

نحوه‌ی علم به محسوسات از دیدگاه سهروردی

(نقدی بر انتساب نظریه علم حضوری به محسوسات به سهروردی)

دکتر سعید رحیمیان^۱

چکیده

از زمان قطب الدین شیرازی شارح حکمت اشراق چنین شهرت یافته که سهروردی علم انسان به محسوسات را (بر خلاف مشائیان که آن را حصولی دانسته اند)، علم حضوری و بلا واسطه می‌داند. منشاء این انتساب دو عبارت در حکمه الاشراق و المشارع و المطارحات بوده است. ملاصدرا در آثار خود گاه این انتساب را پذیرفته و اشکالات متعدد بر آن وارد کرده است و گاه چنان انتسابی را به شیخ اشراق تلویحا رد نموده است. این مقال بر آن است که در دو مبحث تاریخی و نیز فلسفی قول به علم حضوری انسان‌ها به محسوسات را نقد نماید. در وهله نخست نشان داده می‌شود که سخن سهروردی توسط قطب شیرازی و برخی شارحان معاصر حکمت اشراق مورد بدفهمی قرار گرفته است و تفسیر ملاصدرا از سخن شیخ اشراق بیشتر مقرون به صواب است. و در وهله بعد نشان داده شده است که اگر بحث (علم حضوری به محسوسات) در معلوم بالذات باشد که نزد اغلب فلاسفه صحیح است چرا که از دید ایشان این معلوم، به علم حضوری درک می‌شود؛ اما اگر مقصود معلوم بالعرض باشد، سخن مزبور با بسیاری قواعد فلسفی و استدلالی (حتی قواعد پذیرفته شده توسط سهروردی) در تعارض می‌باشد. چه این که سهروردی نیز خود تصریحاتی به حصولی بودن این علم دارد.

کلید واژگان: علم حضوری، معلوم بالعرض، علم به محسوسات، سهروردی، ملاصدرا.

^۱ استاد بخش فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز sd.rahimian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

The method of knowledge of sensations from Sohrwardi's point of view

**(Criticism of the attribution of the theory of knowledge by
presence to the senses to Sohrawardi)**

DR. Saeed Rahimian¹

Abstract

Since the time of Qutbuddin Shirazi, the commentator of the wisdom of illumination, it has become so famous that Suhrawardi considers the human knowledge of the senses (unlike the preparators (Masha'ites) who believed it to be an acquisition (Husuli) knowledge) to be a direct and immediate knowledge by presence (Huzuri).

In his works, Mulla Sadra sometimes accepted this attribution and had many problems with it, and sometimes he rejected such an attribution to Sheikh Eshraq (Suhrawardi). This article is intended to criticize the promise of the knowledge of the presence of human beings to the senses concerning historical and philosophical topics. First, it is shown that Suhrawardi's theory was misunderstood by Qutb Shirazi and some contemporary commentators of Hikmat Ishraq, so Mulla Sadra's interpretation of Sheikh Ashraq's theory is more reasonable.

Secondly, it has been shown that if the topic (direct and present knowledge of sensations) is in the object-known by essence (subjective concept), it is correct according to most philosophers, because from their point of view, this knowledge is understood as knowledge by presence. Still, if the topic is an object -known by

¹ Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shiraz University

sd.rahimian@gmail.com

Received Date: 22/6/2025

Accepted Date: 6/8/2025

accident (external object), the statement conflicts with many philosophical and reasoning rules (even the rules accepted by Suhrawardi). Suhrawardi also makes some clear statements about this topic.

Keywords: knowledge by presence, object-known by essence (subjective concept), Object-known by accident (external object), Suhrawardi, Mulla Sadra knowledge, Object known by essence, Object-known by accident, Suhrawardi, Sadra

مقدمه

علم انسان به محسوسات از آغاز مورد توجه فلاسفه از اقلاطون و ازسطو گرفته تا ابن سینا و سهروردی و سپس ملاصدرا و فلاسفه حکمت متعالیه قرار گرفته است. قول مشائیان در این باب آن است که علم ما به محسوسات از سنخ صور علمی جزئی و از اقسام علم حصولی است. همانطور که مدار تعقل نیز علم حصولی و بر مبنای صور علمی کلی می باشد. در این بین به سهروردی و اشراقیان نسبت داده شده است که علم نخست یعنی علم به محسوسات، از سنخ علم حضوری است. دیدگاه این مقال این است که: انتساب قول علم حضوری انسانها به محسوسات به سهروردی نادرست و ناتمام است. این که انسان نسبت به محسوسات علم حضوری داشته باشد، نه بر اساس تصریحی که از او بدست داریم بلکه بر اساس تفسیر برخی شارحان و مفسران او، به سهروردی نسبت داده شده است و مشخصاً نحوه تفسیر قطب الدین شیرازی بوده است که برخی فیلسوفان و مورخان فلسفه را به این وادی کشانده که نوعی علم حضوری اشراقی در انسانها نسبت به محسوسات را به سهروردی نسبت دهند. خواهیم دید که بعضی از شارحان و مفسران نیز نقدهایی را به قطب شیرازی در باب این انتساب روا داشته‌اند بهر روی این نظریه به تدریج به شیخ اشراق نسبت داده شد و نقدها و رد و اثبات هایی در مورد آن به عمل آمد که بعدها این انتساب و نقدها به حکمت متعالیه رسید و رد و دفاعها از طرف ملاصدرا و بعضی از شارحان ملاصدرا مثل سبزواری در اسفار نیز در این باب مطرح گردید. همچنین خواهیم دید که ملاصدرا خود هشت اشکال بر این قول وارد می کند و سبزواری سعی می کند این نقدها را پاسخ گوید و در دفاع از آن نظریه، مباحثی تازه را بیان کند. بعدها همین قول به بعضی از کتابهای متاخرین رسیده است. از جمله مولف کتاب "حکمت اشراق گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی"^۱

^۱ حکمت اشراق، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، اثر سید ید الله یزدان پناه، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم، ۱۳۸۹، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری انتشارات سمت.

که این انتساب را مسلم فرض کرده و در تایید انتساب این قول به سهروردی، شواهدی هم آورده است که به نظر نمی رسد بتواند انتساب نظریه را به سهروردی اثبات کند. در ادامه به این مطلب نیز خواهیم پرداخت.

به هر روی مباحث این مقال شامل دو قسمت کلی است:

۱- مباحث معرفت شناختی و هستی شناختی مرتبط با آن و ۲- سیری تاریخی از مساله در ارتباط با تاریخ فلسفه

۱. بررسی مساله از دو منظر معرفت شناختی و هستی شناختی

می توان گفت با پذیرش نظریه علم حضوری انسان ها به محسوسات، چندین اصل و قاعده فلسفی زیر سوال می رود یا دچار چالش می گردد. بدین شرح که اولاً اصل تقسیم علم به حصولی و حضوری دچار چالش می شود. همچنین این نظریه با تقسیم معلوم به معلوم بالعرض و معلوم بالذات، ناسازگاری دارد. بعلاوه با مسلماتی از فلسفه اسلامی و حکمت اشراق مانند تقسیم موجود به مجرد و مادی، نیز تلازم موجود مجرد با حضور و انحصار علم به مجردات و برخی دیگر از مباحث فلسفی که در مباحث علم مطرح شده با این نظریه نا متلائم است. بنابراین پرداختن به این نظریه بحث مهمی است؛ هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ حقیقت یابی و شناخت علم و معرفت.

توضیح آن که فلاسفه در تعریف علم و ملاک انکشاف بحث کرده و حضور وجود را ملاک علم دانسته اند و حضور یک وجود نزد وجود دیگر یا حضور مجرد لمجرد را تعریف و ملاک تحقق علم دانسته اند^۱ و آن را ملازم عدم غیبت دانستند. حال این حضور یا حضور خود شی است نزد انسان که در علم حضوری مطرح است یا حضور صورت شی نزد ذهن او که مربوط به علم حصولی است. به عنوان مثال در علم ما به نفس؛ حضور خود ما نزد خویش مطرح است؛ اما در مورد مثال علم ما به درخت؛ علم به صورت درخت مطرح است نه خود آن.

^۱ از جمله ر.ک: حکمه الاشراق ص ۱۱۵.

به تعبیر دیگر در علم حصولی معلوم بالذات برای ما صورت است و معلوم بالعرض شی خارجی، اما در علم حضوری هر دو یکی است. اگر از سویی ملاک علم را حضور بگیریم (همان گونه که شیخ اشراق می گوید) از سویی دیگر می دانیم که حضور در مجردات قابل تحقق است نه در مادیات؛ نتیجه واضح است؛ در ماده و مادیات علم و آگاهی راه ندارد (چون حضور نیست و ماده بحسب تحلیل فلاسفه ملاک غیبت است).

توضیح آن که فلاسفه گفته‌اند: حضور با مجرد تلازم دارد نه با مادی بودن، تعبیری که شیخ اشراق از ماده می‌کند غواسق است (سهروردی، ۱۹۷۲، ص ۱۱۰-۱۱۳)، چیزهایی که تاریک هستند و نوری و بالتبع حضوری ندارند. حال سه بحث در اینجا پیش می‌آید:

۱- اجسام به خودشان علم حضوری ندارند. چون نزد خودشان حضور ندارند. بدین جهت که اساساً اجسام با امتداد ملازمند و امتداد چه مکانی و چه زمانی با غیبت هر جزء از جزء دیگر ملازم است؛ یعنی یک جزء که تمام می‌شود و خاتمه می‌یابد (در امتداد مکانی) و یا نابود می‌شود (در امتداد زمانی)، جزء دیگر شروع می‌شود و یا بوجود می‌آید. بنابر این چه در حیطه‌ی امتداد زمانی و چه در حیطه‌ی امتداد مکانی، امکان استحضار و امکان حضور یکی نزد دیگری موجود نیست.

۲- اجسام به اجسام دیگر علم حضوری ندارند. دلیل آن قیاس اولویت است یعنی آنچه که فاقد علم حضوری به خود است طبعاً علم حضوری به جسم دیگری هم نمی‌تواند پیدا کند. این دو قضیه محل اتفاق فلاسفه است.

۳- اجسام متعلق علم حضوری واقع نمی‌شوند. این بحث محل اختلاف است. آیا اجسام متعلق علم حضوری برای دیگری واقع می‌شوند یا نه؟ یعنی آیا فاعلی شناسا ممکن است به اجسام علم حضوری پیدا کند؟ در مورد مفاد این قضیه‌ی سوم که آیا اجسام می‌توانند نزد دیگران حضور پیدا کنند؟ و در نتیجه دیگری به آنها علم حضوری پیدا کند؟

ملاصدرا در برخی آثارش برای این بحث نیز قیاس اولویت مطرح می‌کند؛ یعنی آنچه که نزد خود حضور ندارد به طریق اولی نمی‌تواند نزد دیگری حضور پیدا کند.^۱ او در مباحث الهیات اسفار می‌گوید: شرایط علم حضوری سه چیز است: ۱- وجود نوری داشتن برای مدرک (فاعل شناسا)، که این شرطی است در ناحیه عالم که می‌بایست نوعی تسلط و اشراف نوری داشته باشد. ۲- حضور استناری برای مدرک (متعلق شناسایی)، یعنی معلوم، باید قابلیت حضور داشته باشد تا استناره برای دیگری حاصل شود. ۳- ربطی حضوری و پیوندی وجودی بین عالم و معلوم برقرار باشد که این ربط حضوری وجود می‌تواند به نحو اضافه اشراقیه باشد (چنان که در علم علت تامه به معلول چنین است) یا از آن ربط نزدیک‌تر که مقصود عینیت است مثل علم نفس به خودش و یا در حالت سوم ربط اضافه اشراقیه به عکس حالت اول باشد یعنی علم معلول مجرد به علت تامه. ملاصدرا روی دو شرط نخست بیشتر تاکید می‌کند: یکی وجود نوری داشتن مدرک (به کسر راء) و دیگری حضور استناری داشتن مدرک (به فتح راء).

بنابراین سوال این است که آیا مادیات می‌توانند شرط حضور استناری برای مدرک داشته باشند یا خیر؟

طرح بحث به این صورت است که امکان علم حضوری به مادیات در سه زمینه نزد فلاسفه (از شیخ اشراق تا ملاصدرا) مطرح شده است؛ یکی امکان علم حضوری به مادیات برای واجب الوجود و دوم امکان علم حضوری به مادیات برای دیگر مجردات از جمله انسان‌ها که این خود دو قسم است و در دو حیطة مطرح است: اول امکان علم حضوری به مادیات نزد

^۱ اسفار ج ۶ ص ۱۶۴ اکثر الاقوام ذاهلون عما حققناه من ان لا حضور لهذه المادیات و الظلمات عند احد و لا انکشاف لها عند مبادئها الا بوسيله انوار علمیه متصله بها. (سبزواری در حاشیه اسفار این قول را نقد نموده است). اما در این باب موضع ملاصدرا با سهروردی نقطه ی افتراقی دارد. چون سهروردی در مواضعی اعتقاد دارد که چنین حضوری برای جسم امکان‌پذیر است و علم فعلی باری تعالی به ماسوی (اعم از مجرد و مادی) علم حضوری است. سخن او چنین است: نور الانوار ظاهر لذاته ... و غیره ظاهر له ... اذ لا یحجبه شیء عن شیء (حکة الاشراق ص ۱۵۰) قطب شیرازی در این موضع چنین آورده است: و نور الانوار نومحض، لا یمکن احتجابہ عن ذاته و لا احتجاب غیره من الموجودات العقلیه و الحسیه. .. و اذ لم یحجبه شیء عن شیء فیدرک جمیع الاشیاء بالاشراق الحضوری. (شرح حکمة الاشراق ص ۳۴۶). هرچند ملاصدرا هم در بعضی اقوال در نهایت آن را به نوعی یا در اقسامی پذیرفته است که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

انسان های کامل (و اهل معرفت و واجدان تجارب معنوی خاص) و دوم امکان علم حضوری به مادیات نزد همه انسان ها. اگر بخواهیم از مواضع سهروردی جمع بندی داشته باشیم می توان گفت: در مورد حیطة ی نخست یعنی امکان علم حضوری واجب به مادیات ؛ او قائل به امکان و وقوع آن بلکه ضرورت آن است. او معتقد است که ملاک علم حضوری برای واجب همان اضافه اشراقیه و اشراف وجودی اوست و این اضافه اشراقیه چون همه چیز را اعم از مجردات و مادیات در بر می گیرد ، بنابراین همه نزد او حاضر هستند و وجود او به همه چیز اشراف دارد.

ملاصدرا دو قول را در اینجا بیان می کند در ابتدا انکار می کند و می گوید: مطلقاً مادیات و اجسام نمی توانند حضور داشته باشند و این از شان فاعل نمی کاهد یعنی این قصور از ناحیه ی فاعل نیست ، بلکه از ناحیه قابلیت قابل است و از قصور وجودی ماده و جسم است که به آن ، علم تعلق نمی گیرد زیرا مادیات شانیت حضور و معلوم شدن را ندارند(اسفار ، همان). اما در نهایت به تقریری دیگر این بحث (امکان معلومیت اجسام) را حداقل در مورد واجب الوجود می پذیرد^۱. در حیطة دوم یعنی در مورد انسان های کامل؛ سهروردی بحثی را دارد که در کتاب هایش هم نقل شده و اینکه در کتاب حکمت اشراق می گوید: قد جَرَّبَ اصحاب العروج للنفس مشاهده صریحه اتم مما للبصر فی حالة انسلاخ شدید علی البدن ، ... او می گوید: صاحبان عروج و معراج مشاهدات صریحی را بیازموده اند که اتم از مشاهده به بصر است و آن مشاهدات آنان را در حالت انسلاخ از کالبد حاصل آمده است. و آنان در حالت انسلاخ خود در یقین بوده اند که آنچه خود مشاهده میکنند از نوع نقوش منطبع در پاره از قوای بدنی آنان نمی باشد و این مشاهدات در آن گاه آنان را حاصل شده است که مشاهدت بصریه

^۱ چنان که در تعلیقه اش بر حکمت اشراق تصریح نموده است که: و هذه الطريقة أوجد، فعلمه تعالی بكل شیء إضافة القيومية إليه، و إضافة إليه إِبصار له فیکون قدرته و علمه و بصره شیئاً واحداً ... فنور الأنوار لقوة تسلطه علی الأشياء و شده قهره لها بالقوة النورية الغير المتناهية، تكون حاضرة و ظاهرة له حضوراً و ظهوراً لا يتصور أن یکون أتم منه و لا أكمل، فلا يحجبه شیء عن شیء، فنفس وجود الأشياء عنه نفس إِبصاره إياها وإشراق نوره الوجودی علیها. فعلمه نفس قدرته كما مر إذ النور فیاض لذاته و الوجود الواجبی قیوم لغیره.(شرح حکمه الاشراق به انضمام تعلیقات صدر المتألهین ج ۲ ص ۱۷۴).

همچنان باقی بوده است و هر آن کس که در راه خدای مجاهدت کند و حق مجاهدت را انجام دهد و قوت‌های ظلمانی را مقهور خود کند انوار عالم بالا و جهان عقلی را مشاهده میکنند مشاهدتی کاملتر از مشاهدت بصریه نسبت به مبصرات این جهان (خواهد داشت) پس نورالانوار و انوار قاهره بسبب رؤیت نوراسفهدمرئی می باشند یعنی مرئی نور اسفهد می باشند و همچنین بسبب رؤیت بعضی از آنها بعضی دگر را نیز مرئی می باشند. و نیز همه انوار مجرده باصر و بیننده اند و دید آنان بازگشت به علم آنان نمی کند بلکه بعکس علم آنان به مشاهدت آنان باز می گردد. (سهروردی ، ۱۹۷۲ ص ۲۱۳ و سجادی، ۱۳۵۷ ص ۳۵۴). بنابراین از دیدگاه او صاحبان تجربه باطنی و عرفانی یعنی همان اهل معرفت هنگام انسلاخ شدید از بدن، می‌توانند علم حضوری (به نحو فرامکانی و فرازمانی) نسبت به مادیات و محسوسات داشته باشند یعنی علمی بدون وساطت صورت علمیه و یا نقشی که در قوای بدنی حاصل شود ، ایشان سپس مطرح می کند که غیر از نقوشی عادی که برای ما حاصل می‌شود برای ایشان (اصحاب العروج و عارفان) علم دیگری حاصل می‌شود. پس این قسم علم حضوری به محسوسات برای انسان های کامل مطرح است.

اما همه سخن در حیظه سوم یعنی همه انسان هاست. موضع سهروردی در مورد سوم چیست؟ آیا سهروردی در مورد همه انسان‌ها به این قول قائل شده است که هر انسانی می‌تواند علم حضوری داشته باشد یا خیر؟ و آیا می‌توان در مورد همه ی انسان ها نسبت داد که علم حضوری به مادیات و اشراف به اجسام دارند یا نه؟

برخی شارحان از جمله قطب شیرازی امکان و وقوع چنین علم حضوری را ، تحت عنوان حضور اشراقی یا اضافه اشراقی نفس نسبت به مبصرات ، به سهروردی نسبت داده اند. بنابراین از نظر ایشان برای انسان‌ها چنین علم حضوری امکان پذیر و واقع است. خود سهروردی چنان که ذکر شد تصریحی در این باب ندارد. در ادامه ی بحث بدین نکته پرداخته می‌شود.

۳. بحث تاریخی

همه چیز در مورد انتساب نظریه مورد بحث به سهروردی، از مبحث حقیقت ابصار شروع شد. او بحث حقیقت ابصار را هم در مطارحات و هم در حکمت اشراق بیان می‌کند و در حکمت اشراق هم در مباحث مقدمات و محاکماتی که نسبت به مشائیان دارد و هم در مباحث فصل ماقبل آخر این کتاب به نقد دو مسلک مشهور می‌پردازد: مسلک انطباع و مسلک خروج شعاع. در هر دو کتاب مطارحات و حکمت اشراق، در نهایت به این مطلب می‌رسد که صرف رفع مانع و نبودن حجاب برای دیدن کفایت می‌کند. اما این مطلب ابهامی دارد که مفسران و شارحان تفسیرهای مختلفی برای آن بیان کرده‌اند. یعنی هنگامی که حجاب بین مبصر و قوه باصره (یا بصر) رفع شد به چه صورت این ابصار تحقق یافته و رویت حاصل می‌شود؟ اولین نکته همین کشف حجاب است و نبود مانع در جریان رویت است تا زمینه برای حضور تصویری یا زمینه برای تحصیل علمی از مبصر (شیء دیدنی) برای ما حاصل شود.

سخن خود سهروردی چنین است: و نور اسفهبید را اشراقی بر مثل خیال و مانند آن {یعنی سایر قوای باطنه} بود و نیز او را بر ابصار اشراقی بود بدانسان که او را در بینش از حصول صورت مبصر در چشم بی‌نیاز می‌کند... و نوع اشراق نور مدبر بر خیال بمانند نوع اشراق او بود بر ابصار والا اگر مدرک نور مدبر، مجرد مثال خیال بود در این صورت اگر خود ادراک کند که آن مثالی که در خیال است و معلوم وی است عبارت از مثال امری بود که در خارج است لازم آید که آن خارج غایب را پیش از حصول آن مثال وبدون حصول مثال در او ادراک کرده باشد و در نتیجه در حصول وادراک امر خارجی از مثال آن بی‌نیاز بود والبته این امر ممتنع بود. {زیرا ادراک خارجیات بدون وساطت مثال آنها محال بود}. (سهروردی، ۱۹۷۲، ص ۲۱۵ و سجادی، ۱۳۵۷، ص ۳۵۶).

تفسیر قطب شیرازی از سخن مزبور، این است که نفس، بعد از این کشف حجاب و بعد از اینکه مانعی بین باصر و مبصر وجود نداشته باشد، با یک اضافه اشراقی؛ با علم حضوری به مبصر (دید شده)، عالم می‌شود (قطب شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۴)

ملاصدرا در تعلیقه ای که بر حکمت اشراق می‌نویسد این تفسیر را نمی‌پذیرد و معتقد است که منظور سهروردی این است که به قرینه ی این حقیقت که در انسان ، نفس همه کاره است و قوا صرفاً ابزاری برای نفس هستند و نفس مدرک است لذا مقصود شیخ اشراق این است که این نفس در نهایت بعد از اینکه مقدمات و کشف حجاب حاصل شد، در خودش چیزی را اشراق می‌کند ؛ یعنی صورتی جزئی را که آن را محسوس و مبصر می‌خوانیم در خود ، به نحو اشراق و اضافه ی اشراقیه، انشاء می‌کند.(صدرالمتألهین، ۱۳۹۱ ص ۴۳۰ و ۴۳۱). تفسیر ملاصدرا این است که معلوم بالذات یعنی صورت علمیه ی حسیه توسط نفس افزایه و اشراق می‌شود نه اینکه نفس اشراقی به عالم خارج داشته باشد و با علم حضوری مثلاً این درخت را دریابد چون سخن شیخ اشراق اساساً ناظر به معلوم بالعرض نیست. او پس از توضیح دو نحو اشراق که در یکی ، اشراق ، ذات مشرق علیه را بوجود می‌آورد و در دیگری ، صرفاً او را آشکار می‌کند؛ توضیح می‌دهد که شیخ اشراق مراعات این فرق را در این بحث نکرده و توجهی بدان نداشته است .(همان ص ۴۳۰). پس بر خلاف قطب شیرازی که تصریح می‌کند این علم حضوری به معلوم بالعرض و خارج، تعلق می‌گیرد ؛ از دید گاه ملاصدرا این علم حضوری و اشراق حضوری مربوط به معلوم بالذات و ذهن و عالم درون است.

سهروردی خود نیز تأکید می‌کند که در عین تحقق شرایط ابصار یعنی سلامت چشم و مقابله با مرئی و وجود نور و غیره که همه از معادات و مقدمات هستند، در واقع بیننده و رائی در هر حال نفس و نور اسفهد است . همچنین تصریح میکند که نور اسفهد بر قوه خیال و ابصار اشراق دارد و این نکته مهمی است که نباید از آن غفلت کرد.

در حکمت اشراق می‌خوانیم : و للنور الاسفهد اشراقٌ علی مُثُلِ الخیال (سهروردی ، ۱۹۷۲ ص ۲۱۵)، شیخ اشراق برای اصطلاحات فلسفی گاه اصطلاحاتی را جعل می‌کند که غیر از آن اصطلاحاتی است که در حکمت مشاء رایج و دارج بوده است. یکی از این اصطلاحات، این است که به صورت علمیه جزئی ، مُثُلِ خیالی در نفس انسان اطلاق می‌کند. البته این به نوعی تقابل و تناظر دارد با مُثُلِی که خارج از انسان هست ، گاه مثال حسی می‌گوید و گاه مثال خیالی، که در هر دو ، منظور صورت علمیه جزئی است. پس نور اسفهد یعنی نفس، اشراق

می‌کند و صور علمیه خیالی را ایجاد می‌کند. این با مسلک ملاصدرا و برداشتی که از مسلک سهروردی از این قضیه دارد، سازگار است.

سهروردی در ادامه می‌گوید: و اشراق علی الابصار... و نیز او (نفس و نور مدبر) را اشراقی است بر ابصار بدان سان که او را در بینش از حصول صورت مبصر در چشم بی‌نیاز می‌کند. (سهروردی، ۱۹۷۲، ص ۲۱۵ و نیز سجادی، ۱۳۵۷، ص ۳۵۶) اینجا بزنگاه بحث است؛ در این موضع قطب شیرازی مطلب را به اشراق علی المبصرات و امر مبصر تفسیر می‌کند؛ یعنی نفس به نوع اشراقی بر مبصرات خارجی می‌نماید که همان معلوم بالعرضی است که در نتیجه ما آن را می‌شناسیم.

اما چرا سهروردی نگفت: اشراق علی المبصرات، بلکه گفت: اشراق علی الابصار المستغنی عن الصورة؟ ملاصدرا تصریح و در تعلیقه بیان کرده است که اشراق علی الابصار، یعنی این اشراق بر قوه‌ای است که در آن قوه، صورت‌های حسی، موجود است؛^۱ به عبارت دیگر صور حسی را (که معلوم بالذات اند) با اشراق خودش به وجود می‌آورد و این نکته‌ی مهمی است که این نور مدبر یعنی نفس ناطقه صور علمی جزئی خود را به واسطه صورت و مثال دیگری درک نمی‌کند تا تسلسل لازم آید: یعنی ان هذا النور المدبر له علم اجمالی بجمیع الصور و المثل الحاضر عنده لانه بذاته البسیطه یدرکها لا بصوره اخری متوسطه بینة و بین مدرکاتها من المثل الخیالیة. (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱، ص ۴۳۰)

همان‌گونه که درک جزئیات، زمینه ساز اشراق امر کلی توسط عقل فعال بر عقل و قوه مدرک کلیات است، و همانطور که درک امور جزئی مقدمه و زمینه ساز اشراق صور خیالی بر نفس است؛ در ادراک محسوسات نیز پس از فراهم آمدن معادات و مقدمات ادراک حسی از جمله وجود نور و نبودن مانع و ...، اشراقی از ناحیه‌ی نفس یا از ناحیه عالم خیال منفصل بر نفس افاضه می‌شود تا محسوس بالذات در نفس نقش بندد و به منزله آینه‌ی برای ادراک

^۱ هم شارح شهرزوری (شرح حکمه الاشراق ص ۵۱۲) و هم شارح شیرازی، احتمالاً به تبع شارح نخست (شرح حکمه الاشراق ص ۴۵۴) هر دو ابصار را به مبصرات یا مبصر تعبیر کرده‌اند و زمینه ساز تعبیر نادرستی که در متن سخن از آن رفت گردیده‌اند.

محسوس بالعرض گردد. هم در این موضع از حکمه الاشراق و هم در مطارحات صحبت از اضافیه ی اشراقیه ی نفس است.

و اما این که سهروردی پس از عبارت مزبور و در وصف ابصار می گوید: المستغنی عن الصوره ، اشاره به این است که همواره مدرک بالذات به علم حضوری درک می شود و گرنه اگر آن صورت علمی (معلوم بالذات) را نیز با صورتی دیگر درک می کردیم و هکذا صورت سوم و ... به تسلسل خواهیم رسید.

نکته جالب آن است که سهروردی در دو سطر بعد در ضمن استدلالی تصریح می کند که ادراک صورت حسی و خیالی (مثال الخیال) از شیئی خارجی محال است... و الا یكون ادرك الخارج دون مثال و استغنی عنه (عن المثال و الصوره) و هو ممتنع. (سهروردی، ۱۹۷۲ ص ۲۱۵). قطب شیرازی در اینجا اعتراف می کند که مقصود آنست که: هو ممتنع لاستحاله ادراک الخارجیات دون مثال.. امتناع مزبور بجهت محال بودن ادراک امور خارجی بدون مثال و صورت است. (شرح حکمه الاشراق ص ۴۵۵)

اما اگر چنین تفسیر نکنیم لاجرم باید بگوییم که سهروردی به دو نوع اضافه اشراقی متافیزیکی معتقد بوده است: ۱- اضافه ی اشراقیه ای که به واسطه آن ؛ ذوات به وجود می آیند (اعم از ذوات عینی در خارج یا ذوات ذهنی در ذهن)؛ مثل اضافه اشراقیه ای که حق تعالی نسبت به کل عالم دارد و همه هستی را به وجود آورده است یا مثل اضافه اشراقیه نفس نسبت به صور علمی خود (یعنی صور خیالی و صور حسی). این معنا از دیدگاه سهروردی برای ارتباط بین نفس و اجسام و معلومات بالعرض، ناممکن است یعنی نفس نمی تواند معلوم بالعرض (جسم) را تولید کند (حکمه الاشراق ص ۱۱۹). همچنان که نفس نمی تواند در خارج اعراض و کیفیاتی مانند رنگ ها و یا حرارت و برودت را تولید کند. ۲- اضافه اشراقیه ای که در آن؛ بر ذواتی که از قبل موجود بوده اند اضافه می شود. مثل پرتو نور خورشید بر زمین؛ چرا که زمین پیش از آن پرتوفشانی و مستقل از آن ، موجود بوده است. چنین مفهومی نه تنها فلسفی نیست بلکه تعمیمی ناموجه و صرفا بازتاب بیانی ادیبانه و استعاری از پرتو افشانی فیزیکی نور

بر سطح اشیاست که از شرایط مادی دیدن است از آنرو که دیدن در تاریکی صورت نمی پذیرد.

از نظر ملاصدرا چنین چیزی نوعی تهافت و ناسازگاری در اصطلاحات است و لزومی ندارد که اینجا اضافه اشراقیه نفس به خیال و اضافی اشراقیه نفس به ابصار را به معنای دیگری غیر از معنای اول بگیریم و خارج از اضافه مقولیه (طرفینی) و اضافه اشراقیه (یک جانبه و هستی بخش) اضافه ی دیگری مطرح نیست. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ ج ۸ ص ۱۸۲)؛ هر چند برخی مفسران متأخر مانند ملاهادی سبزواری چنین کرده‌اند و گفته است: نفس مثل چراغی است که اشراق می‌کند و هنگامی که به علم حضوری به این درخت اشراق کرد، نفس این درخت را می‌یابد (همان ج ۸ ص ۱۸۰).

چنین تفسیری فی حد نفسه غرابت دارد. علاوه بر آن که با تعبیر فلسفی که از اضافه اشراقیه نزد شیخ اشراق موجود است نیز منافات دارد. تفسیر خود ملاصدرا همانطور که در تعلیقات بر حکمت اشراق بیان کرده است کاملاً راه را برای این ناسازگاری می‌بندد. او می‌گوید: نفس، بعد از آن مقدمات و معدات، ایجاد کننده ی صور حسی و خیالی و افاضه کننده ی آن در ذهن تلقی می‌شود. بنابراین علم حضوری نفس و اضافه اشراقیه نفس به معلوم بالذات و صورت حسی این درخت تعلق می‌گیرد نه به معلوم بالعرض و عین خارجی درخت. (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱ ص ۴۳۰).

تعبیر استاد دکتر ابراهیمی دینانی نیز در این باره چنین است: صدر المتألهین نظریه سهروری را هم در باره رؤیت شیء خارجی و هم درباره رؤیت در آئینه مورد اشکال و انتقاد قرار داده است. این فیلسوف بزرگ بر این عقیده است که حصول یک شیء برای شی دیگر بدون تحقق نوعی علاقه علی و معلولی در میان آنها امکان پذیر نمی باشد، زیرا اگر حصول یک شیء برای شی دیگر بدون ارتباط و علاقه علی و معلولی امکان پذیر باشد، لازمه آن این است که حصول همه اشياء برای یک شیء امکان پذیر بوده باشد، در حالیکه این امر امکان پذیر نبوده و حصول یک شیء برای شی دیگر جز در موارد محدود و معین تحقق پذیر نمی باشد. حصول یک شیء برای شی، دیگر هنگامی تحقق می پذیرد که یکی از آن دو شی نسبت

به دیگری یا فاعل باشد یا قابل، این سخن در مورد رابطه و نیست میان ماده و صورت نیز صادق می‌باشد، به این ترتیب آنجا که دو شیء نسبت به یکدیگر از عنوان فاعلیت و قابلیت یا فتاده و صورت بودن برخوردار نباشد، حصول یکی از آنها برای دیگری امکان پذیر نخواهد بود. اکنون با توجه به این که نفس ناطقه انسان نسبت به شیء خارجی نه فاعل بوده و نه قابل بشمار می‌آید، ناچار باید گفت حصول شیء خارجی برای نفس ناطقه در هنگام رویت امکان پذیر نمی‌باشد. ... صدر المتألهین در باب اضافه اشراقیه نفس به آنچه در جهان مادی موجود است تردید کرده و آن را مورد پرسش قرار داده است. اضافه اشراقیه نفس نسبت به مرئی و مدرک هم مورد قبول سهروردی است و هم مورد تأیید صدر المتألهین قرار گرفته است، اختلافی که در میان این دو فیلسوف در این باب وجود دارد این است که سهروردی از اضافه اشراقیه نفس نسبت به موجود مادی خارجی سخن می‌گوید، در حالیکه صدر المتألهین اضافه اشراقیه نفس را نسبت به صورت ادراکی مرئی مورد تأیید قرار می‌دهد. (دینانی، ۱۳۶۴ ص ۳۶۰ و ۳۶۱).

در مورد عبارت اخیر استاد، و انتساب قول اضافه اشراقیه نفس به موجود خارجی به سهروردی چنان که ذکر شد تردید جدی وجود دارد. اما بیان ایشان به خوبی نقد ملاصدرا بر هرگونه معنای دیگر از اضافه اشراقیه بجز معنای علی و هستی بخش را تبیین می‌کند. به هر روی اگر این تفسیر ملاصدرا را بپذیریم، انتساب قول به یافتن مبصرات (معلوم بالعرض) با علم حضوری، به سهروردی دچار خدشه می‌شود؛ زیرا یکی از دو مستندی که نسبت دهندگان این قول به سهروردی داشته‌اند، همین عبارت حکمت اشراق بود.

مورد دیگری که انتساب دهندگان قول مزبور به سهروردی به آن استناد کرده‌اند، مطلبی است از المشارع و المطارحات که بدان می‌پردازیم.

توضیح آن که سهروردی در المطارحات علاوه بر اینکه اضافه را مطلق شمرده و در ابصار واجب الوجود دخیل می‌داند آن را اشراقی نامیده و می‌نویسد: ان الابصار مجرد مقابله المستنیر للعضو الباصر فیقع به اشراق حضوری للنفس لا غیر ... و اذا صح العلم الاشراقی لا بصورة و اثر بل بمجرد اضافه خاصه هو حضور الشیء حضور اشراقیاً كما للنفس ففی واجب

الوجود اولی و اتم . همانا ابصار و دیدن، تنها مقابله شیء مستنیر با عضو بیننده (چشم) است که بواسطه آن، اشراق حضوری برای نفس نسبت به آن شیء نه چیز دیگر صورت میگیرد... و اگر علم اشراقی به صورت و اثر (یعنی به صورت حصولی) نباشد، بلکه به مجرد اضافه خاص یعنی همان حضور اشراقی شیء، باشد. پس صحیح خواهد بود که واجب الوجود نیز به علم حضوری اشیاء را در یابد، بلکه در مورد او سزاوارتر است (سهروردی، ۱۳۵۳ ص ۴۸۶-۴۸۷).

اما توسل به این عبارت در استناد قول به علم حضوری به محسوسات به سهروردی، نادرست و ناقص است زیرا با غفلت از عبارتی مطرح شده است که سهروردی در مطارحات در ادامه این بحث آورده است: نحن انما احتجنا الی الصورة فی بعض الاشیاء لان ذواتها کانت غائبه عنا فاستحضرنا صورها .. همانا ما تنها به صورت (علمیه) در برخی اشیاء که خود آنها نزد ما غایب اند، نیاز داریم در نتیجه (برای ادراک آن اشیاء) صورت آنها را نزد خود حاضر می کنیم. (همان).

این عبارت تصریح دارد اولاً به تمایز بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض و ثانیاً به غیاب معلوم بالعرض نزد ما و ثالثاً توسط و میانجی گری صورت علمیه در علم ما به امور خارج از ما. و این به نوعی تصریح به علم حصولی در ساحت محسوسات است.

ممکن است چنین بنظر آید که مقصود او از یقع به اشراق حضوری للنفس همان معنا و قسم دوم از اضافه اشراقیه است که در نهایت به علم حضوری به محسوسات می انجامد، اما سخن او در ادامه ای همین عبارت چنین برداشتی را رد می کند، وی در ادامه چنین می آورد: نحن انما احتجنا الی الصور فی بعض الاشیاء کالسماء و الکواکب لان اضاؤها کانت غائبه عنا (همان)، ما در ادراک بعضی از اشیا که پرتو آنها از ما غائب هستند مثل کواکب و ستارگان و غیره احتیاج به صورت داریم. اما در اشیائی که با ما متحد هستند (مثل نفس، قوه خیال و...) نیازی به صورت و واسطه نداریم؛ چون اینها در نفس حضور دارند اما در چیزهایی که در نفس حضور ندارند، احتیاج به صور داریم. واضح است که در این عبارت، علم ما به اشیائی که از ما غائب اند مانند درخت و سنگ و ... به صراحت، علم حصولی دانسته شده است که با وساطت نقش و صورت خواهد بود.

بهر روی چنان که ذکر شد ، ملاصدرا چنان انتسابی را عجیب دانسته است و در اسفار که انتساب این نظریه را به سهروردی پذیرفته است ، چند اشکال نیز بر آن ذکر کرده است. از جمله اینکه اگر قرار باشد ما به محسوسات علم حضوری داشته باشیم پس مسئله ی خطا در حواس چگونه توجیه می شود؟ همچنین بحث عدم امکان توضیح مفهوم اضافه ی اشراقیه در این باب و این که اشراق بین علت و فاعل الهی شیء مطرح است حال آن که نفس نه علت فاعلی امر خارجی است نه علت صوری و نه مادی و نه غایی آن. همچنین لزوم نفی تفاوت بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض را بیان می کند. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ج ۸ ص ۱۸۲-۱۸۳).

بالجمله نظر ملاصدرا در مورد این انتساب، دوگانه است ؛ یعنی در یک جا معتقد است که سهروردی علم به محسوسات را حصولی می داند نه حضوری در جای دیگر، چنان که ذکر شد نظری را که از زمان قطب شیرازی مشهور شد(حضوری بودن علم به محسوسات) می پذیرد و اشکالات متعددی را بر آن مطرح می کند.

۳. نقدی بر برداشت برخی شارحان متأخر سهروردی

در کتاب حکمت اشراق ، گزارش ، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی می خوانیم : از نگاه سهروردی حقیقت ابصار از سنخ اضافه اشراقیه است و اضافه اشراقیه در ابصار عبارت است از اشراق حضوری نفس از دریچه چشم در واقع اشراق نفس به معنای پرتوافکنی آن بر حقایق مادی و خارجی در سایه قوت تجردی و اقتدار نورانی اوست از این رو اشراق حضوری نفس همان ارتباط بی واسطه و شهودی نفس با حقایق خارجی است که دیگر صورت منطبع حکایتگر به عنوان معلوم و متعلق ادراک در چشم وجود ندارد. لذا بیننده اصلی خود نفس است و چشم تنها دریچه و کانال این ارتباط است. در این تقریر شیء مادی خارجی دیگر مبصر بالعرض نیست بلکه مبصر بالذات است. برای حصول چنین اشراقی در ابصار شیء مادی باید شرایطی فراهم آید؛ ... پس هرگاه بیننده ای در مقابل شیء مادی قرار گیرد، نفس او تا موطن چشم و حس بینایی اش می آید و از دریچه چشم پرتوافکنی

کرده شیء خارجی مادی را در می یابد و با آن ارتباط حضوری و شهودی برقرار می کند و در این فرآیند دیگر صورتی به عنوان واسطه در بین نیست. از این رو مبصر، بالذات شیء مادی است و بیننده اصلی هم خود نفس است. (یزدان پناه، ۱۳۸۹ ج ۲ ص ۲۶۲).

نقد: اگر تفسیر اضافه اشراقیه به معنای پرتوافکنی بر حقایق مادی، همان مسلک خروج شعاع باشد که سهروردی تصریح به نفی و رد آن دارد و اگر معنایی جدید از اضافه اشراقیه بغیر از اضافه ای که ذات شیء را بوجود می آورد باشد به گفته ملاصدرا مقصود شیخ این نبوده است و در آثار او نیز سخن از اضافه اشراقیه هستی بخش و موجب علم حضوری (مگر اضافه اشراقیه مجرد اعلی مثل عقل فعال بر مجرد اسفل مثل نفس ناطقه) در کار نیست و اگر صرفاً تعبیری ادبی و استعاره باشد که در مباحث فلسفی کارآمد نیست، بخصوص این که اثر چنین اضافه ای این باشد که نفس بسان نورافکنی باشد که صرف افتادن نور آن بر اشیاء به نحوی مرموز باعث شود شیء خارجی نه معلوم بالعرض که معلوم بالذات او شود!!

و در جای دیگر آورده اند: همانگونه که نفس تا موطن قوه باصره پیش میآید و بر آن اشراق دارد تا موطن مبصر خارجی نیز پیش آمده با پرتوافکنی بر شیء خارجی آن را به چنگ می آورد و با آن انشای وجودی برقرار می کند. از این رو، دیگر صورت منطبعه ای به عنوان واسطه در چشم به موارد دیگری مانند مشهودات مثالی در عالم خیال گسترش داده است. (همان ص ۲۶۴-۲۶۵).

و در موضعی دیگر: هم علم نور الانوار و انوار مجرد به اشیاء دیگر و هم علم نور اسفهبید به سایر اشیاء اعم از اشیاء مادی و اشیاء نوری - هویت اضافی دارند. این اضافه عبارت است از حضور و ظهور اشراقی شیء مبصر نزد حقیقت مجرد مدرک یا نور مجرد که آن را اضافه اشراقی می خوانند چنین اضافه ای به دارنده اشراق تکیه دارد بر خلاف اضافه مقولی که به دو طرف وابسته است به بیان دیگر اضافه اشراقی بر اشیاء از ناحیه نور مجرد ایجاد می گردد و به نفس این اشراق، اشیاء نزد صور مجرد حضور پیدا می کنند که از آن به «علم مجردات به اشیاء دیگر» یاد میکنیم. بنابراین، علم به اشیاء دیگر به نفس اشراق بر اشیاء بر می گردد که از خود نور مجرد سر زده و فقط به یک طرف، یعنی نور مجرد وابسته است. به زبان دیگر،

این اضافه نوعی اضافه وجودی خاص از ناحیه نور مجرد به اشیاء است و از اضافه مقولی بسیار فاصله دارد. (همان ص ۲۶۶-۲۶۷)

نقد: هم قیاس علم حضوری انسان به علم حضوری واجب تعالی و هم قیاس حضور مادیات به حضور نفوس مجرد انسانی نزد یکدیگر، هر دو قیاس مع الفارق است. اما قیاس نخست از آنرو که حضور اشیاء نزد واجب فرع بر اضافه اشراقیه هستی بخش واجب نسبت به اشیاء است که با اشراف وجودی و حضور معلول نزد علت تامه اش همراه است؛ حال آنکه به تصریح سهروردی در حکمه الاشراق نفس انسان یا نور مدیر نمی تواند چنین نسبتی حتی نسبت به اجسام داشته باشد.^۱ اما قیاس دوم نیز مع الفارق است چون ممکن است گفته شود: حضور نفوس نزد یکدیگر بجهت تجرد آنهاست و گرنه جسم که اجزایش نزد خود حضور ندارند چگونه نزد دیگری حضور داشته باشد.

نتیجه

به سهروردی نسبت داده شده که علم انسان به محسوسات را به نحو حضوری دانسته است. منشاء این انتساب دو عبارت در حکمه الاشراق و المشارع و المطارحات بوده است. همچنین تفسیری که قطب شیرازی بر یکی از دو عبارت مزبور نگاشته است. این مقال بر آن است که در دو مبحث تاریخی و نیز فلسفی قول به علم حضوری انسان ها به محسوسات را نقد نماید. در وهله نخست با قرائنی از آثار سهروردی چنان انتسابی به وی را ناروا می داند و در وهله دوم این قول را با چند قاعده فلسفی که مقبول شیخ اشراق نیز می باشد، در تعارض دانسته است. ملاصدرا نیز هر چند در آثار خود گاه این انتساب را پذیرفته و اشکالات متعدد بر آن وارد کرده است اما گاه چنان انتسابی را به شیخ اشراق اساسا رد نموده است. نقد اصلی ملاصدرا آن است که اگر مقصود از محسوس (در عبارت علم حضوری به محسوس) محسوس بالذات است که این دیدگاه غالب فلاسفه است و مطلبی جدید نیست و اگر مقصود

^۱ ر.ک: حکمه الاشراق ص ۱۱۹.

از محسوس، محسوس بالعرض است که این قول نه معقول است و نه منظور سهروردی در آثارش. اگر بر فرض هم نظر او را منطبق بر این تفسیر بدانیم اشکالات متعددی بر آن وارد است که شمه ای از آن در مقاله ذکر شد.

درنهایت علم به محسوسات از دید سهروردی، علم حصولی جزئی با وساطت صور علمیه است که البته پس از تهیه مقدمات و پیش شرط های ابصار، بجهت حضور قوای ادراکی نزد نفس از سویی و حضور صور ادراکی نزد قوای ادراکی از سویی دیگر؛ از ناحیه نفس صورتی علمی افاضه می شود (به اضافه اشراقیه) که علم نفس به این صورت (معلوم بالذات)، حضوری است اما به ماباز آن (که محکی عنه خارجی باشد) به نحو حصولی است.

References

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۴)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران انتشارات حکمت.
- اکبری، فتحعلی، (۱۳۷۸) درآمدی بر فلسفه اشراق، تهران، نشر پرسش.
- رحیمیان، سعید، (۱۳۹۷)، مقدمه ای بر حکمت اشراق، تهران، نگاه معاصر.
- سجادی، سید جعفر، (۱۳۵۷) ترجمه حکمت الاشراق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین، (۱۹۷۲)، حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲ تحقیق کرین، تهران، انجمن حکمت ایران.
- همو، (۱۳۵۳) المشارع و المطارحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲ تحقیق کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شهرزوری، شمس الدین، (۱۳۷۲)، شرح حکمه الاشراق، تصحیح حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- شیرازی، قطب الدین محمود، (۱۳۸۴)، شرح حکمه الاشراق، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- همو، (۱۳۹۱)، شرح حکمه الاشراق با تعلیقات صدر المتالهین بر شرح حکمه الاشراق، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت.
- صدرالمتالهین، محمد شیرازی، (۱۳۷۸هـ) الاسفار الاربعه، تصحیح امینی و امید، قم، شرکه دارالمعارف الاسلامیه.
- همو، (۱۳۹۱)، شرح حکمه الاشراق با تعلیقات صدر المتالهین بر شرح حکمه الاشراق، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری انتشارات سمت.