با ظاهر اشیاء نیست. ملاصدرا با اصل حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم، اتحاد وجودی انسان با مراتب هستی و اتحاد با علم ویژه آن مرتبه را تبیین نموده و از این طریق انسان را با کتاب تکوین و تشریح در تناظر تام دانسته است. با این‌که فلسفه سهروردی فاقد چنین مبانی است اما او معتقد است انسان به میزان

استحکام پیوند با مراتب هستی، دانایتر و حکیم‌تر می‌شود. مطابق بیانات هر دو فیلسوف، فهم‌های متعدد از حقیقت واحد جایز است. ملاصدرا عدم تخالف نحوه تأویل با ظاهر شیء و سه‌روردی علاوه بر آن، استدلال‌پذیری را نیز معیار فهم درست می‌داند و از این طریق نسبت مطلق فهم‌ها منتفی می‌شود. بنابر مطالب مطروحه، نوشتار حاضر می‌تواند به عنوان نخستین گام برای تدوین و ارائه علم اشتدادی محسوب گردد. استنباط قواعد و منطق شهود و تأویل و عرضه ملاک‌های روشن‌تری از تفکیک شهود و تأویل درست از نادرست، در تکمیل نظریه این مقاله نیازمند پژوهش‌های دیگری است.

## منابع

- [۱] ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳). شعاع اندیشه و شهود در اندیشه سه‌روردی. تهران، حکمت.
- [۲] ابن‌هروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد (۱۳۶۳). انوریه: ترجمه و شرح حکمه‌الاشراق سه‌روردی. مقدمه: حسین ضیایی. تهران، امیر کبیر.
- [۳] امید، مسعود (۱۳۷۶). «درآمدی بر هستی‌شناسی شیخ اشراق». خردنامه صدرا. شماره ۱۰.
- [۴] بیدهندی، محمد (۱۳۸۲). «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا». نامه مفید، شماره ۴۱.
- [۵] ——— (۱۳۸۲). «بررسی و تحلیل هستی‌شناسی تأویل ملاصدرا». دانشکده دوره ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، سال دوم، شماره ۳۴.
- [۶] ——— (۱۳۹۳). «درآمدی بر فلسفه علم وجودی ملاصدرا». راهبرد، سال بیست و سوم، شماره ۷۱.
- [۷] داوری، رضا (۱۳۸۰). «ملاصدرا و هم‌زمانی با فلسفه جدید». خردنامه صدرا، شماره ۲۴.
- [۸] زمانی‌ها، حسین؛ اکبریان، رضا (۱۳۸۸). «نقش وجودی انسان در معرفت بشری». مجله معرفت فلسفی، سال هفتم، شماره ۲.
- [۹] سه‌رودی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). حکمه‌الاشراق. تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۰] ——— (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه: هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۱] ——— (۱۳۷۹). رساله هیاکل النور. تصحیح و مقدمه: محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، نقطه.
- [۱۲] ——— (۱۳۸۰). شرح قصه غربت غربی. تهران، نشر تندیس.
- [۱۳] شهرزوری، شمس‌الدین محمدبن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمه‌الاشراق. تصحیح و مقدمه: ضیایی تربتی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۴] صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه. تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- [۱۵] ——— (۱۳۶۱). العرشیه. تصحیح: غلامحسین آهنی. تهران، مولی.
- [۱۶] ——— (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران، کتابخانه طهوری.



- [۱۷] \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تحقیق: محمد خواجه‌جوی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۸] \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). شرح اصول الکافی. تحقیق: محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۹] \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه. (دوره ۹ جلدی). بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۲۰] \_\_\_\_\_ (۴). الحاشیه علی الهیات الشفاء. قم، بیدار.
- [۲۱] ضیایی، حسین (۱۳۸۴). معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی. تهران، فرزانه.
- [۲۲] طباطبایی، سیدجواد (۱۳۶۸). درآمد فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران، انتشارات دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- [۲۳] قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۳). شرح حکمه‌الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.