

تحلیل و بررسی اجزای نظریه سهروردی درباره علم با ملاحظه نقدهای صدرایی

Analysis and study of the components of Suhrawardi's theory of knowledge with regard to Mulla Sadra's critiques

Zohreh Zarei*
Amir Shirzad**

زهرة زارعی*
امیر شیرزاد**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۰۸

Abstract

The problem of knowledge and topics surrounding it have been discussed sporadically in *Suhrawardi's* works, making it difficult to explain his final point. In order to gather and re-examine the components of his theory, these sporadic remarks and ideas have been restored in two parts consisting of the iconoclasm and the *ishraqi* theory. In the first part, he has criticised the peripatetics and he has made objections to the various theories of knowledge, especially knowledge by means of definition, sensory perception, first concepts or prior to experience, and in another part, which is his *ishraqi* theory, while referring knowledge to *basar*, He has Quoted and criticized the various ideas about the quality of *ibsar*, such as the theory of the departure of the radius and the theory of impression, and has considered the truth of *Al-ibsar* as *Ishraqi relocation* and the truth of knowledge as the presence and appearance of objects. In this article, through enumerating the views and exploring the components of the theory of Suhrawardi about knowledge, we have elaborated and explained Mulla Sadra's critiques on it, and have studied and analyzed their differences.

Keywords: Suhrawardi, Ishraqi knowledge, *Basar*, Mulla Sadra, The truth of knowledge.

چکیده

علم و مباحث پیرامون آن در جای جای آثار سهروردی به طور پراکنده مطرح شده که تبیین نظر نهایی وی را دشوار ساخته است. به منظور استقصاء و بازکاوی اجزای نظریه وی، این اقوال و آراء پراکنده در دو جزء سنت‌زدایی و نظریه اشراقی بازسازی شده است. در جزء سنت‌زدایی به نقد مشائیان پرداخته و بر نظریه‌های مختلف علم، به خصوص علم به واسطه تعریف، ادراک حسی، مفاهیم اولی یا مقدم بر تجربه انتقاد کرده و در نظریه اشراقی، ضمن ارجاع علم به بصر، نظریات مختلف درباره کیفیت ابصار همچون نظریه خروج شعاع و نظریه انطباق را نقل و نقد کرده و حقیقت ابصار را اضافه اشراقی و حقیقت علم را حضور و ظهور اشیاء دانسته است. در نوشتار حاضر ضمن استقرای آراء و بازکاوی اجزای نظریه سهروردی درباره علم، به طرح و تبیین نقدهای ملاصدرا بر آن و تحلیل و بررسی موارد اختلاف آن‌ها پرداخته می‌شود.

واژگان کلیدی: سهروردی، علم اشراقی، بصر، ملاصدرا، حقیقت علم.

*. PhD. Candidate in Transcendental Theosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran.

zareizarei75@yahoo.com

** Associate Professor, Department of Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran. amir.shirzad@iran.ir

*. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه خوارزمی، تهران،

ایران (نویسنده مسئول): zareizarei75@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.
amir.shirzad@iran.ir

مقدمه

علم و ادراک یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی است که حکمای اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن دارند. برخی قائل به اضافه‌اند و علم را یک رابطه و اضافه بین نفس و شیء خارجی می‌دانند (رازی، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۳۳۱). برخی نیز نظریه شبیح را ارائه نموده‌اند که بر طبق آن، در هنگام ادراک موجود خارجی، ماهیت اشیاء به ذهن نمی‌آید، بلکه اشباح آن‌ها به ذهن وارد می‌شود (طباطبایی، بی‌تا: ۳۴). برخی قائل به وجود ذهنی هستند و معتقدند ماهیت اشیاء علاوه بر وجود خارجی، وجود دیگری دارد که همان وجود ذهنی است (مطهری، ۱۳۷۰: ۹/ ۲۱۴؛ طباطبایی، بی‌تا: ۳۴).

بحث وجود ذهنی در عبارات شیخ الرئیس و قبل از او فارابی دیده شده است و عقیده آنها در باب ماهیت علم و ادراک، بر همین اساس است (مطهری، ۱۳۷۰: ۹/ ۲۲۴). شیخ اشراق نیز در حکمة الاشراق با تبیین ادراک شیء غایب، علم و ادراک را مرادف با انطباق آنچه در ذهن است با آنچه که در خارج است، دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۵) که به تعبیر برخی این بیان شیخ اشراق، برهانی بر اثبات وجود ذهنی به‌شمار می‌آید (مطهری، ۱۳۷۰: ۹/ ۲۵۶).

غیر از بیان مزبور، در جای‌جای آثار سهروردی مطالبی راجع به علم و مباحث پیرامون آن، به طور پراکنده مطرح شده است که تبیین نظر نهایی او را دشوار می‌سازد. از این‌رو بر آن شدیم که اجزاء و لوازم نظریه او را به طور مبسوط بازکاوییم. در این راستا، ضمن توجه به تقسیم دو بخشی‌ای که از نظریه سهروردی ارائه داده‌اند، یعنی جزء سنت‌زدایی که سهروردی در آن به نظریه‌های مختلف علم، مخصوصاً علم به‌واسطه تعریف، ادراک حسی، مفاهیم اولی یا مقدم بر تجربه انتقاد کرده و جزء دیگر که نظریه اشراقی سهروردی از علم است (امین‌رضوی، ۱۳۷۷: ۸۶)، توجه خود را

بر مباحثی متمرکز نمودیم که مورد انتقاد ملاصدرا قرار گرفته است.

۱. نقد سنت مشائیان

در این بخش دیدگاه سهروردی درباره نظریه‌های مختلف علم از قبیل: علم به‌واسطه تعریف، به‌واسطه ادراک حسی و به‌واسطه مفاهیم اولی یا مقدم بر تجربه تبیین و ارزیابی می‌شود؛ البته در هریک از موارد، انتقادات ملاصدرا بر سهروردی به طور جداگانه مطرح می‌گردد.

۱-۱. بیان سهروردی درباره نظریه تعریف (علم حصولی)

مشائیان با ارائه دستگاه جنس و فصل و ذاتی و عرضی، ساختار «تعریف» را برای معرفت اشیاء تدوین کرده‌اند. البته خود نیز بر دشواری آن اعتراف نموده‌اند.^۱ اما سهروردی ساختار «تعریف» مشائی را برای نیل به معرفت اشیاء نپذیرفته و در منطق حکمة الاشراق به ارزیابی و نقد نظریه ایشان پرداخته است. از این‌رو، ابتدا در بخشی از ضابط هفتم از نخستین مقاله بخش منطق این کتاب، تحت عنوان «فی التعریف و شرائط»، به شرایط و ضوابط تعریف پرداخته که عبارتند از:

۱. برای تعریف شیء باید مجموعه‌ای از اوصاف و عناوین اختصاصی آن ذکر شود که اختصاصی بودن این مجموعه یا از جهت تخصیص تک‌تک آحاد است؛ مانند تعریف انسان با «ناطق، کاتب، متفکر و ...»، یا از جهت تخصیص بعضی از آحاد است؛ مانند تعریف انسان با «حیوان ناطق» و یا از جهت تخصیص اجتماع آحاد است؛ مانند تعریف خفاش با «پرنده پستاندار».

۲. تعریف باید اظهر از معرفت باشد، نه مثل آن یا مخفی‌تر از آن و نه به سبب اموری که خود با معرفت شناخته می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۸؛ یثربی، ۱۳۸۹: ۶۶؛ ضیایی، ۱۳۸۹: ۶۷).

سپس در دو قسمت «فی الحدود الحقیقیه» و

۱۳۷۵: ۲ / ۲۰ و ۲۱؛ یثربی، ۱۳۸۹: ۶۸ و ۶۹؛ ضیایی، ۱۳۸۹: ۶۷ و ۶۸).

ذکر این نکته لازم است که سهروردی علی‌رغم انتقاد بر مشائیان در مورد «تعریف»، آن را به‌عنوان وسیله‌ای کاملاً نامعتبر برای حصول علم مردود نمی‌شمارد، بلکه تنها محدودیت‌ها و نارسایی‌های «تعریف» را در رسیدن به یقین نشان می‌دهد (امین‌رضوی، ۱۳۷۷: ۸۷)؛ زیرا انتقاد سهروردی از قاعده مشائی در «حد»، این است که به دست آوردن «حد» به‌نحوی که مشائیان به آن ملتزمند-یعنی ترکیب جنس قریب و فصل قریب- غیرممکن است. اما تعریف به‌نحو اشراقیان، یعنی توسل به مجموعه اموری که موجب اختصاص و تخصیص می‌شوند، ممکن است (ضیایی، ۱۳۸۹: ۷۸).

۲-۱. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی درباره نظریه تعریف (علم حصولی)

نظریه «تعریف» نزد ملاصدرا جایگاه خاصی دارد. او در لمعه اول از اشراق دوم کتاب *التفهیم* خود که به حدود و رسوم اختصاص داده است، شرایط معرفت را بیان نموده که از جمله آنها: مساوی بودن معرفت با معرفت در صدق و اجلی بودن معرفت از معرفت است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۰۴). به عقیده او ترک شرط «مساوی بودن در صدق» از سوی سهروردی، از این‌روست که این شرط از شرایط حکمای محقق در مطلق تعریف نیست، بلکه از شرایط تعریف تام است (همو، ۱۳۸۸: ۸۱).

وی در تعلیقات پس از نقل سخن شیخ‌الرئیس از رساله *فی الحدود* (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ۲۳۱ و ۲۳۲)، به دفاع از نظریه مشائیان در مورد امکان حد حقیقی و دشوار بودن آن پرداخته است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۸۴)؛ لذا در مورد اشکال اول، یعنی جسم که سهروردی آن را بدون اجزای ذاتی، قابل تعقل دانسته و هیولی و صورت را جزء مفهوم آن نمی‌داند، ملاصدرا با تمایز نهادن میان «ماهیت مطلقه»، «ماهیت به حسب وجود خارجی»

«قاعده اشراقیه فی هدم قاعده المشائین فی التعریفات»، مهمترین انتقاداتش را بر نظریه مشائیان درباره حد و رسم حقیقی وارد ساخته است:

۱. اگر برای جسم، چیزی مثل ماده و صورت مشائیان اثبات شود، از نظر عامه مردم آن چیز (هیولی / صورت) جزء مفهوم مسمی نیست، بلکه اسم جسم فقط برای مجموع لوازمی است که مردم از مسمای آن تصور می‌کنند.

۲. اگر برای هر یک از آب یا هوا مثلاً اجزاء غیر محسوسی (هیولی و صورت) که بعضی از مردم آن را انکار می‌کنند، مطرح شود، در این صورت آن اجزاء نزد این منکران، هیچ مدخلیتی در آنچه از هر یک از آب و هوا فهم می‌کنند، ندارد.

۳. مشائیان حد انسان را «حیوان ناطق» قرار داده‌اند، در حالی که توان اندیشیدن و سخن گفتن عرضی است که تابع حقیقت انسانی؛ بنابر این نفسی که مبدأ این اشیاء است، جز به لوازم و عوارض شناخته نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۹ و ۲۰؛ یثربی، ۱۳۸۹: ۶۷ و ۶۸).

۴. مشائیان پذیرفته‌اند که جز از طریق معلوم به مجهول نمی‌توان رسید. اما سؤال این است که ذاتی خاص (فصل) هر پدیده را چگونه می‌شناسند؛ زیرا ذاتی خاص شیء برای کسی که آن را در موضع دیگری شناخته است، آشنا نیست و اگر آن را در موضع دیگری شناخته باشد، ذاتی خاص آن شیء نمی‌باشد. پس ذاتی جز به امور محسوس یا ظاهر از طریق دیگری، یعنی ظاهر برای عقل از طریق مشاهده و کشف^۲ باز نمی‌گردد.

۵. امکان وجود ذاتیات دیگر متفی نیست.

پس آوردن «حد» آن‌گونه که مشائیان ملتزم شده‌اند، برای انسان غیرممکن است و ارسطو به دشواری آن اعتراف نموده است. بنابراین تعریف پدیده‌ها نزد ما جز با مجموعه‌ای از اوصاف و لوازم مختص به آنها ممکن نیست (سهروردی،

جهت دیگر نفس انسانی، رو به عالم قدس دارد که در بیشتر نفوس، قوه محض است و این جنبه برای شناخت نفس و تعریف انسان نقشی ندارد. بنابر این تحدید انسان به حیوان ناطق را برای معرفت ماهیت انسان و علم به کُنّه ذاتش، صحیح و مفید می‌خواند. سپس به این نکته اشاره می‌کند که «استعداد نطق» یعنی آن چیزی که انسان به واسطه آن عاقل بالقوه می‌باشد، امری است که در حقیقت انسان داخل است و تمام ماهیت انسان می‌باشد؛ چراکه مقوم برای تمام ماهیتش به تقویم فصل برای نوع و مقوم ماده حیوانی به تقویم صورت برای ماده است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۹۰-۹۳؛ نوربخش، ۱۳۹۲: ۴۶-۴۷؛ امیری سلیمانی، ۱۳۸۳: ۹۲).

ملاصدرا در نقد این اشکال شیخ اشراق که نفس انسانی با لوازم، شناخته شده و حقیقت آن، شناخته نشده است، می‌گوید: معرفت بسیط‌های وجودی جز به واسطه لوازمی که انسان را به حاق ماهیت می‌رسانند، ممکن نیست. در مورد نفس ناطقه هم می‌گوید اگرچه حقیقتش برای بیشتر مردم مجهول است، ولی اهل نظر می‌دانند که در انسان جوهری است که مدرک کلیات، محرک بدن، خودآگاه و متصرف در قوای بدنی، حیوانی، خیالی و وهمی است و این مقدار شناخت برای حد انسان کافی است؛ ضمن اینکه اعتراف دارد تعریف حدی دشوار است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۹۳؛ نوربخش، ۱۳۹۲: ۴۷؛ امیری سلیمانی، ۱۳۸۳: ۹۲).

یکی دیگر از اشکالات شیخ اشراق بر نظریه «تعریف» مشائی، بر مبنای چگونگی شناخت ذاتی خاص هر پدیده (فصل) بود که بر این مبنای، تعریف را به محسوسات و مشهودات برگرداند. ملاصدرا پس از تقریر این اشکال، سخن سهروردی را موضع بحث خوانده است؛ چراکه بسایط خواه اجزای حدود باشند یا نه، به وجوه دیگری غیر از آنچه او ذکر کرده، شناخته می‌شوند^۳ (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۸؛ نوربخش، ۱۳۹۲: ۴۸ و ۴۹). ملاصدرا در تعقیب بحث، پس

و «ماهیت به حسب وجود ذهنی» از یکسو و تفاوت میان اجزای هر یک از آنها از سوی دیگر، ترکیب ماهوی جسم طبیعی از جنس جوهریت و فصل قبول طول و عرض و عمق را امری متفق بین فرق مختلف به‌شمار آورده که محل نزاع آنها تنها در نحوه وجود این دو ذاتی است که یا بنا بر رأی رواقیان، آن دو موجود به وجود واحد هستند یا مطابق نظر مشائیان، موجود به دو وجودند و ... اما همه این اباحت، خارج از بیان ماهیت جسم و ناظر به نحوه وجود خارجی آن است که از عوارض ماهیت جسم بما هو جسم است، پس ماهیتش برای همه معلوم و وجودش برای بعضی مجهول است (همان: ۸۸-۸۹؛ نوربخش، ۱۳۹۲: ۴۴ و ۴۵). ملاصدرا در *الاسفار* نیز بین حدود ماهوی و حدود وجودی تفکیک قائل شده است؛ چراکه حد ماهوی به اجزایش مانند جنس و فصل محقق می‌شود، ولی حد وجودی به اجزایش ممکن نیست، چون وجود جزء ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۹۳ و ۹۴).

ملاصدرا بر آن است که قول سهروردی مبنی بر اینکه عوام تنها امور ظاهری را که مقصود به نامگذاری است تصور می‌کنند، حق است؛ زیرا حقیقت جسم، امر معقول غیر محسوس است و حس متعلق به ظواهر و اطرافش است، لکن پس از این تعلق، حقیقتش بدون توقف بر معرفت یا برهان، معلوم می‌شود (همو، ۱۳۸۸: ۸۹ و ۹۰؛ نوربخش، ۱۳۹۲: ۴۵ و ۴۶).

صدرالمآلهین در نقد مجهول بودن نفس انسان که حقیقت انسان را به آن دانسته‌اند، پس از توضیحی مفصل درباره اصل اشکال شیخ اشراق و رابطه نفس و بدن، مدعی شده است که نفس دو جهت دارد: یکی جهت ناظر به بدن که صورت بالفعل است و مدبر، حساس، متخیل و متفکر می‌باشد و این جهت برای همگان معلوم است و همین جهت معلوم، مبدأ فصل انسان، یعنی ناطق است که او را از سایر حیوانات جدا می‌کند و

می‌کند، پس «جمع بصر» عرضی است و لونیت حالش را دانستی [که مفهومی اعتباری است]. پس اجسام و اعراض اصلاً قابل تصور نیستند و وجود که نزد ایشان اظهر اشیاء است، حالش را دانستی [که اعتباری است]، پس اگر تصور به لوازم فرض شود، پس لوازم نیز خصوصياتی دارند که مثل این کلام در آنها اعاده می‌شود و این جایز نیست، چون از آن لازم می‌آید که در وجود، چیزی شناخته نشود...» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۳/۲ و ۷۴).

به این ترتیب، اجمال نظر سهروردی، چنانکه از بیان مزبور و بیانات دیگر او که مجال ذکرش نیست (ر.ک: همان: ۵۴/۲ و ۵۵) برمی‌آید، این است که موجودات یا بسیطند یا مرکب. اگر بسیط باشند، بدون خصیصه ممیزه هستند، لذا نمی‌توانیم آنها را به واسطه «لوازم» آنها بشناسیم. ادراک حسی در باز نمودن بسیط از مرکب و نیز تشخیص مرکب و تبدیل آن به عناصر اصلی که بسیطند، سودمند است. اما علم به حقایق بسیط، نه از طریق «تعریف» و نه از طریق «حواس»، بلکه با کمک «مفاهیم یا تصورات فطری»^۴ ادراک می‌شود (امین‌رضوی، ۱۳۷۷: ۹۱).

۴-۱. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی درباره علم به واسطه ادراک حسی

صدرالمتألهین اشکالات سهروردی بر آراء مشائیان درباره ادراک حسی را از طریق تأویل، تکمیل یا تأیید قواعد مشائی، به صورت زیر پاسخ داده است:

۱. معنای فصول مجهول این است که مفهومشان بسیط بوده و جنس و فصل نداشته باشد؛ لذا تعریفشان جز به لوازمشان و آثارشان یا به تعریفات که در آنها حد بر محدود زاید است، ممکن نیست.

۲. فصول اشتقاقی، همان اعیان موجوداتند.

۳. معرفت به وجود، تنها به آثارش ممکن نیست و تنها با مشاهده صریح به گنه آن پی می‌بریم.

۴. انواع جوهری با آوردن حدود تعریف

از آنکه صورت حاصله از احساس را داخل در قسم ضروری علوم به شمار آورد، محسوس بما هو محسوس را کاسب و مکتسب نمی‌داند؛ چرا که در این حالت احساس به صورت جزئیه است. اما صورت کلیه ضروریه از مبدأ بر نفس افاضه می‌شود. او از اعتراضات سهروردی بر امثال شیخ‌الرئیس، اظهار تعجب کرده و می‌گوید: گویا سهروردی در طول عمرش این را نشنیده که «صورت محسوس نه کاسب است و نه مکتسب» (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۹۹).

به نظر می‌رسد که اشکالات ملاصدرا بر نقدهای شیخ اشراق قابل قبول می‌نماید، چون مشائیان ضمن اعتراف به صعوبت تعریف و دشواری تحصیل فصول، حدود را تنها راه معرفت ندانسته‌اند. به علاوه لزومی ندارد که در تدقیق فلسفی و شناخت حقیقت اشیاء به شناخت عامه مردم اکتفا شود.

۳-۱. بیان سهروردی درباره علم به واسطه ادراک حسی

سهروردی در یکی از داوری‌های بخش مغالطات از کتاب *حکمة الاشراق* با عنوان «فی بیان ان المشائین أوجبوا أن لا يعرف شیء من الأشیاء»، مشائیان را از بابت آرائشان درباره ادراک حسی نقد کرده و معتقد است براساس برخی قواعد مشائی همچون مجهول بودن فصول جواهر، لزوم تعریف جوهر به امر سلبی و عرضی بودن برخی فصول، نباید چیزی شناخته شود، در حالی که شناخت بسائط ضروری است و مرکبات را با بسائط می‌توان شناخت. عین بیان او چنین است:

«مشائیان لازم دانسته‌اند که هیچ شیئی از اشیاء شناخته نشود، چون [بنا بر قول آنها] جواهر دارای فصولی مجهولند و جوهریت را به امری سلبی تعریف کرده‌اند و نفس و مفارقات نزد ایشان دارای فصولی مجهولند و عرض - مانند سیاهی - را تعریف کرده‌اند به اینکه رنگی که بصر را جمع

(امین‌رضوی، ۱۳۷۷: ۹۱).

به عقیده ضیایی، اینکه فطریات دارای مرتبه‌ای پیشین هستند، همان دیدگاه روش‌شناسانه مهم ابوالبرکات بغدادی (ف. ۵۶۰ ه.ق) است و اصلی در بازسازی اشراقی حکمت به‌شمار می‌رود (ضیایی، ۱۳۸۹: پاورقی ۶۶)؛ چون فطریات از نظر شیخ اشراق، همان محسوسات و مشاهدات هستند. شاهد اینجاست که او محسوساتی مثل سیاهی را بسیط و بی‌نیاز از تعریف دانسته و مدعی است که بسائط خارجی در ذهن نیز بسیطند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۳/۲). این ادعا در یکی از داوریه‌های شیخ اشراق، به روشنی مطرح شده است:

«... بسائط محسوسات اصلاً تعریف نمی‌شوند؛ چون تعریفات ناگزیر باید به معلوماتی ختم شوند که نیازی به تعریف ندارند، وگرنه تسلسل تا بی‌نهایت پیش می‌آید و هرگاه منتهی شوند، چیزی ظاهراً از محسوسات نیست که بدان منتهی شوند؛ زیرا تمام علوم ما منتزع از محسوساتند، پس محسوسات فطری هستند که اصلاً تعریفی برای آنها نیست. اما مثل وجود که [مشائیان] از آن به‌عنوان امر بی‌نیاز از تعریف مثال زده‌اند، خبط و خطا در او بیشتر از محسوسات است...» (همان: ۲/۱۰۴).

۶-۱. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی درباره

علم به واسطه مفاهیم فطری

ملاصدرا با تقسیم علم به تصور و تصدیق و تقسیم معارف به فطری و غیرفطری موافق است (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۳۰۷ و ۳۰۸). البته باید توجه داشت که مقصود از معارف فطری مدّ نظر سهروردی، همان بدیهیات است و معارف غیرفطری، همان معلوم کسبی یا نظری می‌باشند.

صدرالمتألهین در تعلیقات، بیان سهروردی درخصوص تصور و تصدیق را دلیلی بر اثبات صورت علمی در علم حصولی که نحوه وجود

می‌شوند و اجزاء حدود ناگزیر منتهی به بسائطی می‌شوند که جنس و فصل ندارند و تصورشان یا از جهت آثارشان است یا به نفس خودشان بدون واسطه (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۴۰۴).

۵. جمع‌البصر از مقوله فعل و تأثر بصر از سیاهی، از مقوله انفعال است؛ پس هریک از این دو خارج از ماهیت سیاهی و از مقوله کیف‌اند. در مقولات متباینه تعریف بعضی از آنها به بعضی دیگر ممکن نیست.

۶. مراد از جمع بصر که همان فصل سیاهی است، این است که سیاهی، شأنیت جمع بصر یا انفعال بصر از اوست نه نفس جمع یا انفعال، وگرنه هرگاه سیاهی با جمع بصر مصادف نشود، سیاهی نیست. خلاصه اینکه اکثر قوای جوهری و عرضی مبادی فصولشان را به آثار فعلیه یا انفعالیه تعریف می‌کنند (همان: ۴۰۴ و ۴۰۵).

۷. وجود اظهر اشیاء است. اما مفهومات کلی غیر از حقیقت وجودند و ظاهر بذاته و مظهر لغیره نیستند؛ لذا ممکن نیست که بذاته مشهود شوند. تنها وجود حاضر بذاته و مشهود بنفسه است؛ زیرا وجود هر چیزی عین حقیقتش و تشخیص و ظهورش است (همان: ۴۰۵).

۵-۱. بیان سهروردی درباره علم به واسطه

مفاهیم فطری

شیخ اشراق پس از آنکه در ضابط دوم از نخستین مقاله بخش منطق حکمة‌الاشراق، علم را به تصور و تصدیق تقسیم می‌کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۵/۲)، در ضابط ششم از همان مقاله، معارف انسان را به فطری و غیرفطری تقسیم کرده^۵ و معلومات موصل به مجهول را منتهی به فطریات می‌خواند؛ زیرا اگر به چیزی منتهی نشود، تسلسل پیش می‌آید و ما از علم اول برخوردار نخواهیم بود (همان: ۱۸/۲)؛ بنابراین کسب دانش، مستلزم داشتن علمی قبل از آنچه شخص در پی آن است، بوده و این علم فقط می‌تواند فطری باشد

ذاتش چیزی جز ذاتش و ذاتیاتش بر او صدق نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۴۰۶).

ملاصدرا سخن سهروردی را مبنی بر اینکه محسوس قابل تعریف نیستند صحیح دانسته است؛ زیرا محسوس بما هو محسوس، عبارت از وجودش نزد حس‌کننده است و هویات وجودی قابل تعریف نیستند. اما تعریف معانی منتزعه از محسوسات را محال ندانسته است؛ چون به واسطه احساس به جزئیات و ادراک مشارکات و مبیانات برای نفس حاصل می‌شوند. اما حکم شیخ اشراق به اینکه محسوسات بسیط تعریف ندارند، از سه جهت است: ۱) قائل به عینیت وجود در خارج نیست. ۲) اشیاء مختلف المعانی نزد او وجود واحد عینی ندارند. ۳) بنا بر اعتبار عقلی بودن وجود، هر مرکب عقلی در خارج مرکب است، پس بسیط خارجی، بسیط عقلی است و حد ندارد؛ چون حد مرکب از جنس و فصل است (همان: ۵۴۴؛ نوربخش، ۱۳۹۲: ۳۸ و ۳۹). ذکر این ادله از سوی ملاصدرا، از آن‌روست که او آنها را مبنای اختلاف خود با سهروردی در قابل تعریف دانستن محسوسات بسیط دانسته است.

صدرالمتألهین در حاشیه این قول سهروردی که «چیزی ظاهرتر از محسوس نیست»، در مورد لفظ محسوس قائل به تفصیل شده و می‌نویسد:

«... اگر مراد از محسوسات بما هی محسوسات، موجودات برای آلات حس منفعل از آن باشند، از این جهت ظاهرترین اشیاء نیست، بلکه مخفی‌ترین آنها نزد عقل است، پس همان‌گونه که تقرر یافتن کلیات نزد عقل شناخته شده‌ترند و جزئیات نزد خیال و حس شناخته شده‌ترند و نیز جزئیات مبادی برهان و اجزای حد نیستند و اگر مراد از آن معانی انتزاعی باشد، اگرچه نزد عقل شناخته شده‌اند ولی اجزای عقلیش از آن شناخته شده‌ترند و نزد عقل محسوس نیستند، بلکه معقولند (ملاصدرا، ۱۳۸۸:

ذهنی اشیاء است، دانسته و می‌گوید آن را فقط در کلام سهروردی یافته است، جز اینکه آن را در حکمة الاشراق به‌طور اجمال و در مطارحات به تفصیل مطرح کرده است (همو، ۱۳۸۸: ۴۸ و ۴۹؛ ر.ک: نوربخش، ۱۳۹۲: ۳۱-۳۲). وی همچنین، مدعای سهروردی در تقسیم معارف انسان به فطری و غیرفطری را مقدمه‌ای فطری می‌داند که سهروردی بدون اقامه دلیل، مطرح کرده است؛ زیرا انسان بعضی از تصورات یا تصدیقات را بدون اکتساب و نظر و بعضی دیگر را با اکتساب و نظر می‌یابد (همان: ۷۲ و ۷۳؛ ر.ک: نوربخش، ۱۳۹۲: ۳۸).

مباحثه میان ملاصدرا و شیخ اشراق از فطری و بدیهی دانستن محسوسات آغاز می‌شود. آنجا که سهروردی حقیقت سیاهی را در ذهن و خارج بسیط می‌داند. اما صدرالمتألهین برخلاف او، بسیط بودن را صفت وجود سیاهی دانسته و معتقد است وجود هر چیزی امر بسیطی است که جنس و فصل ندارد و امتیاز وجودات تنها به هویات ذاتی و به اختلاف ذاتی تقدم و تأخر و کمال و نقص است. اما ماهیت سیاهی مرکب از معنی ذاتی مشترک مانند لونیت و کیفیت و معنی ذاتی مختص به او مانند قابضیت بصر است. به نظر ملاصدرا چون مشاهده متعلق به وجود و تعریف برای ماهیت از جهت مفهومات کلیه است و وجود در هر چیزی اصل است، پس هرکس وجود را مشاهده کند، از طلب صفتش بی‌نیاز می‌شود. او معتقد است صورت سیاهی در حس، نفس وجودش است که آمیخته با عوارض شخصی مادی از قبیل کم و وضع و ... است. اما صورتش در عقل مجرد از همه این خصوصیات و جمیع انحاء وجودات و حتی مجرد از وجودش در عقل که عین معقولیت است، می‌باشد. در عین حال او نمی‌گوید که چیزی بر سیاهی موجود در عقل صدق نمی‌کند، بلکه می‌گوید از حیث

۵۴۴؛ ر.ک: نوربخش، ۱۳۹۲: ۳۹ و ۴۰).

به عقیده ملاصدرا در این قول سهروردی که جمیع علوم منتزَع از محسوسات، و محسوسات فطری و غیرقابل تعریفند، مغالطه است؛ زیرا دو حالت پیش می‌آید:

۱. اگر منظور این است که محسوس خارجی، مبدأ برهان یا حدّ است، صحیح نیست؛ چون جزئی بما هو جزئی کاسب و مکتسب نیست.

۲. اگر منظور این است که علوم ما موقوف بر تحریک نفس برای بدن و استعمالش برای آلات حس است تا صورت معقولات کلی در عقل حاصل شود، بی‌نیازی از معرفّ از آن لازم نمی‌آید؛ چون آنچه از محسوسات در عقل حاصل می‌شود، صورت مجمل است.

صدرالمتألهین فعالیت عقل در تحلیل کلیات به اجزای مشترک و مختص و تعریف آن اجزاء به اجزای دوم را عین تفکر و تحصیل قول شارح دانسته و از سهروردی اظهار تعجب می‌کند که از طرفی به تقسیم محسوسات قائل بوده و از طرف دیگر حکم کرده که محسوسات قابل‌تعریف نیست؛ چون تقسیم چیزی جز انضمام قید خاص به مقسم عام نیست تا با آن، قسم حاصل شود و این عین تعریف است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۵۴۴ و ۵۴۵؛ نوربخش، ۱۳۹۲: ۴۰).

ملاصدرا در مورد مثال وجود، همچون مشائیان و برخلاف سهروردی، وجود را سزاوارترین اشیاء به مستغنی بودن از تعریف خوانده است. از نظر او مفهوم وجود عام بدیهی است؛ چون ظاهرترین اشیاء و عام‌ترین آنها در تصور و شناخته شده‌ترین آنها نزد عقل است و هویات وجودی چون صورتی مساوی آنها نزد عقل وجود ندارد، پس نفس صورت عینی است و تعریفش به حدّ و رسم ممکن نیست. وی برای محسوسات نیز ماهیات کلی مشتمل بر جنس و فصل در نظر گرفته و بر آن است که تحدید و ترسیم آن به وجهی که نزد عقل شناخته شده

است، ممکن است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۵۴۶).

صدرالمتألهین برخلاف سهروردی که بسائط خارجی را در عقل نیز بسیط دانسته، می‌گوید محسوس در وجود عینی که دارای ماده و صورت است، جزء ندارد، اما اینکه به‌حسب معنی نیز بسیط باشد، معلوم نیست، بلکه عدم بساطت آن معلوم است؛ زیرا مثلاً رنگ تحت جنس کیف و محسوس و مبصر قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۵۴۶؛ نوربخش، ۱۳۹۲: ۴۱).

۲. نظریه اشراقی علم

سهروردی پس از طرح انتقاداتش بر مشائیان، نظریه خود درباره علم را توضیح می‌دهد. در نظریه او، علم به بصر برمی‌گردد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۱۴)؛ لذا می‌توان گفت که مهم‌ترین اصل اشراقی در باب معرفت و به عبارتی حقیقت علم نزد او ابصار است. سهروردی برای تبیین حقیقت ابصار، در بخش اول حکمة الاشراق که مشتمل بر مباحث منطقی است، نظریات مختلف درباره کیفیت ابصار همچون نظریه خروج شعاع و نظریه انطباع^۷ را نقل و نقد کرده (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۹۷-۱۰۳) و پس از آن به طرح نظریه خود می‌پردازد.

صدرالمتألهین نیز همچون سهروردی نظریه طبیعیون به انطباع شبح مرئی و نظریه ریاضیون به خروج شعاع از چشم را در باب حقیقت ابصار نمی‌پذیرد^۸ (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۱۷۸ و ۱۷۹). با این وجود، دیدگاه سهروردی را نیز در باب حقیقت علم و ابصار نپذیرفته و خود دیدگاه بدیعی ارائه می‌دهد.

۲-۱. بیان سهروردی در ردّ نظریه خروج شعاع

صاحبان نظریه خروج شعاع، عدسی چشم را جسمی تیر و منبع نور دانسته و معتقد بودند که از چشم، شعاعی نورانی خارج شده و به جسم مقابل برخورد می‌کند و به این وسیله ابصار محقق می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۳۷۰/ ۶؛ ر.ک:

به اشکالات مزبور، نتیجه می‌گیرد که رؤیت به شعاع نیست (همان: ۱۰۰/۲).

۲-۲. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در ردّ نظریه خروج شعاع

ملاصدرا نیز همچون سهروردی حقیقت ابصار را خروج شعاع نمی‌داند.^۹ اما برخلاف او، خروج شعاع را مربوط به عمل طبیعی چشم و مقدمه ابصار دانسته (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۲۱/۶) و می‌گوید ما درصدد انکار این نیستیم که شعاعی از چشم خارج می‌شود، حرف ما این است که باید شیء مرئی، صورتی پیش نفس داشته باشد تا ابصار محقق شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸/۱۹۲؛ ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰: ۱۲۲/۶). ملاصدرا اشکالات شیخ اشراق بر نظریه خروج شعاع را وارد ندانسته و به ترتیب ذیل به آن پاسخ گفته است:

۱. شعاع، جسم صوری بدون ماده است که وجودش تنها از سبب فاعلی است و به اسباب مادی جز وضع مخصوص با نیّر و عدم حجاب بین آن دو نیاز ندارد؛ پس اگر روزنه چشم بسته شود، شرط وجودش که همان عدم حجاب است، فاقد شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۵۱۷ و ۵۱۸).

۲. شرط انعکاس نه صلابت و سختی، بلکه صیقلی بودن است و جسم سخت هرگاه صیقلی داده شود، شعاع از او منعکس می‌شود (همان: ۵۱۸).

۳. فیضان شعاع از فاعل، به مدخلیت ماده و حدوثش از فاعل نیست؛ چون دگرگونی جسم دیگر به او یا به تغییر کیفیت و صورت یا به نوعی از تحریک است، اما شعاع، جرم بسیط نوری از افق انوار مجرد مثالی است (همان: ۵۱۸ و ۵۱۹).

۴. وجود شعاع به حرکت و صاحب حرکت و جهت و جهات نیست و نسبتش به سایر جهات واحد است (همان: ۵۱۹).

۵. تراکم و تراحم از خواص ماده است و در تراکم اشعه، جز شدت در نوریت حاصل نشده و تراکمش موجب کثافت و حجاب نمی‌شود (همان:

امین‌رضوی، ۱۳۷۷: پاورقی ۸۳). سهروردی این نظریه را ناموجه می‌داند؛ لذا به منظور ردّ آن، شقوق ممکن، یعنی جسمیت و لونیت شعاع را به طُرُق زیر ابطال می‌نماید:

۱. اگر شعاع جسم بود، باید به هنگام بسته شدن ناگهانی روزنه چشم، از بین نمی‌رفت.

۲. اگر شعاع جسم بود، باید انعکاس آن از شیء سفت، مانند سنگ، بهتر از انعکاس آن از یک شیء تر، مانند آب، می‌بود.

۳. اگر شعاع جسم بود، باید جرم خورشید به هنگام جدا شدن آن، کاهش می‌یافت.

۴. اگر شعاع جسم بود، باید در زوایای قائمه حاصل شود، نه در جهات مختلف.

۵. اگر شعاع جسم بود، باید انوار چراغ‌های متعدد، متراکم و غلیظ شود.

۶. شعاع از چیزهایی نیست که از خورشید یا از محلی به محل دیگر منتقل شود، بلکه هیئت است؛ لذا منتقل نمی‌شود و علت این هیئت، شیء نوردنده به واسطه جسم شفاف مانند هواست (سهروردی، ۱۳۷۵: ۹۷/۲).

۷. شعاع همان رنگ نیست، چون در این صورت رنگ یا عبارت است از خود ظهور یا ظهور در جهت و جای خاص؛ مثلاً سیاهی خاص.

حالت اول ممکن نیست، چون نور خود رنگ نیست. در حالت دوم نیز اگر رنگ نه با صرف ظهور، بلکه با ویژگی سیاهی و سفیدی در نظر گرفته شود، آنگاه یا نسبت ظهور به سیاهی و سفیدی مانند نسبت لونیت به آن دو است، یا اینکه ظهور در خارج غیر از سیاهی و سفیدی است. در حالت اول، یعنی در صورتی که ظهور در خارج غیر از خود سیاهی نباشد، در خارج فقط سیاهی و سفیدی و امثال آن دو وجود دارد و ظهور، محمول عقلی است، پس ظهور سفیدی در خارج فقط همانا خود سفیدی است. اما حالت دوم، همان حالت مطلوب است، یعنی شعاع غیر از رنگ است (همان: ۹۸ و ۹۹). سهروردی در نهایت با توجه

(۵۱۹).

ملاصدرا پس از پاسخ‌گویی به اشکالات شیخ اشراق بر جسمیت و لونیت شعاع، اشکالات وی را بر قول به حرکت شعاع از بصر به مرئی وارد دانسته و می‌گوید: این اشکالات قول رؤیت به شعاع را باطل نمی‌کند؛ چراکه اگر مقابله بین چشم سالم و مبصر حاصل شود، جسم شعاعی حاصل شده و رؤیت به آن می‌باشد. اما چون فیضان این جسم شعاعی به صورت دفعی و بدون ماده و حرکت و زمان است، لفظ خروج و نفوذ و مداخله و انبساط همگی اطلاعات مجازی و از روی تسامح است (همان: ۵۲۷).

۳-۲. بیان سهروردی در ردّ نظریه انطباع

صاحبان نظریه انطباع معتقد بودند که جلیدیّه، یعنی عدسی چشم، جسمی شفاف و صیقلی است؛ لذا اگر جسمی در مقابلش قرار بگیرد، نقشی از آن جسم در سطح آن واقع می‌شود و به این وسیله عمل «ابصار» محقق می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۲۰ / ۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۰ / ۲؛ امین‌رضوی، ۱۳۷۷: پاورقی ۸۳). سهروردی این نظریه را نمی‌پذیرد. مهمترین اصل مورد نظر او، در مخالفت با این نظریه، اشکال انطباع کبیر (مثلاً صورت کوه) در صغیر، یعنی حذقه چشم است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱ / ۴۸۶؛ همان: ۱۰۰ / ۲)، که به موجب آن، علاوه بر امتناع انطباع صور در عین، انطباع صور در موضع دماغ نیز ممتنع است (همان: ۲ / ۲۱۱).

شیخ اشراق علاوه بر رد نظریه انطباع در مورد ادراکات حسی، انطباع در ادراکات خیالی را نیز صحیح نمی‌داند. شاهد آنجاست که می‌گوید صور آینه‌ها و تخیل نیز منطبع نیستند (همان: ۲ / ۲۱۱ و ۲۱۲)، وگرنه رؤیت چیزی در آینه با اختلاف مواضع نگاه شما به آینه، مختلف نمی‌شد (همان: ۲ / ۱۰۱). به علاوه، صورت آینه، عیناً صورت تو که به طریق دیگری غیر از انعکاس و انطباع آن را ببینی، نیست؛ چون تو گاهی مثال چهره‌ات را

۶. اگر شعاع عرض باشد، انتقالش از منیر به مستنیر، انتقال عرض است و انتقال عرض مطلقاً محال است. توضیح اینکه همه اعراض گرچه در اینکه حرکت از موضوعی به موضوع دیگر در آنها جایز نیست، مشترکند، لکن وجود اعراض جسمانی بر دو نوع است: ۱) وجود اعراض زمانی که جز به انفعال ماده و تجدد موضوع و استحاله‌اش حاصل نمی‌شود. ۲) وجود اعراض از فاعل و به صورت دفعی و بدون مشارکت ماده به استحاله و تجددش است؛ مانند وجود اضواء و انوار و تعلیمات و لوازم جسم بما هو جسم. تجدد و تغیر در این اعراض نه بالذات، بلکه به تبعیت تجدد موضوعش است. همچنین اگر شعاع جسم باشد، مانند اجسام مادی ظلمانی نیست تا حدوثش به حرکت و مشارکت ماده باشد و نیز در حدوثش تداخل محال که بین جسم مادی و جسم مادی دیگری مثل او فرض شود، لازم نمی‌آید (همان: ۵۲۰).

۷. قول سهروردی مبنی بر اینکه «نور غیر از رنگ است»، از این وجه که حصول الوان به امتزاج و حرکت و حصول اشعه دفعی است، صحیح است. همچنین قول به اینکه «شعاع عین رنگ است»، از این وجه که الوان از مراتب نقصانات نور و اختلاطش به ظلمات است، صحیح است. اما اشکال سهروردی، قول کسی را که گفت: «شعاعی که بر سیاهی می‌تابد، غیر از سیاهی آن نیست» باطل می‌کند؛ زیرا از حصول رنگ از بعضی مراتب ضعیف نور، لازم نمی‌آید که از هر نور ضعیف و کم نوری، رنگ حاصل شود، بلکه ناگزیر از ترکیب و امتزاج بین شماری از نور و ظلمت حاصل می‌شود (همان: ۵۲۱ و ۵۲۲). ملاصدرا برخلاف سهروردی، نور و ظهور را نه محمول عقلی صرف، بلکه مابه‌الظهور شیء دانسته و می‌گوید: الوان از مراتب نوریت و ظهورند و برای هر یک از الوان، مرتبه خاصی در ظهور و حالت مخصوصی در لونیت است (همان: ۵۲۴).

خلق نموده است. فعلش گاهی عین تعقل و گاهی عین تخیل است و گاهی غیر از آن دو و مسبوق به آن دو است (همو، ۱۳۹۱: ۴۲۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۳۹۰).

۳. صور آینه‌ها در خارج موجودند. لکن وجوشان نه به نحو بالذات، بلکه به نحو بالعرض است. به این دلیل که شیء واحد به اختلاف اوضاع آینه، انحایی از صور مختلف دارد که به حسب تکثر نور و شکست نور بی‌نهایت است. محال است که برای شیء یا شخص واحد، تعداد بی‌نهایتی از صور ابداع شوند، مگر اینکه هنگام تحقق وضع خاص در این عالم از قبیل مقابل آینه بودن و ...، وجودشان در آن عالم حادث شود و هنگام زوال وضع، منعدم شود. از این رو، این امور اسباب برای ظهورش هستند نه برای وجودش، چون وجودش قبل از این امور متحقق است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۲۲).

۴. با توجه به برخی از اصولی که شیخ اشراق بدان پای‌بند است،^۱ دو اعتراض بر او وارد می‌شود: می‌شود: (۱) حصول شیء برای شیء تنها در زمانی است که بین آن دو علاقه علیت و معلولیت باشد، وگرنه همه اشیاء برای یکدیگر حاصلند، پس آنچه که فاعل، قابل، ماده یا صورت چیزی نباشد، حصول آن شیء برای او ممتنع است. نفس، فاعل یا قابل جسم خارجی مادی نیست و تعلقش به بدن، تنها به سبب علاقه ارتباطی علیت است. نفس، صورت برای بدن یا مبدأ صورت برای آن است و اسم «اضافه اشراقیه» تنها به آنچه بر نسبت وجودی ادراکی به صورت علمی مجرد از ماده واقع شود، سزاوار است و صورت خارجی برای اجسام مادی چنین نیست؛ بنابر این توجیه رؤیت به حصول صورت مجرد برای نفس به حسب نشئه ادراکی، به اسم اشراق اولی‌تر است؛ چون نسبت آن صورت به نفس، نسبت امر صوری مستغنی از ماده به فاعل مجردش است. اما آنچه سهروردی بدان معتقد

کوچکتر از چهرهات می‌بینی، با آنکه هیئت همه اعضاء کامل است (همان: ۱۰۲/۲).

۲-۴. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی در ردّ نظریه انطباع

صدرالمآلهین در *اسفار* به تحلیل و بررسی دلایل قائلان و نافیان نظریه انطباع پرداخته است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸/ ۱۸۳-۱۹۱). به نظر او، ادله قائلین به انطباع به فرض صحت و تمامیت، تنها بر انطباع شبیحی در چشم دلالت می‌کند، نه اینکه «ابصار» به آن محقق می‌شود (همان: ۸/ ۱۸۳؛ ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰: ۶/ ۱۲۱). از این رو، برخلاف سهروردی، نظریه انطباع را به‌طور کلی باطل نمی‌داند، بلکه آن را به‌عنوان عمل طبیعی چشم و مقدمه ابصار پذیرفته (مطهری، ۱۳۷۰: ۶/ ۱۲۱) و به اشکالات و انتقادات سهروردی بر آن پاسخ می‌دهد:

۱. صورت مرئی به‌واسطه رطوبت جلیدیه برای نفس حاصل می‌شود؛ البته نه به حلول در آن رطوبت، بلکه به تمثّل ادراکی شهودی به‌واسطه قوه هیولانی در آن رطوبت، چون از شأن قوه هیولانی است که نفس به آن متعلق شده و آینه برای ادراکش و مظهر برای ملاحظه اشیاء مناسب با آن شود. پس رؤیت تنها به حصول صورت مرئی به‌واسطه آینه قوه جلیدیه برای نفس، حصولی ذهنی است نه مادی و اگر وجودش برای نفس، بعینه وجودش برای ماده باشد، صورت‌های کثیر بر ماده جسمانی واحد ازدحام می‌یافتند و آن جایز نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۵۲۷).

۲. عدم انطباع صور در موضع دماغ، به دلیل مشاهده صور مقداری مجرد از ماده توسط نفس است، نه به دلیلی که سهروردی مبنی بر «مباینیت» این صور از ذات نفس، عدم تعلق به آن، عدم فیضان از آن و قائم بودن به آن، گفته است. حقیقت این است که وجود این صور از نفس، برای نفس، بالنفس و در نفس است. خداوند نفس را از لحاظ ذات و صفت و فعل بر مثال ذاتش

به طور خلاصه، اضافه اشراقیه آن است که نفس با فعالیت نفسانی ادراکی خود که نوعی پرتوافکنی و توجه شهودی است، در موطن معلوم خارجی حاضر شده و آن را دریابد. از این رو، علم حاصل از اضافه اشراقیه، علم حضوری است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/ ۲۷۹).

در مورد ادراکات خیالی نیز گفته شد سهروردی صور مرآتی و خیالی را منطبق نمی‌داند، بلکه آنها را ابدانی معلق و مثالی در عالم مثال منفصل می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۱۱ و ۲۱۲)؛ لذا علم نفس به آنها با اشراق به معنای رفع حجاب و ارتباط حضوری با آنها حاصل می‌شود؛ پس آنها نیز معلوم اشراقی نفسند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/ ۲۸۳). بدین ترتیب، رؤیت شخص به واسطه آینه، به ادراک نفس صورتش در عالم مثال است و همچنین تخیل، مشاهده نفس صورت متخیل در عالم مثال است.

۲-۶. نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی درباره

حقیقت ابصار

صدرالمتألهین، ابصار را فعالیت ابداعی نفس می‌داند. او براساس نظریه معروف خود در باب «اتحاد عقل و عاقل و معقول» و «اتحاد حس و حاسّ و محسوس» ثابت می‌کند «ابصار» فعالیت ابداعی نفس است که عمل طبیعی مقدمه آن است و پس از انجام یافتن عمل طبیعی، انشای صورت مماثل، به قدرت خداوند از عالم ملکوت نفسانی و مجرد از ماده خارجی صورت می‌گیرد و نسبت نفس به آن صور، نسبت فاعل به فعل است نه قابل مستکمل به کمال، به کمال (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۶، ۴۲۴ و ۴۲۵؛ همان: ۸/ ۲۰، ۱۷۹-۱۸۱؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۲۶-۱۲۸؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۸۲ و ۳۸۳؛ طباطبایی، ۱۹۸۱م: ۸/ ۱۸۱؛ مطهری، ۱۳۷۰: ۶/ ۱۲۱).

بدین ترتیب، در ابصار محسوسات، صورت مرئی بالذات از نفس ناشی شده است نه ماده. در ابصار موجودات مثالی نیز اصل صورت بالذات از

است، نسبتش به نفس، مانند نسبت امر مادی به امر متعلق به ماده‌ای است که متصرف در اوست. خلاصه هرآنچه به افق تجرد صرف نزدیکتر است، به وقوع اشراق نور وجودی بر او، اولی‌تر است. (۲) اگر نزد او رؤیت امر خارجی، به واسطه مقابله با بصری که به منزله آینه برای نفس است، جایز است، پس رؤیت در آینه نیز به واسطه مقابله آن امر برای سطح آینه مقابل برای بصر جایز است (همو، ۱۳۸۸: ۵۳۰ و ۵۳۱).

۵. بزرگی و کوچکی مرئی در همه مذاهب -خواه رؤیت به انطباع شبح یا به خروج شعاع یا به حصول اضافه اشراقی یا به انشاء صورت اشراقی باشد- تابع بزرگی و کوچکی زاویه مخروطی است؛ چون در همه مذاهب، رؤیت مشروط به تحقق مقابله و محاذات بین آلت بصر و سطح جسم مقابل است. به اعتقاد ملاصدرا، نزدیکی و دوری نیز در بزرگی و کوچکی زاویه مؤثرند (همان: ۵۳۳).

۲-۵. بیان سهروردی درباره حقیقت ابصار

سهروردی پس از ابطال انطباع صورت مرئی در عین و خروج شیء از بصر، ابصار را به مقابله مستنیر با چشم سالم تعریف کرده و می‌گوید: مقابله به عدم حجاب بین باصر و مبصر برمی‌گردد؛ چرا که نزدیکی بیش از حد مانع از رؤیت است و استتار یا نوریت، شرط مرئی است؛ لذا در ابصار باید دو نور باشد: نور باصر و نور مبصر (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۸۶؛ همان: ۲/ ۱۳۴ و ۱۳۵).

اگرچه در ابصار، مقابله و رودررویی با چشم شرط است، ولی بیننده در آن نور اسپهبد است (همان: ۲/ ۲۱۳) که بر ابصار بی‌نیاز از صورت، صور خیالی و ... اشراق دارد (همان: ۲/ ۲۱۵)؛ لذا حقیقت ابصار از سنخ اضافه اشراقیه^{۱۱} است و اضافه اشراقیه در ابصار، اشراق حضوری نفس از دریچه چشم است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/ ۲۶۲).

واحد لازم می‌آید. غایت هم نیست؛ چون شیء دارای غایت‌های فراوان نمی‌باشد.

۴. نامیدن اضافه نفس به واسطه بدن به امری جسمانی دارای وضع، به «اضافه نوری» وجهی ندارد؛ چون اضافات واقع در میان اجسام یا به واسطه اجسام و آنچه در اجسام است، تنها اضافه وضعی است؛ مانند محاذات و مجاورت و تماس و تداخل و جمیع این نسب و اوضاع، اضافات مادی ظلمانیند؛ چون نسبت وضعی از لوازم مادی و موانع ادراک است و مدار ادراک بر مجرد صورت از وضع و مقدار مادی است. اما علاقه و نسبت نوری بین شیء و علت وجودش است؛ چون وجود عین ظهور است و فاعل و غایت، هر دو مبدأ وجود شیء هستند. اما ماده و موضوع، هر دو مبدأ قوه شیء و امکانش می‌باشند و گاهی نیز به دلیل قبول ضد آن شیء، مبدأ عدم و خفای شیء می‌باشند. پس سزاوار نام «اضافه اشراقی»، نسبت واقع میان فاعل صورت و ذاتش می‌باشد و آن در ابصار-مورد نظر ما- بین نفس و صورت فایض از آن بر ذاتش، ثابت و مقرر است (همو، ۱۹۸۱م: ۸/ ۱۸۲ و ۱۸۳).

ملاصدرا به ادراک مثالی و رؤیت صور مرآتی در عالم مثال نیز اشکال نموده است؛ چون هنگام تعدد مرآتی و خرد شدن آینه، صور بسیاری در عالم مثال تکون می‌یابد که دور از نظر است. در مورد صور خیالی هم می‌گوید متخیله، شوخی‌های شیطانی و خرافات باطلی دارد که وجودش در عالم علوی ابداعی - که منزّه از شرور و وسوسه‌هاست - محال است (همو، ۱۳۸۸: ۵۳۶ و ۵۳۷).

۲-۷. بیان سهروردی درباره حقیقت علم

ماهیت علم، بلکه ملاک تعقل نزد حکمای مشاء مجرد از ماده و خصوصیات مادی است. ایشان تعقل را به حصول و حضور صورت مجرد از ماده و خصوصیات مادی برای حقیقتی که از ماده و خصوصیات مادی مجرد است، تعریف کرده‌اند

نفس ناشی می‌شود و کثرتش، بالعرض و تابع کثرت مرئی است. در هر دو حالت، وجود صورت مشروط به حضور ماده خارجی، بنا بر وضع مخصوصی با آلت بصر است. وجود صورت‌های خیالی نیز ناشی از نفس و در صّقی است که بدان اختصاص دارد. پس برای هر نفسی عالم دیگری از جواهر و اعراض و افلاک و عناصر وجود دارد که همگی قائم به نفس است، نه به نحو حلول و عرض، بلکه به نحو قیام شیء به فاعلش (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۵۳۷؛ ر.ک: همو، ۱۳۹۱: ۴۳۱).

ملاصدرا به چهار طریق، دیدگاه سهروردی درباره ابصار محسوسات که مبتنی بر «مقابله مستتیر برای مردمک چشم به شرط زوال مانع» است را نقد نموده است:

۱. جسم مادی و عوارض او جز بالعرض متعلق ادراک قرار نمی‌گیرند (همو، ۱۹۸۱م: ۸/ ۱۸۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۳۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۲۵ و ۱۲۶).
 ۲. احوال (دوین) دو صورت را ادراک می‌کند. اگر مدرک بعینه امر خارجی باشد، لازم می‌آید چیزی ادراک شود که وجودی در خارج ندارد و قول به اینکه یکی از آن دو در خارج و دیگری در خیال و یا عالم مثال است، وجهی ندارد (همو، ۱۹۸۱م: ۸/ ۱۸۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۵۳۶؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۸۳).

۳. صورت واحد خارجی، هرگاه جماعت کثیری بدان نگاه کنند، لازم است که آن صورت، مدرک همه شود و ادراک جز حصول صورت شیء برای مدرک نیست و حصول شیء برای امری، ناگزیر باید در آن خصوصیت و علیتی باشد و علت بالذات همان فاعل و غایت و ماده و صورت است و شیء جز برای چیزی از عللش و اسباب ذاتیش، بالذات حاصل نیست. اگر آن صورت برای نفس حاصل شود، نفس باید یکی از علل ذاتی وجودش باشد. لکن ظاهر است که نفس، ماده و صورت آن نیست. فاعل نیز نمی‌باشد؛ چون تکثر علل فاعلی برای شخص

تعریف را می‌توان در «حکایت منامیه» پی گرفت؛ آنجا که سهروردی به صعوبت مسئله علم و ادراک اشاره کرده و معلم اول، تعقل را به حضور چیزی نزد ذات مجرد از ماده و یا عدم غیبت آن شیء از آن ذات تعریف می‌کند (همان: ۱ / ۷۰-۷۲)؛ که سهروردی قید «عدم غیبت از ذات» را به دلیل سلبی بودن از تعریف علم حذف کرده و اصطلاح «حضور» و «ظهور» را در تعریف آن کافی می‌شمارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲ / ۲۹۳). به این ترتیب، در فلسفه اشراق عالم باید حتماً مجرد باشد تا علم روی دهد. اما مجرد بودن معلوم ضرورتی ندارد. به عبارتی علم، حضور معلوم - خواه مادی و خواه مجرد- نزد عالم مجرد است.

۸-۲ نقدهای ملاصدرا بر بیان سهروردی درباره حقیقت علم

صدرالمتألهین حقیقت علم را حضور مجرد نزد مجرد می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳ / ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۴۵، ۳۵۴)؛ لذا پس از توضیح بیان مشائیان درباره خودآگاهی، نقض‌های سهروردی بر ایشان را دفع می‌نماید. تفصیل اینکه ماهیت تابع وجود است و نقصان وجود موجب احتیاج به علل و مواد است و طعم، اسم نحوه‌ای خاص از وجود است که ماده حسن ذوقی از او منفعل می‌شود و اگر از نقائص انفعالی و عدمی مجرد شود، عقل و معقول می‌شود. ایشان اظهار تعجب می‌کند از اینکه شیخ اشراق مذهب افلاطون را در اینکه برای هر صورت طبیعی در این عالم، صورتی از همان نوع در عالم عقل وجود دارد، تصدیق نموده است؛ زیرا بین طعم لئفسه بودن به نوع اعلی و اشرف و عاقل و معقول بودن او منافاتی وجود ندارد. اما دفع نقض دوم به این است که هیولی نزد ملاصدرا قوه محض است و جوهریتش، جوهریت استعداد است (همو، ۱۳۹۱: ۳۵-۳۷). ملاصدرا در نقد این سخن از شیخ اشراق که «چیزی ذاتاً بسیط‌تر از هیولی نیست»، می‌گوید:

(ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۵۷). سهروردی برخلاف مشائیان، ملاک عالم و معلوم بودن را نور می‌داند و ملاک ایشان، یعنی مجرد از ماده و علایق مادی را قابل نقض می‌خواند؛ زیرا:

۱. اگر طعم، مجرد از ماده و علائق مادی وجود داشته باشد، طبق استدلال مشائیان باید به ذات خود علم داشته باشد، در حالی که طعم محض و طعم صرف، طعم لئفسه است و نه معقول لئفسه (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۱۴ و ۱۱۵).

۲. اگر ملاک عاقل بودن و معقول بودن، مجرد از ماده باشد، هیولی باید به ذات خود و حتی به صورت نوعیه عالم باشد؛ زیرا هیولی مجرد از ماده و هیولی است؛ چرا که اگر مجرد از ماده و هیولی نباشد، تسلسل لازم می‌آید (همان: ۲ / ۱۱۵). او می‌گوید:

«... [مشائیان] اعتراف کرده‌اند به اینکه هیولی جز به هیئاتی که صورت نامیده‌اند، تخصص نمی‌یابد و صورتها هرگاه در ما حاصل شوند، ما آنها را ادراک می‌کنیم و هیولی در ذات خود، چیزی جز یک شیء مطلق یا یک جوهر به هنگام قطع نظر از مقادیر و همه هیئتها نیست- آن‌گونه که [مشائیان] پنداشته‌اند- و چیزی نیست که در حد ذات خود، بسیط‌تر از هیولی باشد... سپس اینان گفته‌اند: همانا مبدع کل جز صرف وجود نیست و هرگاه بنا بر مذهب ایشان از هیولی بحث شود، حاصلش به خود وجود برمی‌گردد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت تخصص تنها به هیئتهای جوهری است و چیزی نیست که نفس ماهیت مطلق باشد، بلکه با خصوصیتی تحقق می‌یابد. پس گفته می‌شود که آن، ماهیت است یا موجود. هیولی چیزی نیست جز ماهیتی [نامعین] یا وجودی [بی‌تعین]، پس نیازش به صورتها اگر برای این است که موجود بی‌تعین است، پس واجب‌الوجود نیز این‌چنین است...» (همان: ۲ / ۱۱۶).

به باور شیخ اشراق، حقیقت علم به حضور و ظهور اشیاء برای خود و برای انوار مجرد تعریف می‌شود (همو، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۵۲). البته ریشه این

بالفعل باشد، در حالی که چنین نیست؛ زیرا وجود هیولی جز قوه وجود اشیاء محصل الوجود نیست. ایشان پس از ذکر توضیحاتی، حیثیت قوه در هیولی را به منزله حیثیت فعلیت در غیر آن خوانده است؛ زیرا فصل مقوم نوعیت هیولی، همان بالقوه بودن است؛ پس قوه، فعلیت هیولی و نقص، تمامیت آن است (همانجا؛ نوریخس، ۱۳۹۲: ۸۸ و ۸۹).

صدرالمتألهین ایراد شیخ اشراق بر مشائیان را مبنی بر اینکه «واجب الوجود نیز همچون هیولی در حکم نیاز به صورتها داخل است»، عجیب دانسته است؛ زیرا او به اینکه حقیقت وجود در شدت و ضعف و تمامیت و نقص متفاوت است، علم دارد. به بیان ملاصدرا همان گونه که تجرد واجب از ماهیتش به خاطر نفس موجود بودن نیست، نیاز هیولی به غیر هم، نه به خاطر مطلق وجود بودن، بلکه به دلیل نقص و بالقوه بودن است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۴).

نکته مهم اختلاف ملاصدرا با سهروردی در این بحث، آن است که از نظر ملاصدرا، هم عالم و هم معلوم مجردند. به عبارت دیگر، امور مادی هرگز معلوم برای عالم مجرد قرار نمی گیرد. نکته اختلافی دیگر این است که ملاصدرا با وجود اینکه همچون سهروردی به صعوبت مسئله علم اشاره کرده است، اما برخلاف او سخن از مکاشفه‌ای به میان می آورد که ضمن آن نظریه «اتحاد عقل و عاقل و معقول» به او الهام شده است (همو، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۱۲ و ۳۱۳). این نظریه و نیز «تجرد علم و عالم و معلوم» اموری هستند که صدرالمتألهین هویت علم را بر آنها استوار ساخته است (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲/ ۲۹۴).

بحث و نتیجه گیری

اقوال و آرای پراکنده سهروردی در بحث علم، در دو جزء سنت زدایی و علم اشراقی بازسازی می شود. اقوال او در جزء سنت زدایی مربوط به بخش های آغازین حکمة الاشراق است که در آنجا نظریات مختلف درباره علم از قبیل نظریه تعریف

«این از باب اشتباه بین ماهیت و وجود و خلط بین حال شیء در نفس الامر و حال شیء در مرتبه ای از نفس الامر است؛ چون هیولی دورترین اشیاء از بساطت و تجرد است، برای اینکه به حسب تکثر صور در واقع، متکثر است و برای اینکه جز به وسیله صور در واقع متحصّل الوجود نیست و تجردی که در آن معتبر است شیء عاقل لذاته باشد، همان تجرد وجود است نه تجرد ماهیت و مفهوم... همین طور بساطت هیولی عبارت از بساطت معنی جنسی است؛ مانند جوهریت و مناط عاقلیت همان بساطت وجود است نه بساطت معنی و...» (همان: ۳۹ و ۴۰).

وی دیدگاه مشائیان را در مورد اینکه مبدع کل صرف وجود است، پذیرفته است؛ چرا که اولاً جاعلیت و مجعولیت بین وجودات است نه ماهیات. ثانیاً وجود واجب صرف بوده و ماهیت ندارد (همان: ۴۰ و ۴۱). او در حاشیه این عبارت سهروردی «هرگاه بنا بر مذهب ایشان از هیولی بحث شود، حاصلش به خود وجود برمی گردد» می نویسد:

«آری، ولی وجودی تمام تر از وجود واجب نیست. او وجودی است که در شده [یعنی شدت وجودش] و مده [یعنی از نظر زمان] و عدّه [یعنی عدد فعلیاتش]، غیرمتناهی است. ... و وجود هیولی عبارت است از قوه وجود اشیاء از لحاظ انفعال و تجدد در آنچه که در مده و عدّه متناهی نیست، در حالی که در نقص غیرمتناهی است و ناقص تر از او نیست...» (همان: ۴۳).

ملاصدرا این قول سهروردی که «چیزی نیست که نفس ماهیت مطلق باشد، بلکه با خصوصیتی تحقق می یابد» را اشاره ای به این نکته می داند که هیولی قطع نظر از صور، جوهر مبهم و استعداد است که به منزله فصل عدمی آن است. پس بر ایشان ایراد است که شیء در وجود، جوهر مبهم یا ماهیت مبهم نیست. اما این اشکال در صورتی وارد است که هیولی در وجودش، مستقل و نوعیتش

۴. منظور از مفاهیم و تصورات فطری در فلسفه اشراق، بدیهیات و بلکه مشاهدات است.

۵. البته سهروردی در بخش‌های نخستین منطبق *تلویحات* و *مشارع* و *مطارحات* نیز این تقسیم را انجام داده بود (شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۰-۵۲؛ ضیایی، ۱۳۸۹: ۶۶).

۶. عبارات سهروردی در *مطارحات* (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۳۶۸-۳۶۹)، *حکمة الاشراق* (ر.ک: همان: ۲/ ۶۹) و نیز *پاورقی هانری کربن* در آغاز فلسفه *مطارحات* (ر.ک: همان: ۱/ ۱۹۵) که از منطبق *مطارحات* نقل کرده است، شواهد دیگری بر اثبات این ادعاست، منتها چون مورد توجه و انتقاد ملاصدرا نبوده، از ذکر آنها پرهیز شد.

۷. شیخ‌الرئیس این دو نظریه را در *طبیعیات شفاء* آورده و به تحلیل و نقادی آنها پرداخته است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲/ النفس، ۱۰۲-۱۱۳).

۸. در مقاله شرح داده شده است که ملاصدرا این دو نظریه را به‌طور کلی ابطال نمی‌کند، بلکه آنها را عمل طبیعی چشم و مقدمه ابصار می‌داند.

۹. ملاصدرا در برخی از آثار خویش به تحلیل و ارزیابی نظریه خروج شعاع پرداخته است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱۹۱/۸-۱۹۴؛ همو، ۱۳۹۱: ۳۸۳).

۱۰. به گزارش ملاصدرا، این اصول عبارتند از: (۱) مرئی بعینه شخص خارجی است. (۲) در هنگام رؤیت، برای نفس، اضافه اشراقیه به شیء خارجی حاصل می‌شود. (۳) در رؤیت شیء در آینه، مدرک و مرئی همان صورت مثالی موجود در عالم مثال است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۵۳۰).

۱۱. سهروردی در *مطارحات* لفظ «اضافه» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۸۷) و «اضافه اشراقیه» را به کار برده و هویت ابصار و مشاهده را اضافه اشراقیه دانسته است (همان: ۴۸۹).

منابع

ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.

ابن‌سینا (۱۴۰۴ الف). *الشفاء*. تصحیح سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله المرعشی.

_____ (۱۹۸۹ م). *الحدود* (ضمن کتاب *المصطلح*

مشائی، ادراک حسی و مفاهیم فطری را تحلیل و مغالطه‌شناسی کرده و نظریه حد مفهومی را ارائه داده است که ملاصدرا در برابر وی، به دفاع از این نظریات پرداخته و اشکالات او بر آنها را پاسخ گفته است. در جزء اشراقی، سهروردی نظریه خود درباره علم را مطرح می‌کند و آن را به‌صورت حضوری و اضافه اشراقی توصیف می‌کند. از آنجایی که در نظریه سهروردی علم به بصر برمی‌گردد، او ضمن طرح نظر خود، آراء موجود در باب کیفیت ابصار از قبیل نظریه انطباع و خروج شعاع را نقادانه رد می‌کند. ملاصدرا برخلاف سهروردی، این دو نظریه را به‌عنوان مقدمات طبیعی ابصار می‌پذیرد؛ لذا اشکالات او بر این دو نظریه را پاسخ گفته و دیدگاه وی در باب ابصار را نقد می‌نماید و نیز برخلاف دیدگاه سهروردی معتقد است که علم، حضور معلوم - خواه مادی و خواه مجرد - نزد عالم مجرد نیست، بلکه حضور مجرد نزد مجرد است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه شیخ‌الرئیس در مقدمه رساله *الحدود*، بر صعوبت تعریف حلی و رسمی تأکید کرده است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۹۸۹: ۲۳۱ و ۲۳۲).

۲. این عبارت در شرح شهرزوری (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۹) و نیز شرح قطب‌الدین شیرازی (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۹) آمده است.

۳. به گفته ملاصدرا بسائط به وجوه دیگری غیر از آنچه سهروردی ذکر کرده، شناخته می‌شوند. از جمله این وجوه عبارتند از: (۱) روش افلاطون - تقسیم ذاتی؛ یعنی آمدن از عالی به سافل. (۲) روش ارسطو - تحلیل که عکس تقسیم است؛ یعنی رفتن از سافل به عالی. (۳) روش ابن‌سینا - حدود غیرمرکب از جنس و فصل؛ یعنی تعریف به ملزومات. (۴) عرضی خاص. (۵) عرض بسیط با موضوع خود تعریف شود. (۶) تعریف شیء خاص به مجموع صفات آن. (۷) معلوم بالذات بودن مفاهیم بدیهی و اولیات (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۸؛ نوریخس، ۱۳۹۲: ۴۸-۴۹).

- _____ (بی تا). نهاية الحكمة قم: المؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسين.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- ملاصدرا، (۱۳۷۱). التصور و التصدیق (ضمن جوهر النضید). قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی (رساله تنقیح در منطق). تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۸۸). تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق. تحقیق سیدمحمد موسوی بایگی، ج ۱. تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۹۱). تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق. تحقیق سیدمحمد موسوی بایگی، ج ۲. تهران: حکمت.
- _____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- نوربخش، سیماسادات (۱۳۹۲). ملاصدرا و سهروردی (بررسی مقایسه‌ای آرای فلسفی). تهران: هرمس.
- یثربی، سیدیحیی (۱۳۸۹). حکمت اشراق سهروردی؛ گزارش حکمت اشراق، با تطبیق و نقد همراه با متن حکمة الاشراق. قم: بوستان کتاب.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی). تحقیق و نگارش مهدی علیپور. ج ۲. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- الفلسفی عند العرب). مقدمه و تصحیح و تعلیق عبدالامیر الاعسم. قاهره: هیئته المصریه.
- امین‌رضوی، مهدی (۱۳۷۷). سهروردی و مکتب اشراق. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: بیدار.
- سلیمانی‌امیری، عسکری (۱۳۸۳). «صعوبت یا سهولت حد و رابطه آن با وضع اسماء عام بر مسما». معرفت فلسفی. ش ۴. ص ۸۱-۱۱۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (التلویحات). تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. مقدمه و تحقیق حسین ضیایی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ضیایی، حسین (۱۳۸۹). معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی. ترجمه سیماسادات نوربخش. تهران: فرزانه روز.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۹۸۱م). حاشیه بر اسفار اربعه. ج ۸. بیروت: داراحیاء التراث العربی.