

تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت در فلسفه اشراق

مهدی عباسزاده*

چکیده

شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) در آثار خویش بر تأثیر گسترده، عمیق و مستقیم عمل - یا ساحت رفتاری - انسان بر نظر (معرفت) تأکید دارد. او همه مراتب معرفت انسان را «شهودی» و بدون وساطت صورت ذهنی و لذا یک‌سره از سنخ «علم حضوری» می‌داند و چنین معرفتی را مستقیماً تحت تأثیر عوامل غیر معرفتی، به‌ویژه عمل انسانی قرار می‌دهد. اعمال انسانی مؤثر بر معرفت به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: اعمال ارزشی و اعمال ضلّه ارزشی. مهم‌ترین عوامل غیر معرفتی و ارزشی مؤثر بر معرفت شهودی از منظر او، عبارت‌اند از: ترک تعلق به دنیا و امور حسّی، ریاضت و مجاهدت و خدمت اهل مشاهده، تجرید نفس از بدن به منظور آمادگی تابش انوار برین، اطاعت از قیم بر اشراق (قطب) و... نوشتار حاضر در صدد تبیین و بررسی این مطلب است که در تفکر سهروردی، ساحت عمل و ساحت نظر - به مثابه دو بُعد مهم از ابعاد وجودی و هویت نوری نفس ناطقه انسانی - از یکدیگر جدا نیستند و با یکدیگر ارتباط مستقیم دارند؛ تا آن‌جا که حتی تأثیر عوامل غیر معرفتی و ارزشی بر معرفت شهودی، بیشتر از عوامل نظری و شناختی محض است. بدین‌سان معرفت محض - یعنی معرفتی که از عوامل غیر معرفتی و ارزشی تأثیر نپذیرفته است - لزوماً نمی‌تواند به یقین بینجامد؛ زیرا معرفت صرفاً امری منطقی و معرفت‌شناختی نیست، بلکه مرتبه و ساحتی از وجود انسان و شاید بتوان گفت اساساً عین آن است.

واژگان کلیدی: سهروردی، عوامل غیر معرفتی، عمل، ارزش، معرفت، شهود، علم حضوری.

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

طرح و تبیین تأثیر عوامل غیر معرفتی (Non-epistemic) و افعال و کنش‌های انسانی، خاصه اعمال ارزشی بر معرفت (Knowledge) در فلسفه اشراقی شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) یکی از سه مبحث بنیادین او - به شرحی که پس از این خواهد آمد - به شمار می‌رود؛ چه به نظر می‌رسد فلسفه اشراقی سهروردی اولاً و بالذات برای دستیابی به این هدف پایه‌ریزی شده است که نفس ناطقه انسانی - که دارای هویت نوری است - بتواند از زندان تاریک کنونی خویش (دنیا و امور مادی، جسمانی و حسّی) رهایی یافته، به جایگاه حقیقی خویش (عالم انوار) بیوندد.

توضیح اینکه نفس ناطقه انسانی که از جنس نور است، در قوس نزول، از عالم انوار برین که موطن حقیقی اوست، جدا شده، برای تصرف و تدبیر بدن به دنیای تاریک مادی می‌آید. در قوس صعود، اما، نفس می‌کوشد خود را از زندان تاریک دنیا رهایی بخشد و دوباره به عالم انوار بازگردد. به باور سهروردی نفس ناطقه انسانی در قوس صعود، سه وظیفه را باید انجام دهد و هم خویش را مصروف آنها سازد:

۱. شناخت هویت نوری خویش؛

۲. شناخت و یادآوری وطن حقیقی‌اش (عالم انوار برین)؛

۳. ترک تعلقات تاریک مادی و دنیوی و دستیابی به مقام تجرید (جداسازی اختیاری نفس از بدن) به منظور دریافت فیض انوار سانح.^۱

بر این اساس فلسفه اشراقی سهروردی دارای سه بخش عمده است و به نظر می‌رسد مباحث فلسفی دیگر عمدتاً به این منظور طرح‌ریزی شده‌اند که بتوانند به این بخش‌های محوری مدد رسانند. این سه بخش عبارت‌اند از:

۱. شناخت هویت نوری نفس که ذیل مباحث «علم النفس» مطرح شده است؛

۲. شناخت و یادآوری وطن حقیقی نفس (عالم انوار برین) که در ذیل مباحث «علم الأنوار» یا به تعبیر سهروردی فقه نورها* مطرح شده است؛

۳. رسیدن به شهود (Intuition) از طریق دریافت اشراقات معرفت‌زای انوار برین، در اثر ترک تعلقات مادی و دنیوی و توانایی تجرید که این مبحث ذیل عنوان خاصی مطرح نشده؛ لیکن به نظر می‌رسد می‌توان مباحث این بخش را تحت عنوان «تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت» مطرح کرد و موضوع نوشتار حاضر نیز همین است.

در نظریه معرفت نزد سهروردی عوامل غیر معرفتی و ارزشی، افعال و کنش‌هایی انسانی‌اند که از جهات دینی، عرفانی و اخلاقی، مثبت قلمداد می‌شوند و با وجود اینکه اولاً و ذاتاً دارای جنبه غیرشناختی و غیرنظری‌اند و از مقوله نظر و معرفت انسانی نیستند، قابلیت تأثیر بر نظر و معرفت انسانی را دارند.

در این موضع، توجه به چند نکته، ضروری به نظر می‌رسد:

۱. آنچه در نوشتار حاضر به عنوان «معرفت» مطرح می‌شود و از تأثیر عوامل غیر معرفتی و ارزشی بر آن در تفکر سهروردی سخن به میان می‌آید، فقط معرفت شهودی است که از سنخ «علم حضوری» است؛ یعنی معرفتی که - طبق تعریف - بدون وساطت صورت ذهنی است؛ بنابراین آنچه امروزه نزد متفکران غرب تحت عنوان «تأثیر ارزش (Value) بر دانش (Science)» مطرح می‌شود و مراد از دانش در نظر آنان، معرفت حصولی به‌طور کلی یا همان علم به معنای خاص کلمه است، مورد نظر سهروردی نیست و طبعاً در نوشتار حاضر نیز بدان پرداخته نشده است.

توضیح اینکه سهروردی در مرحله اشراقی تفکرش، به‌ویژه آن‌گونه که در حکمة‌الاشراق بروز و نمود یافته است، همه اقسام یا مراتب معرفت انسانی را از سنخ معرفت شهودی می‌داند. از آنجاکه معرفت شهودی از منظر او لزوماً بدون وساطت صورت ذهنی است، می‌توان آن را از سنخ علم حضوری دانست. اقسام چهارگانه معرفت شهودی در فلسفه

* ظاهراً اصطلاح «فقه‌الأنوار» را نخستین بار سهروردی وضع کرده و به کار برده است (رک: سهروردی، ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، العلم الثالث، ص ۵۰۵).

اشراقی سهروردی عبارت‌اند از: شهود درونی، شهود حسّی، شهود مثالی یا خیالی و شهود قلبی. شهود درونی، همان خودآگاهی یا علم انسان به خویشتن خویش و احوال درونی نفس او، قوا و شئون آن و بدن‌مندی اوست. شهود حسّی، ادراک اشیای خارجی و محسوسات، به‌طورمستقیم و بدون وساطت صورّ ذهنی است. شهود مثالی یا خیالی، مشاهده مستقیم صورت‌های خیالی، صورت‌های خواب و رؤیا و... در عالم مثل معلق* است و مراد از شهود قلبی، مشاهده مستقیم علل مجرد عالم یا به تعبیر سهروردی انوار برین می‌باشد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: عباسزاده، ۱۳۹۱، ص ۶۴-۷۲).

۲. ممکن است ایراد شود که آنچه در مبحث تأثیر عوامل غیر معرفتی و ارزشی بر معرفت دارای اهمیت است، همان «تأثیر ارزش بر دانش» است که معرفت‌شناسان معاصر غرب گاه به آن پرداخته‌اند؛ یعنی تأثیر ارزش‌هایی که صرفاً بر معرفت حصولی یا علم به معنای خاص کلمه مؤثرند؛ چه از آنجاکه معرفت حضوری، شخصی و غیرقابل انتقال است، پس برای دیگران قابل صدق و کذب نیست و لذا معرفت به معنای دقیق کلمه، یعنی «باور صادق موجه» (Justified True Belief) تلقی نمی‌شود و لذا اساساً نباید در «معرفت‌شناسی» (Epistemology) بدان پرداخته شود.

در پاسخ می‌توان گفت که اگرچه بحث از تأثیر ارزش بر معرفت حصولی یا علم به معنای خاص کلمه به جای خود بحثی بس مهم است، این بحث اولاً- و بر اساس نکته پیشین- برای سهروردی مطرح نبوده است؛ ثانیاً در فلسفه اسلامی، علم حضوری از جایگاه ویژه‌ای در نظریه معرفت برخوردار است: علم حضوری مبنای معرفت انسانی است؛ چه

* این عالم، واسطه عالم محسوس (دنیا) و عالم معقول (انوار) است. سهروردی عمدتاً از عالم مثل معلق تعبیر به «عالم مثالی و خیالی» یا به اختصار «عالم مثال» می‌کند. وی گاه این عالم را «عالم اشباح مجرد»، به‌ویژه «اقلیم هشتم» می‌خواند. باید توجه داشت که مثل معلق در تفکر سهروردی غیر از مثل افلاطونی است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة‌الاشراق، ص ۲۳۰-۲۳۱). شهرزوری توضیح می‌دهد که اقلیم هشتم در برابر هفت اقلیم عالم زمینی وضع شده است (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۹۴). حکمای اسلامی بعدی، این عالم را «خیال یا مثال منفصل» نام نهاده‌اند، در مقابل قوه خیال انسان که خیال متصل است.

اساساً بازگشت هرگونه معرفت حصولی نیز به معرفت حضوری است. اکنون اگر مراد از معرفت‌شناسی همان معنای مورد نظر فیلسوفان تحلیلی قرن بیستم یا معرفت‌شناسان معاصر غرب باشد، بحث از تأثیر عوامل غیر معرفتی و ارزشی بر معرفت شهودی و حضوری طبعاً وجه و جایگاهی نخواهد داشت؛ اما چنین بحثی در نظریه معرفت نزد فلاسفه مسلمان - به‌ویژه در تفکر سهروردی که همه مراتب معرفت انسانی را منحصر در علم حضوری می‌داند - همواره دارای جایگاهی ویژه است.

۳. عوامل غیر معرفتی مؤثر بر معرفت را می‌توان بر دو قسم دانست: یکی، عوامل بیرون از انسان که عبارت‌اند از عوامل اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، جغرافیایی و... از این دسته می‌توان جامعه، خانواده، فرهنگ، تاریخ، قومیت و شرایط زیست‌محیطی را مثال آورد. دیگری، عوامل درونی انسان که از بدای نمونه عبارت‌اند از افعال و کنش‌های فردی، خلق و خوی، احساسات و انفعالات و... آنچه امروزه در معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت در تفکر غرب ذیل عنوان «عوامل غیر معرفتی» بدان پرداخته می‌شود، به‌طور عمده مربوط به عوامل دسته نخست است نه عوامل دسته دوم؛ اما به نظر می‌رسد سهروردی در این میان، منحصرأ به عوامل دسته دوم پرداخته است. عوامل دسته دوم، از منظر ارزش‌نگرانه، به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: یکی، افعال و کنش‌هایی که بر معرفت انسان تأثیر مثبت دارند (عوامل ارزشی) و دیگری، افعال و کنش‌هایی که بر معرفت انسان تأثیر منفی دارند (عوامل ضد ارزشی). او در آثارش عمدتاً از تأثیر عوامل ارزشی بر معرفت سخن گفته و مصادیق بسیاری از آنها را برشمرده است که در نوشتار حاضر بدان‌ها پرداخته خواهد شد.

۴. به نظر می‌رسد بحث درباره تأثیر عوامل غیر معرفتی و ارزشی بر معرفت، در نظام معرفت‌شناسی مشائیان، به‌ویژه به دلیل تأکید فراوان آنان بر نقش «عقل» در معرفت انسانی چندان مورد توجه نبوده است؛ اما سهروردی به جهت رویکرد اشراقی خاص خویش، به «شهود» اهمیت فراوان داده است، بلکه آن را محور معرفت انسانی تلقی نموده و اساساً معرفت را منحصر در معرفت شهودی و حضوری دانسته است و لذا این بحث را به‌طور جدی مطرح کرده است؛ تا آنجاکه نمود آن را کمابیش در همه آثار او می‌توان

بازجست. او نخستین «فیلسوف»- و نه صرفاً عارف- اسلامی است که تا این اندازه بر نقش معرفتی عوامل غیرمعرفتی و ارزشی تأکید کرده و از این رهگذر بر فیلسوفان همچون صدرالمتألهین و صدراییان و نوصدراییان تأثیر فراوانی نهاده است. رئوس اعمال عوامل غیرمعرفتی و ارزشی مؤثر بر معرفت از منظر سهروردی به نحو ذیل قابل دسته‌بندی است:

بخش اول- عوامل غیرمعرفتی مؤثر بر معرفت از منظر سهروردی

۱. ترک تعلق به دنیا و امور حسّی

سهروردی در رساله فی اعتقاد الحکماء تضعیف قوای نفس ناطقه انسانی در اثر کم‌خوری را عامل دریافت انوار روحانی و علوم و معارف حقیقی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، رساله فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۷۱). او همچنین کم‌خوری را عامل هماهنگ‌سازی فکر (عقل) با قلب (دل) می‌داند. هماهنگی فکر با قلب، معلول معرفتی کم‌خوری به مثابه یک عمل ارزشی است: «اهل ریاضت آن‌گاه که علوم برایشان حاصل شود و در معلومات خودشان از مُسبب‌الأسباب [خدای تعالی] و مُبدعات [مخلوقات] فروتر او به تفکر لطیف پردازند و قوای خود را با کاهش غذا ضعیف نمایند، فکرشان با قلبشان سازگار می‌شود» (همان، ص ۲۷۱). آشکار است که سهروردی در اینجا می‌کوشد از رویکرد مشائی فراتر رود.

سهروردی در رساله‌های پارسی خود نیز به ترک تعلق به دنیا و امور حسّی توجه کرده است. او در روزی با جماعت صوفیان، تمثیل مشهور «امتلاء» را مطرح می‌کند و توجه بسیار به دنیا و محسوسات که طبعاً انسان را از نظرورزی به دور می‌دارد، به سنگینی معده در اثر پورخوری همانند می‌کند و نسخه‌ای برای درمان آن تجویز می‌نماید:

شیخ را گفتم: «من آن نظر ندارم؛ تدبیر چیست؟» گفت: «ترا امتلاست، برو چهل روز احتراز کن، بعد از آن مُسهلی بخور تا استفراغ کنی، مگر دیده باز شود». گفتم: «آن مسهل را نسخت چیست؟» گفت: «اخلاط آن هم از پیش تو به دست آید». گفتم: «آن اخلاط چه چیز است؟» گفت: «هر چه به نزد تو عزیز است از مال و ملک و اسباب و لذت نفسانی و شهوانی و مثل این، اخلاط این مسهل است. برو و چهل روز به اندک غذای موافق که از شبهت دور

باشد و نظر کسی سوی آن نباشد، قناعت کن. آن‌گه این اخلاط را در هاون توکل انداز، پس به دست رغبت آن را خرد کن و از وی مسهلی ساز و به یک دم باز خور» (همو، ۱۳۷۵، روزی با جماعت صوفیان، ص ۲۴۸).

سهروردی در ادامه تصریح می‌کند که اگر کسی با وجود رعایت این نسخه، به دنیاگرایی و توجه به مادیات و محسوسات بازگردد، دیگر هیچ درمانی ندارد (همان، ص ۲۴۹).

او در **بستان‌القلوب** نیز دوری از صفات حیوانی را مایهٔ ازدیاد علم می‌داند: «شهوَت و غضب از جمله صفات بهایم است؛ پس چون از این صفت دورتر شوند، علم و شوق زیادت‌تر گردد و علم و شوق از صفات ملائکه است، پس به ملائکه نزدیک شود، بلکه ملکی گردد» (همو، ۱۳۷۵، بستان‌القلوب، ص ۳۹۷).

او در **هیاکل‌النور** نیز که رساله‌ای است اشراقی، ترک تعلق به امور حسّی را در معرفت انسان بسیار مؤثر می‌داند:

و هرگه که نفس قوی گردد به فضایل روحانی و سلطان قوای بدنی ضعیف شود به سبب کم‌خودن و کم‌خفتن، باشد که نفس خلاص یابد و به عالم قدس بپیوندد و از ارواح قدس معرفت‌ها حاصل کند و نیز باشد که به نفوس افلاک پیوندد که ایشان عالم‌اند به لوازم حرکات خود ... و باشد که نفس مشاهده‌ت امر عقلی کند و محاکات آن، متخیله بکند و منعکس شود به عالم حسّ؛ هم‌چنان‌که از حس منعکس شود به عالم تخیل (همو، ۱۳۷۵، هیاکل‌النور، ص ۱۰۷).

او همچنین در **الواح عمادی** اشتغال به امور روحانی را مایهٔ کسب معرفت حقیقی (صادق) و نهایتاً رسیدن به «یقین» می‌داند: قوهٔ فکر چون مشغول شود به امور روحانی و روی به معارف حقیقی آرد، او شجرهٔ مبارکه است؛ زیرا که هم‌چنان‌که درخت را شاخ‌هاست و میوه‌ها، فکر را نیز شاخ‌هاست و آن انواع افکار است که بدان، میوهٔ نور یقین رسد (همو،

۱۳۷۵، الواح عمادی، ص ۱۸۸). بر عکس، اشتغال به محسویات و مادیات مانع کسب معرفت و ادراک معقولات است (همان، ص ۱۹۰).

در رساله کوتاه **عقل سرخ** داستان نزول و فروآمدن نفس از عالم برین (عالم انوار برین) به عالم فرودین (عالم مادی و محسوس) و نحوه صعود و برشدن نفس انسان را در قالب داستانی جذاب و رمزآلود بیان می‌شود. سرخیِ عقل به باور سهروردی نتیجه هبوط نفس به دنیا و آمیخته شدن سپیدی نفس - که رمزی است از نورانیت آن - با سیاهی عالم ماده - که رمزی است از تاریکی آن - است (همو، ۱۳۷۵، عقل سرخ، ص ۲۲۶-۲۳۹). این بدان معناست که نفس به محض اینکه وارد عالم ماده شد، نورانیتش کاهش یافته، آمیخته با تاریکی می‌شود. نور و نورانیت به باور او دارای پیوندی وثیق با علم و معرفت است. بدین سان، هرچه نفس بیشتر در ماده فرو رود، به همان اندازه از معرفت حقیقی فاصله می‌گیرد.

ترک تعلق به دنیا و امور حسّی از مهم‌ترین اعمال ارزشی مؤثر بر معرفت در **المشارع و المطارحات سهروردی** است؛ تا آنجا که به تصریح او، آغاز حکمت جداشدن از دنیا، میانه آن مشاهده نورها و پایان آن بی‌نهایت است (همو، ۱۳۸۵، ص ۲-۳). این بدان معناست که دوری از دنیا و محسوسات، نخستین گام برای کسب معرفت حقیقی (حکمت) است.

سهروردی همچنین ضمن توصیف وضعیت حکمت در زمانه خود و اینکه حکمت حقیقی اکنون از روی زمین رخت بر بسته است، افرادی را که بناحق خود را منتسب به حکمت می‌دانستند، ضعیف و ناتوان و در بند لذت‌های دنیا معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که این افراد چون دوست‌دار دنیا بودند، صفای فکر نداشتند و علوم پنهان را نمی‌دانستند و شایسته هدایای ملکوت نبودند (همو، ۱۳۷۵، **المشارع و المطارحات**، ص ۴۳۸). صفای فکر که لازمه کسب معرفت حقیقی (حکمت) است، به باور او، با دنیا دوستی از میان رفته است. سهروردی آن‌گاه که به نقد دیدگاه مشائیان درباره تعداد عقول می‌پردازد، به صراحت بیان می‌دارد که کسی که لذت‌های دنیا را رها کند و خود را به علوم شریف مشغول سازد،

به این باور خواهد رسید که تعداد این عقول بیشتر از آن است که مشائیان بیان داشته‌اند؛ یعنی بیشتر از ده تا (همان، ص ۴۵۲). او در اینجا نیز دوری از لذات را در فهم صحیح یک بحث خاص و جزئی وجودشناختی - یعنی بحث از عقول ده‌گانه - مؤثر دانسته است. بنابراین نباید صرفاً تصور کرد که او دوری از دنیا را فقط مایه جهت‌دهی به افکار انسان به‌نحوکلی دانسته، بلکه این عامل را در جزئیات یافته‌های فکری انسان نیز تأثیرگذار معرفی کرده است.

۱۰۹
ذهن

سهروردی در **حکمة الإشراف** رهایی نفس از بند امور حسی و خیالی را مایه تهذیب و نورانیت آن و لذا سعادت ابدی از طریق پیوستن به نورهای چیره (انوار قاهره) می‌داند. او در این باره می‌نویسد:

آن‌گاه که از شواغل حواس ظاهری انسان کاسته شود، گاه [نفس انسان] از اشتغال به تخیل نیز رهایی می‌یابد و در این صورت به امور غیبی آگاهی پیدا می‌کند (همو، ۱۳۷۵، حکمة الإشراف، ص ۲۳۶). او در توضیح این مطلب بیان می‌دارد که نفس به مثابه نور محض مجرد تدبیرکننده بدن، فاقد حجم و جرم است و لذا میان او و نفوس آسمانی به مثابه نورهای محض مجرد تدبیرکننده اجرام آسمانی، حجابی جز شواغل مادی تاریک وجود ندارد؛ بنابراین تنها حجاب نفس انسان همانا اشتغالات حواس ظاهری و باطنی است و اگر نفس از آنها رهایی یابد، می‌تواند به اجرام و نفوس آسمانی بیوندد و به نقوش و صور کائنات و حوادث که به‌نحوالزی و ابدی در آنها نقش بسته و مصور شده‌اند و ضروری است که در عالم محسوس تکرار شوند، آگاهی یابد؛ چه نفوس آسمانی به جزئیات کائنات وقوف دارند و لوازم حرکت آنها را می‌شناسند (همان، ص ۲۳۶-۲۳۷). ظاهراً به نظر سهروردی هرچقدر نفس انسان در اثر دوری از محسوسات، به نقوش و صور موجود در اجرام و نفوس آسمانی آگاهی یابد، به همان اندازه به امور کائنات و عالم محسوسات - که تکرار شده آن نقوش و صور هستند - نیز آگاهی خواهد یافت.

۲. ریاضت، مجاهدت و خدمت اهل مشاهده

سهروردی در **بستان القلوب** ریاضت را دارای نسبت مستقیم با معرفت، معرفی می‌کند:

هر که نفس خود را بشناخت، به قدر استعدادِ نفس او را از معرفت حقّ تعالی نصیبی بُود و چندان که ریاضت بیشتر کشد و به استكمال نزدیکتر گردد، معرفت زیاده‌تر می‌شود و مثال این چنان باشد که نور آفتاب به هر خانه به قدر روزن آن خانه تابد (همو، ۱۳۷۵، بستان‌القلوب، ص ۳۷۷).

سهروردی در **التلویحات** نیز ریاضت‌های اهلِ بصیرت را زمینه‌ساز دریافت‌ها و ادراکات پنهانی می‌داند (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۷۳). او در مقدمه **المطارحات** تصریح می‌کند که جویای مطالب این کتاب باید به ریاضت پردازد تا برخی از مبانی اشراقی را «معاینه» کند و بدین‌سان حقایق علمی برای او تمام شود (همو، ۱۳۸۵، ص ۲-۳). مراد از معاینه، شهود مستقیم و دریافت حضوری (بدون وساطت صورت ذهنی) است و ریاضت به باور سهروردی می‌تواند امکان چنین شهودی را فراهم آورد. او همچنین دستیابی معرفتی به حکمت اشراقی را منوط به انجام ریاضت‌هایی از سوی جویای علم می‌داند (همو، ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، ص ۱۹۴). به باور او چنین ریاضت‌هایی امکان رصد حقایق روحانی و مجرد را برای جویای علم فراهم می‌آورد؛ رصد امور روحانی همانند رصد امور جسمانی معتبر است. مراد او از رصد امور روحانی، شهود مستقیم حقایق برین است و منظور از رصد امور جسمانی، همان رصد اجرام آسمانی که ستاره‌شناسان بدان مشغول‌اند. همان‌طور که رصد اجرام آسمانی توسط ستاره‌شناسان در علم نجوم معتبر است، رصد امور روحانی نیز توسط حکمای اشراقی و عرفا معتبر است. به هر روی چنین ریاضت‌هایی سبب می‌شوند نورانیت، ملکه انسان شود و انسان در زمره حکما داخل گردد (همان، ص ۴۵۲). او البته ریاضت‌ها و علوم اهل فضل را رازآلود دانسته، بر این باور است که اگر جویای این ریاضت‌ها و علوم، دارای فطرت کامل و تمام باشد، شاید آنها را در حکمت اشراقی بیابد (همان، ص ۴۹۴).

سهروردی در **حکمة الإشراف** ریاضت و خدمت اهل مشاهده را دو مورد از مهم‌ترین اعمال ارزشی مؤثر بر معرفت برای فردی که نه اشراق را تصدیق کرده و نه استدلال قانعش ساخته است، معرفی می‌کند:

فردی که این [اشراق] را تصدیق نکند و حجّت نیز او را قانع نسازد، باید به ریاضت‌ها و خدمت اصحاب مشاهده روی آورد. باشد که خلسه‌ای برای او پدید آید و نور ساطع در عالم جیروت را ببیند و ذوات ملکوتی و نورهایی را ببیند که هرمس و افلاطون آنها را مشاهده کرده‌اند و [نیز] اضواء [یا انوار] مینوی* را ببیند که سرچشمه‌های «خرّه»^۲ و خردمندی هستند و زرتشت از آنها خبر داده و خلسه پادشاه راستگو کینخسرو مبارک بر آنها واقع شده و او آنها را مشاهده نموده است** (همو، ۱۳۷۵، حکمة الإشراف، ص ۱۵۷-۱۵۶).

از دیگر اعمال ارزشی مؤثر بر معرفت نزد سهروردی مجاهدت و ممارست است. او برآن است که اگر انسان آن‌گونه که شایسته خداست، در راه خدا مجاهدت کند و بر تاریکی‌ها چیره شود، انوار عالم برین را می‌بیند و این مشاهده حتی از مشاهده دیدنی‌های دنیای مادی و محسوس کامل‌تر و تمام‌تر است (همان، ص ۲۱۳). ابن‌الهروی، شارح سهروردی، سبب کمال و تمامیت مشاهده انوار عالم برین را در این می‌داند که دیدنی‌های آن عالم، لطیف‌تر از دیدنی‌های دنیای مادی و محسوس است، چه امور آن عالم، مجرد و دارای هویت نوری محض هستند (ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۴). متعلق دیدن در عالم محسوسات، امور مادی است که آمیخته به تاریکی هستند و لذا از آن جا که متعلق دیدن

* شهرزوری توضیح می‌دهد که «مینوی» یا «میناوی» در پارسی پهلوی، در مقابل «گیتی» است. واژه نخست به معنای عالم روحانی و واژه دوم به معنای عالم جسمانی است (رک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۹۳).

** سهروردی در خصوص مقامات معنوی پادشاهان اسطوره‌ای ایران، به هیچ کتاب یا منبعی ارجاع نمی‌دهد، اگرچه ممکن است تحت تأثیر تلقی رایج و عمومی روزگار خویش درباره ایرانیان باستان و احتمالاً شاهنامه فردوسی به چنین دیدگاهی رسیده باشد.

در عالم برین، حقایق مجرد و نورانی است، خود این مشاهده نیز کامل تر و تمام تر خواهد بود.

سهروردی همچنین بیان می‌دارد که اگر انسان در خلسه‌های الهی ممارست کند،* آن‌گاه که به عالم مثل معلق فرارود، هرگز باز نمی‌گردد تا اینکه از صورت‌های طبقات فروتر به صورت‌های زیبای طبقات برین فرارود. این فرارفتن، هر اندازه کامل تر باشد، انسان صورت‌های مزبور را به‌نحوشفاف‌تر و خوشایندتر مشاهده خواهد کرد. انسان پس از این عالم، به عالم انوار بر می‌شود و سپس روی به سوی «نورالانوار» (خدا در فلسفه اشراقی) می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة‌الاشراق، ص ۲۴۳). ابن‌الهروی بر این باور است که روی آوردن به سوی نورالانوار به معنای کامل و دقیق کلمه، ویژه پیامبر اسلام^(ص) است و از آن تعبیر به «معراج» می‌شود و این برترین نوع فرارفتن است؛ لیکن دیگر پیامبران^(ع) و امامان^(ع) و اولیا نهایتاً می‌توانند به مرتبه‌ای برسند که فروتر از مرتبه معراج پیامبر اسلام است، چه مشاهده نورالانوار بدون هیچ‌گونه حجابی برای هیچ فردی به جز او میسر نیست (ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۲۲۵).

۳. تجرید نفس از بدن به منظور آمادگی دریافت تابش انوار برین

در فلسفه اشراقی سهروردی آن‌گاه انسان به حدّ نهایی یقین دست می‌یابد که بتواند به‌نحواختیاری نفس خویش را از بدنش جدا ساخته، به مشاهده انوار برین نایل آید. از آنجاکه وصول به «یقین»، هدف نهایی و غایت قصوای معرفت است، تجرید نفس از بدن یا خلع بدن از نفس می‌تواند به مثابه مهم‌ترین عمل ارزشی مؤثر بر معرفت لحاظ شود. برخی از محققان معاصر نیز تصریح کرده‌اند که سهروردی حکیم را حکیم نمی‌داند، مگر آنکه بتواند تجرید نفس یا خلع بدن کند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۳۰۳).

* تعبیر سهروردی در اینجا «احتنک فی السببات الإلهية» است. «احتنک» به لحاظ لغوی، به معنای لگام‌زدن و تمرین کردن است و «سبات» به معنای آرامش و حالت میان خواب و بیداری. ظاهراً مراد سهروردی از این تعبیر، ریاضت نفس و رسیدن به ملکه تجرید و نهایتاً پیوند با عالم مثل معلق است (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۷۵).

سهروردی در التلویحات از افلاطون نقل می‌کند که او نفسش را از بدنش جدا ساخته و خود را مجرد و بی‌بدن و عاری از شواغل طبیعی و هیولی (ماده) نموده و ذات صرف شده است و اموری شگفت از قبیل نور را در خویش مشاهده کرده و جزئی از اجزای عالم برین شده است. به باور او، ارسطو نیز چنین نورهایی را مشاهده کرده است؛^۳ هرمس و دیگر «اصحاب عروج» نیز چنین توانی را داشته‌اند؛ صوفیۀ مسلمان نیز به چنین جایگاهی رسیده‌اند. همه حکمای حقیقی - و البته نه فیلسوف‌نمایان و مشتغلین به ماده - دارای ملکه خلع بدن (یا تجرید نفس) بوده‌اند. این حکما جملگی معترف هستند که هر انسانی که بر خلع بدن توانا باشد، حواسش از میان برداشته می‌شوند و لذا می‌تواند به عالم برین بر شود (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰-۲۸۱).

سهروردی در المطارحات تجرید نفس از بدن را معادل با «مرگ کوچک» - یا همان موت اختیاری - در نظر می‌گیرد. به نظر او نور طامس* است که باعث ایجاد ملکه مرگ کوچک در نفس انسان سالک می‌شود و تنها افراد اندکی به این مقام می‌رسند؛ چنان‌که از پهلویون - به زعم سهروردی حکما و پادشاهان ایران باستان - کیومرث، فریدون و کیخسرو دارای چنین مقامی بوده‌اند (همو، ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، ص ۵۰۲).

سهروردی در مقدمه حکمة‌الاشراق نیز خلع بدن از نفس را به عنوان یکی از عوامل زدودن شک و لذا مؤثر در معرفت یقینی معرفی می‌کند: کار اشراقیون جز با نورهای سانح سامان نمی‌یابد. همانا برخی از این قواعد [اصول اشراقی] بر این نورها بنیاد نهاده شده‌اند؛ به طوری‌که اگر برای ایشان [اشراقیون] شکی در این اصول پدید آید، [این شک] به وسیله خلع بدن [از نفس] از میان می‌رود (همو، ۱۳۷۵، حکمة‌الاشراق، ص ۱۳).

* نفوس انسانی سالک به باور سهروردی در زندگی دنیوی از جهت ارتباط با نورها بر سه دسته‌اند: افرادی که مبتدی و در آغاز راه هستند با نور «خاطف» (رباینده)، افراد متوسط با نور «ثابت» (پایدار) و افراد فاضل با نور «طامس» (محوکننده) ارتباط می‌یابند و افراد دسته اخیر دارای توان مشاهده برین یا شهود حقیقی هستند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، ص ۵۰۱).

سهروردی انواع و مراتب نورهای چیره را برای افرادِ دارای توانِ مشاهده که از بدنشان تجرید یافته‌اند، قابل رؤیت می‌داند:

نورهای چیره و اینکه مُبدع همه چیز نور است و اینکه ذوات اصنام [ربّ النوع‌ها که تدبیر انواع مادی را عهده‌دار هستند] در زمره نورهای چیره هستند را اهل تجرید با جداشدن از جسم‌هایشان بارهای بسیار مشاهده کرده‌اند، سپس برای [فهم] دیگران بر آنها حجّت آورده‌اند و هیچ اهل مشاهده و اهل تجریدی نیست که به این امر اعتراف نکرده باشد و بیشتر اشاره‌های پیامبران^(ع) و اساطین [استوانه‌های] حکمت به این [مشاهده انوار] است و افلاطون و پیش از او سقراط و کسانی که پیش از سقراط بودند مانند هرمس و آغاثادیمون و انباذقلس جملگی چنین رؤیتی داشته‌اند و بیشتر آنها تصریح کرده‌اند به اینکه آنها [انوار] را در عالم نور مشاهده کرده‌اند (همان، ص ۱۵۶-۱۵۵).

بدین‌سان سهروردی تجرید نفس از بدن به مثابه یک عامل غیرمعرفتی و ارزشی را دارای تأثیر بنیادین بر معرفت انسانی معرفی می‌کند؛ چه این عامل، مایه آمادگی برای دریافت اشراقات انوار الهی و نورهای برین بر نفس انسان و مشاهده آنهاست. بدین‌سان می‌توان گفت که هرچقدر سطح توان انسان در مجاهدت و ریاضت و بالتّیجه در تجرید بیشتر باشد، به همان اندازه بهره بیشتری از معرفت شهودی می‌برد و به یقین می‌رسد.

سهروردی گاه از تجرید نفس تعبیر به «عروج نفس» می‌کند. به نظر او، عروج نفس در حالت انسلاخ شدید نفس از بدن مشاهده آشکاری را برای انسان پدید می‌آورد که کامل‌تر و تمام‌تر از مشاهده چشم (ابصار) است (همان، ص ۲۱۳). به باور او اهل تجرید حتّی می‌توانند آنچه در ذهنشان تصور می‌کنند- یعنی صورت‌های ذهنی‌شان- را به هر صورتی

که اراده کنند، در عالم خارج ایجاد کنند. او این مقام را مقام «کُنْ»^{*} نام می‌نهد (همان، ص ۲۴۲).

سهروردی در این کتاب نیز گاه از تجرید نفس، تعبیر به مرگ اختیاری می‌کند و آن را از بزرگ‌ترین ملکه‌های نفس انسانی می‌داند. این ملکه می‌تواند نفس را از تاریکی بدن و ماده جدا سازد، اگرچه این جدایی کامل نیست، چه در مرگ اختیاری هنوز قدری از علاقه و ارتباط نفس با بدن باقی خواهد ماند و جدایی کامل فقط با «مرگ قهری» پدید خواهد آمد. نفس با کمک ملکه مرگ اختیاری به عالم نور بر می‌شود و در نورهای چیره می‌آویزد و سراپرده‌های نوری را جملگی در نسبت با جلال و بزرگی نور مُشرف و محیط و قائم به ذات نورالأنوار می‌بیند و خود را موضوع و محلّ این نور می‌یابد. به باور سهروردی افلاطون، هرمس و پیامبر اسلام^(ص) دارای این ملکه بوده‌اند و خود در این باره حکایت کرده‌اند (همان، ص ۲۵۵).

صدرالمتألهین در تعلیقات بر شرح حکمة‌الاشراق توضیح می‌دهد که اهل تجرید و کشف آن‌گاه که از بدن‌هایشان جدا و از امور حسّی مجرد گشته‌اند، مدّعی مشاهده انوار یا عقول برین شده‌اند. این افراد هیچ شکی در اثبات این نورها ندارند. «سماوات العلی»^{**} که فضلا و عرفا هنگام عروج آنها را مشاهده کرده‌اند، عیناً همین عالم انوار است. علوم و معارف این افراد، مبتنی بر حجّت (استدلال) و امور اقناعی نیست، بلکه مبتنی بر مشاهده‌ها و مکاشفه‌های چندباره و فراوان است که فاقد هرگونه امکان شک است. این افراد البتّه برای فهم دیگران که به مرتبه آنها نرسیده‌اند، حجّت نیز می‌آورند. اهل تجرید، انوار شارق (نورهای تابنده) را از «ملاّ اعلی»^{***} تأیید کرده‌اند و عمدتاً به شناخت مجردات روحانی و علم مفارقات برین اشتغال دارند (صدرالمتألهین، [بی تا]، ص ۳۷۰).

۴. اطاعت از قیّم بر اشراق (قطب)

* اشاره به آیه شریفه: «إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷).

** اشاره به آیه شریفه: «تَنْزِيلاً مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى» (طه: ۴).

*** اشاره به آیه شریفه: «لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَدِّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ» (صافات: ۸).

مراد سهروردی از «قیم بر اشراق»، فردی است که بر حکمت اشراقی، اشراف علمی و عملی دارد. اگر منظور از قیمت بر اشراق، آموزگار یا معلم باشد، این عامل صرفاً یک عامل معرفتی خواهد بود و نه یک عامل غیرمعرفتی، لیکن ظاهراً منظور سهروردی از این اصطلاح، بسیار نزدیک به اصطلاح قطب یا مرشد نزد عرفا می‌باشد که با آموختن اذکار و اوراد و اعمالی به فرد سالک و ورزیده‌سازی او، وی را آماده دریافت شهودی حقایق می‌سازد؛ لذا به نظر می‌رسد اطاعت از چنین فردی، بیشتر یک عامل غیرمعرفتی است تا عاملی معرفتی.

سهروردی در مقدمه *المطارحات* از این عامل سخن می‌گوید و جایگاه معرفت‌شناختی ویژه‌ای برای او در نظر می‌گیرد. او دستیابی معرفتی به حکمت اشراقی را منوط به تبخّر در حکمت بحثی و انجام ریاضت‌هایی از سوی جویای علم، زیر نظر قیمت بر اشراق می‌داند: آن‌گاه که باحث،* این نمط را استوار کرد، پس باید به ریاضت‌های تابناک به حکم قیمت بر اشراق پردازد تا برخی از مبادی اشراق را معاینه نماید و سپس مبانی امور برای وی تمام می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، ص ۱۹۴).

سهروردی گاه از اصطلاح «مرشد» نیز استفاده می‌کند و ظاهراً آن را معادل با قیمت بر اشراق در نظر می‌گیرد. مرشد نیز عاملی مهم در معرفت سالک از دیدگاه اوست؛ چه او امکان مشاهده انوار برین را منوط به داشتن مرشد می‌داند. او تصریح می‌کند که اگر انسان بخواهد و اجتهاد کند، «بارقه نورانی» و «نور شارق»- یا همان نور سانح- به‌زودی بدو رخ می‌نماید و به آرامش ثابت الهی و حتی جایگاهی بالاتر از آن دست می‌یابد، البته اگر مرشدی داشته باشد (همان، ص ۴۴۳). به باور او آن‌گاه که انسان به این جایگاه برین «ارتقا» یابد، به آن و حتی به برتر از آن «اتصال» می‌یابد و از بسیاری از اخبار پنهان آگاه می‌شود و

* مراد سهروردی از «باحث»، فردی است که به علوم بحثی (حکمت عقلی و مشائی) می‌پردازد و بر آن اشراف یافته، اما هنوز وارد علوم ذوقی (حکمت شهودی و اشراقی یا «تأله») نشده است. البته ممکن است «باحث» در این عبارت، به معنای مصطلح، یعنی «پژوهنده» نیز لحاظ شود، لیکن این احتمال دور از نیت سهروردی به نظر می‌رسد.

بسیاری از حقایق را از طریق رصد روحانی، ادراک می‌کند؛ البته بازهم اگر مرشدی که آگاه بر رازها و حقایق پنهان است، داشته باشد (همان، ص ۴۴۴). او در فرازی دیگر بیان می‌دارد که ریاضت‌ها و علوم اهل فضل رازآلودند و گاه این علوم را می‌توان در حکمت اشراق بازجست. اگر جویای آنها دارای فطرت کامل و تمام باشد یا فرد آگاهی که به این امور وقوف دارد (مرشد)، به او کمک کند (همان، ص ۴۹۴).

سهروردی در مقدمه **حکمة الإشراق** از اصطلاح «قطب» نیز استفاده می‌کند:

زمین هیچ‌گاه از غورکننده در تالّه [یعنی حکمت ذوقی یا اشراقی] خالی نمی‌شود و در زمین خدا هیچ [حق] ریاستی برای باحثی [یعنی حکیم عقلی یا مشائی‌ای] که در تالّه غور نکرده باشد، وجود ندارد. همانا عالم [هیچ‌گاه] از غورکننده در تالّه خالی نمی‌شود و او شایسته‌تر از باحثِ صیرف است؛ چه برای خلافت، گزیری از تلقی [پیوند روحی با مبادی عالم]^{*} نیست. مراد من از این ریاست، غلبه [یعنی حکومت ظاهری] نیست، بلکه امام متالّه گاه مستولی [یعنی دارای حکومت ظاهری]، آشکار و مکشوف است و گاه پنهان است، و او همان است که همگان آن را «قطب» می‌نامند. پس ریاست از آن اوست، هرچند در نهایت گمنامی باشد (همو، ۱۳۷۵، حکمة الإشراق، ص ۱۲).

با توجه به ظاهر عبارت فوق، می‌توان قطب را هم معادل با مطلق امام متالّه، خواه دارای حکومت ظاهری و خواه پنهان باشد، دانست و هم صرفاً معادل با امام متالّه پنهان.^{**} به هر

* طبق توضیح قطب‌الدین شیرازی مراد سهروردی از واژه «تلقی» لزوم پیوند روحی خلیفه با خدا و مبادی عالم (عقول و نفوس یا انوار برین) برای دریافت اطلاعات مورد نیاز برای خلافت است و چنین پیوندی صرفاً در توان حکیم متالّه است و نه در توان حکیم باحث (ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۲).

** قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری برآن‌اند است که مراد سهروردی مورد دوم است. ابن‌الهروی اما مورد نخست را می‌پسندد (ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۲ / شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۹ / ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۱۴).

روی، اگرچه سهروردی در این مرحله، کارکردی معرفت‌شناختی برای قطب در نظر نمی‌گیرد، از متن عبارات او چنین برمی‌آید که این اصطلاح معادل با قَیم بر اشراق است که به تصریح او دارای کارکرد معرفت‌شناختی خاص خود است.

سهروردی در بخش‌های پایانی **حکمة الإشراف** از اصطلاح «قائم بر کتاب» استفاده می‌کند که آن را نیز می‌توان معادل با قَیم بر اشراق در نظر گرفت. او تصریح می‌کند که اسرار اذکاری را که به مدد آنها می‌توان صور روحانی را درک کرد و به واسطه این واردات قلبی، بصیرت یافت باید از قائم بر کتاب درخواست کرد (همان، ص ۲۴۴). او در فرازی دیگر، از صبر سخن می‌گوید و بیان می‌دارد که رازی که در صبر نهفته است، به قائم بر کتاب تفویض شده است (همان، ص ۲۵۶). **قطب‌الدین شیرازی** توضیح می‌دهد که مراد سهروردی از قائم بر کتاب می‌تواند این موارد باشد: ۱. فردی که **حکمة الإشراف** را کاملاً می‌شناسد، چه این کتاب دربردارنده لبّ حقایق الهی و اسرار ربانی است؛ ۲. فردی که با کتاب الهی، اعم از انوار یا عقول و نفوس آسمانی آشناست؛ ۳. فردی که همه وجود را می‌شناسد، چه همه وجود در واقع کتاب الله است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۳۳).

سهروردی در انتهای **حکمة الإشراف** همچنین از «قَیم الکتاب» سخن می‌گوید که آن نیز معادل با قَیم بر اشراق است. او طالبان و دوست‌داران حکمت اشراقی را به پذیرش فرمان چنین شخصی فرامی‌خواند (سهروردی، ۱۳۷۵، **حکمة الإشراف**، ص ۲۵۸). مصداق این اصطلاح چنان‌که **قطب‌الدین شیرازی** بیان می‌دارد، فردی است که واقف به مطالب و دقایق **حکمة الإشراف** و مبرز در حکمت اشراقی است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۳۶). سهروردی در فرازی دیگر بیان می‌دارد که هیچ فردی بدون رجوع به خلیفه‌ای که علم **حکمة الإشراف** در اختیار اوست، نمی‌تواند طمع در فهم اسرار این کتاب بندد (سهروردی، ۱۳۷۵، **حکمة الإشراف**، ص ۲۵۹).

۵. دیگر عوامل غیر معرفتی مؤثر بر معرفت

از دیگر عوامل غیر معرفتی و ارزشی مؤثر بر معرفت در آثار سهروردی می‌توان فهرستی نسبتاً طولانی ارائه کرد؛ چنان‌که در **التلویحات** برخی از این عوامل مطرح می‌شوند: ذکر

پیوسته، پرهیز از تحرک بسیار، گوشه‌نشینی، عبادت پیوسته، خواندن وحی الهی،* نمازگزاردن در شب آن‌گاه که مردم در خواب‌اند، روزه به‌ویژه آن‌گاه که افطار آن تا سحر به تعویق افتد و نیز عبادت که در شب و در حال گرسنگی واقع شود و خواندن آیات قرآن در شب به‌گونه‌ای که رقت و شوق ایجاد کند. به باور سهروردی فکر لطیف، تخیلات متناسب با امر قدسی برای تلطیف باطن، غلبه لطیف، آوازه‌های رسا و نرم و شنیدن پند از سخن‌گویان پاک نیز بسیار سودمندند (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۸۱-۲۸۲).

برخی دیگر از این عوامل غیر معرفتی و ارزشی مؤثر بر معرفت را در *اللمحات* نیز می‌توان مشاهده کرد. او در بخش پایانی این کتاب بیان می‌دارد که انسان اگر بر تفکر درباره عالم قدس مواظبت کند و از طمع و لذت‌های حواس مگر به اندازه نیاز به دور باشد و درونش را با تخیل امور متناسب با عالم قدس تلطیف نماید و با ملا اعلی مناجات کند و نفسش را طرب بخشد و قوایش را بترساند، گاه باشد که نورهایی لذت‌بخش، مانند برق بر انسان بتابد و این نورها چنان بسیار شوند که دیگر نتوان اجسام و عالم حسّی را دید. در این هنگام حالت مشاهده به انسان دست می‌دهد و انسان از غیر خدا مجرد می‌شود (همو، ۱۳۷۵، *اللمحات*، ص ۲۴۰-۲۴۱).

سهروردی در بخش‌های پایانی *حکمة الإشراق* گذشته از لزوم دورشدن از تاریکی‌های مادی و جسمانی و ترک حواس، عبادت مخلصانه را عاملی مهم و مؤثر در معرفت معرفی می‌کند. در تفکر سهروردی مشاهده (شهود) قلبی، برترین مرتبه معرفت است و یقین حاصل از آن، حلدّ نهایی یقین تلقی می‌شود. او در اینجا عبادت خالصانه را عاملی می‌داند که انسان را به مشاهده حقایق برین می‌رساند: هر کس که خدا را بر [شیوه] اخلاص عبادت کند و از تاریکی‌ها بمیرد و ترک حواس گوید، آن چیزی را مشاهده کرده است که هیچ کس جز او مشاهده نکرده است (همو، ۱۳۷۵، *حکمة الإشراق*، ص ۲۵۵). او در این

* شاید مراد سهروردی از وحی الهی، همه کتب آسمانی حقیقی و معتبر است؛ چه او اندکی پس از این، جداگانه به لزوم تلاوت قرآن کریم تصریح می‌کند.

کتاب، به برخی دیگر از اعمال ارزشی مؤثر بر معرفت اشاره می‌کند: هر فردی که بتواند دو قوه مهم نفس، یعنی عزت و مهرورزی را برانگیزد، نفس خود را بر اشیا استوار ساخته و در این صورت هر قوه‌ای از قوای نفس صرفاً به آنچه با آن قوه تناسب دارد، خواهد پرداخت. هر فردی که روی به سوی عالم برین داشته باشد و بسیار فکر کند و صبر پیشه سازد، به علم حقیقی خواهد رسید. کم‌خوری، شب‌زنده‌داری، تضرع به درگاه الهی، ذکر پیوسته و شادکردن نفس با آن، اخلاص در توجه به نورالأنوار و در مرتبه بعد، اندوه، خواندن کتب آسمانی و شتاب در بازگشت به خدا نیز از جمله اعمال ارزشی مؤثر بر معرفت‌اند (همان، ص ۲۵۶-۲۵۷).

برخی دیگر از عوامل غیرمعرفتی و ارزشی مؤثر بر معرفت را در انتهای **حکمة الإشراف** در زیر عنوان «وصیت مصنف» می‌توان یافت: پاسداشت اوامر الهی و دوری از مناهی الهی، توجه به نورالأنوار ترک گفتار و کردار نامناسب، قطع خواطر شیطانی و یادآوری پیوسته مرگ (همان، ص ۲۵۷-۲۵۹). سهروردی حتی برای فهم مطالب این کتاب، انجام برخی از امور ارزشی را لازم می‌داند: این کتاب را باید پاس داشت و در آن احتیاط کرد و آن را از نااهلان به دور داشت. اهل این کتاب صرفاً کسانی هستند که در شیوه مشائیان استوار شده، و در عین حال، دوستدار نور الهی‌اند. پیش از آغاز این کتاب باید چهل روز ریاضت کشید و از خوردن گوشت حیوانات پرهیز کرد و کم خورد و صرفاً به تأمل در نور الهی پرداخت و گوش به فرمان قیم‌الکتاب داشت (همان، ص ۲۵۸-۲۵۹).

بخش دوم - فرایند تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت

با دقت در آثار سهروردی و حکمت اشراقی وی، شاید بتوان چنین استنباط کرد که او تأثیر عوامل غیرمعرفتی و ارزشی بر معرفت شهودی را بسی بیشتر از عوامل معرفتی و شناختی محض می‌داند؛ اما اکنون این پرسش قابل طرح است که میان عامل غیرمعرفتی و ارزشی (عمل) و معرفت (نظر) چه وجه اشتراکی است که سبب می‌شود عوامل غیرمعرفتی و ارزشی بتوانند چنین تأثیرات شگرف و بنیادینی بر معرفت داشته باشند، یا به تعبیری، نحوه و فرایند تأثیر عوامل غیرمعرفتی و ارزشی بر معرفت چگونه است؟ به نظر می‌رسد

سهروردی در آثارش متعرض چنین بحثی نشده است، لیکن با تأمل در روش و مکتب اشراقی او می‌توان به دو برداشت مرتبط و مکمل در این باره رسید:

۱. در بدو امر، ممکن است چنین به نظر آید که این دو ساحت (عمل و نظر) ذاتاً با یکدیگر تغایر دارند و لذا هیچ یک نمی‌تواند در ذات دیگری داخل شود و آن را تغییر دهد. اما این تلقی در صورتی درست است که نظر را صرفاً در سطح «شناختی» لحاظ کنیم؛ لیکن اگر سطحی بالاتر را در نظر بگیریم که بتواند هم عمل و هم نظر را دربر گیرد، شاید مشکل تا حدودی رفع شود: این سطح همانا سطح «وجودی» (Existential) است. وجود، دارای چنان قابلیت است که می‌تواند هر دو ساحت عمل و نظر را دربر گیرد و این دو را در سطحی برتر از سطح ویژه هر یک، به وحدتِ سنخی برساند. نظر یا معرفت شهودی، بدین‌سان، یک امر منطقی و معرفت‌شناختی محض نیست، بلکه نحوه، مرتبه و ساحتی از وجود انسان است؛ بنابراین می‌توان نظر را که معمولاً در سطح شناختی مطرح است، به سطح وجودی برکشید.

به نظر می‌رسد ما در فلسفه اشراقی سهروردی با چنین وضعیتی روبه‌رو هستیم: عمل باعث می‌شود انسان به لحاظ وجودی دستخوش گستردگی یا فروکاستگی شود. اعمال ارزشی، وجود انسان را گسترده‌تر و اعمال ضد ارزشی، وجود او را فروکاسته‌تر می‌سازند. این نحوه تأثیر سبب می‌شود که نظر - که اکنون در سطح وجودی مطرح شده است - تقویت یا تضعیف شود. اعمال ارزشی از طریق «بسط» وجود انسان، معرفت شهودی و یقینی را برای او به ارمغان می‌آورند؛ اما اعمال ضد ارزشی از طریق «قبض» وجود انسان، معرفت شهودی و یقینی را برای او ناممکن می‌سازند.

ملاحظه شد که سهروردی از گونه‌ای معرفت شهودی سخن می‌گوید که از سنخ شناخت مفهومی نیست. او با بهره‌گیری از تأثیر عوامل غیر معرفتی و ارزشی بر معرفت، شناختی که می‌توان آن را «شهود قلبی» نام نهاد، مطرح می‌کند. مراد از شهود قلبی، کشف و مشاهده مستقیم حقایق مجرد و انوار برین به نحو حضوری و از طریق رفع حجاب‌های مادی و جسمانی و حسّی نفس انسان سالک می‌باشد. نتیجه بحث می‌تواند این باشد که

شهود قلبی با ساحت وجودی انسان در ارتباط مستقیم است؛ زیرا هرچقدر سطح توان انسان در مجاهدت و ریاضت و تجرید نفس - یا خلع بدن - بیشتر باشد، به همان اندازه به جایگاه وجودی رشدیافته‌تری می‌رسد و در نتیجه بهره بیشتری از معرفت و طبعاً یقین می‌برد و این یک پیشرفت نسبت به سنت فلسفه مشائی است که صرفاً بر عقل تأکید می‌ورزد. در تفکر سهروردی معرفت محض - یعنی معرفتی که از اعمال ارزشی تأثیر نپذیرفته است - لزوماً نمی‌تواند به حصول یقین بینجامد؛ زیرا معرفت صرفاً یک امر منطقی و معرفت‌شناختی نیست، بلکه مرتبه و ساحتی از وجود و هویت نوری انسان است.

۲. نظریه معرفت نزد سهروردی برگرفته از وجودشناسی او و اساساً ناظر به آن است؛ چه او به یکی بودن معرفت و وجود قایل است و می‌کوشد تبیین روشنی از این مطلب ارائه دهد.

به باور او، نور همان آشکارگی است. حقیقت علم نیز عدم حجاب و همان آشکارگی است. پس حقیقت علم نیز همان نور است. همچنین علم همان حضور است و حضور نیز همان آشکارگی است و آشکارگی نیز عین شیء یا وجود خارجی است. او بر آن است که اگر مفهوم آشکارگی - همانند مفهوم درخت - ماهیت معینی غیر از شیء یا وجود خارجی داشته باشد، این ماهیت نیز خودش دارای آشکارگی است و این آشکارگی نیز دارای ماهیت معین دیگری خواهد بود و کار به تسلسل می‌کشد. به همین قیاس، آشکارگی، جزئی از ماهیت شیء یا وجود خارجی - همانند رنگ برای اشیا - نیست. آشکارگی عین شیء یا وجود خارجی است و این دو صرفاً در ظرف ذهن و با فعالیت ذهن از یکدیگر متمایز می‌شوند (همو، ۱۳۷۵، حکمة‌الإشراق، ص ۱۱۲-۱۱۵). اما اگر علم همان حضور است و حضور نیز همان آشکارگی است و آشکارگی نیز عین وجود خارجی است، پس علم و وجود عملاً نزد سهروردی یکی است و میان معرفت و وجود، واسطه یا فاصله‌ای نیست (ذهبی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۰-۱۰۱).

بنابراین می‌توان استنباط کرد که از آنجاکه در فلسفه اشراقی سهروردی معرفت عملاً با وجود یکی است، اگر عاملی در وجود انسان مؤثر باشد، طبعاً در معرفت او نیز مؤثر

خواهد افتاد. توضیح داده شد که اعمال ارزشی و اعمال ضد ارزشی به ترتیب در بسط و قبض وجودی انسان تأثیر دارند؛ بنابراین عمل ارزشی از رهگذر تأثیر در وجود انسان، در معرفت شهودی او نیز تأثیر خواهد گذاشت.

نتیجه گیری

ملاحظه شد که در فلسفه اشراقی سهروردی عوامل غیر معرفتی و ارزشی بر معرفت شهودی انسان تأثیری مستقیم دارند، اموری مانند ترک تعلق به دنیا و امور حسّی، ریاضت و مجاهدت و خدمت اهل مشاهده، تجرد نفس از بدن به منظور آمادگی دریافت تابش انوار برین، اطاعت از قیّم بر اشراق (قطب) و... تا آن جاکه به نظر می رسد تأثیر این امور حتّی بیشتر از عناصر و عوامل نظری و شناختی محض است. معرفت محض - یعنی معرفتی که از عوامل غیر معرفتی و ارزشی تأثیر نپذیرفته است - لزوماً نمی تواند به یقین بینجامد؛ زیرا معرفت صرفاً یک امر منطقی و معرفت شناختی نیست، بلکه مرتبه و ساحتی از وجود و هویت نوری انسان و اساساً عین آن است. به نظر سهروردی ساحت عمل و ساحت نظر از یکدیگر جدا نیستند، بلکه با یکدیگر در ارتباط مستقیم هستند. او عمل ارزشی و معرفت شهودی را در بافتی «وجودی» وحدت می بخشد. بر این اساس، علم و وجود عملاً یکی است و میان معرفت و وجود، واسطه یا فاصله ای نیست.

پی نوشتها

۱. نزد سهروردی نور سانح، عامل اصلی در فرایند اشراق است. آنچه اشراق می شود، در واقع نور سانح است. او نور سانح را نور شعاعی و فایضی معرفی می کند که از سوی نورالأنوار (خدا در فلسفه اشراق) بر نورهای مجرد فروتر از او و از جمله بر نفس ناطقه انسانی به مثابه یک «نور محض مجرد» می تابد. چنین نوری برای قابل یا پذیرنده آن، یعنی نورهای مجرد فروتر، عارضی است؛ چه داخل در ذات آنها نیست و لذا نور سانح - یعنی عارض - نام دارد. به باور او در فرایند اشراق نور سانح از سوی نورالأنوار بر نورهای مجرد فروتر، چیزی از او جدا نمی شود؛ بلکه اشراق همانا نوری شعاعی است که از سوی نورالأنوار در نورهای مجرد فروتر حاصل می شود؛ همان طور که نور خورشید بر اشیا می تابد (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة الإشراف، ص ۱۳۷-۱۳۸). بدین سان اشراق از سنخ «اضافه اشراقی» است. اضافه اشراقی بدین معناست که در فرایند اشراق، نور افزوده شده هیچ گاه از منبع نور جدا نمی شود و فقط بدان وابسته است و نه به آنچه نور به آن

رسیده یا نور را دریافت داشته است. اشراق بنابراین پیوسته است و هیچ‌گاه قطع نمی‌شود، اگرچه دریافت آن نیازمند قابلیت است. در مقابل اضافه اشراقی «اضافه مقولی» قرار دارد، مانند پدربودن (أبوت) که آن‌گاه تحقق می‌یابد که فرزندی وجود داشته باشد و لذا همواره نیازمند دو طرف (پدر و فرزند) است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۱-۷۲).

۲. سهروردی در **المطارحات** درباره خَرّه (یا خَوْرَنَه، خُوْرَه و فَرّه) و نیز اصطلاح «کیان خَرّه» (یا فَرّه کیانی) می‌نویسد: «معنایی که پهلویون [به زعم او، حکما و پادشاهان ایران باستان] آن را خَرّه نامیده‌اند، از یک شهاب نورانی فرو می‌آید و اثر آن همانا چیرگی است. کسی که دارنده خَره است، شجاع، چیره و برتر می‌گردد. اگر تابشی که در شهاب‌های قدسی است، از ناحیه انوار روحانی باشد، بر حسب استعداد نفس از جهت عشق و مهر، خَره‌ای پدید می‌آید که اثر آن، به وسیله چیزهایی لطیف و تمایل و عشق نفس به آنها دارنده‌اش را خوشبخت می‌کند و امت‌ها او را بزرگ می‌دارند؛ زیرا روشنی‌ای که از سوی ارباب طلسم‌ها [یعنی ربّ النوع‌ها که به نظر سهروردی از جنس نورند و تدبیر انواع مادی را عهده‌دار می‌باشند] به او رسیده است، خوشبخت و بزرگ و دوست‌داشتنی است. اگر این روشنی به واسطه سالار بزرگ نورانی [یعنی نورالأنوار] در او اعتدال یابد و بهره هیأت‌های نوری [یا به تعبیر سهروردی، «انوار سانح»] در او فزون گردد، پادشاهی بزرگ و دارای هیبت و علم و فضیلت و اقبال می‌شود، و این همان است که کیان خَرّه نامیده می‌شود. اما اگر این نور کامل شود، این شریف‌ترین قسم است به سبب اعتدال نوری‌ای که در آن است؛ ضمن اینکه نور بزرگ‌تر [نورالأنوار] همه خلسه‌های بزرگ را به او اعطا می‌کند» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، ص ۵۰۴). او در **پرتونامه** نیز می‌نویسد: «هر که حکمت بداند و بر سپاس و تقدیر نورالأنوار مداومت نماید- چنان‌که گفتیم- او را خَرّه کیانی بدهند و فرّ نورانی ببخشند» (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، پرتونامه، ص ۸۱). او همچنین در **الواح عمادی** می‌نویسد: «نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد، در لغت پارسیان خَرّه گویند، و آنچه ملوک خاصّ [را] باشد، آن را کیان خَرّه گویند ... و آن روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که [به] سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند» (ر.ک: همو، ۱۳۷۵، الواح عمادی، ص ۱۸۷-۱۸۶). **قطب‌الذّین شیرازی** شارح سهروردی نیز درباره خَرّه بیان می‌دارد که نور فایضی وجود دارد که بر نفوس دانا خردمندی می‌بخشد و دارای اشراقی بیش از خورشید است؛ بنا بر آنچه زرتشت گفته است، خَرّه همانا نوری است که از ذات خدای تعالی ساطع می‌شود و به واسطه آن برخی بر برخی دیگر برتری می‌یابند و هر فردی به مدد آن توانا به کار و صنعتی می‌شود و آن‌گاه که پادشاهان دانا از آن بهره‌مند و مخصوص به آن شوند، کیان خَرّه نامیده می‌شود (ر.ک: قطب‌الذّین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۷).

۳. سهروردی در برخی از آثارش، از جمله در همین بخش، ارسطو را دارای تمایلات اشراقی و گاه دارای مقام کشف و شهود دانسته است. اما روشن است که با توجه به آثاری که امروزه به ارسطو نسبت داده می‌شود، نمی‌توان او را اشراقی دانست، بلکه او یکسره عقل‌گراست. درباره نوع نگاه سهروردی به ارسطو دو احتمال وجود دارد: یکی این که سهروردی تحت تأثیر شرایط و مقتضیات کتاب‌شناختی روزگارش، یعنی قرن ششم هجری، **اثولوجیا** (ربویات) را که اثری اشراقی و مؤلف آن در عالم اسلام به «شیخ یونانی» معروف بوده است به ارسطو نسبت داده است؛ درحالی‌که این اثر در واقع بخشی از **تاسوعات** یا **انادهای فلوطین** به علاوه شرح فرفورریوس بر آن بوده است. از فلوطین در آن هنگام چندان نامی به میان نمی‌آمده یا برای بسیاری از اهل علم در عالم اسلام اساساً ناشناخته بوده است. دیگر اینکه سهروردی بر این باور بوده که ارسطو پس از مرگش آن‌گاه که حجاب‌های مادی از پیش رویش کنار رفته، حقیقت را دریافته از روش عقلی (مشائی) دست شسته و اشراقی شده است. با توجه به این که سهروردی در مواضع دیگری از آثارش به التزام کامل ارسطو - طبعاً در حیات دنیوی‌اش - به روش عقلی (مشائی) تصریح کرده است، این احتمال دوّم قوی‌تر به نظر می‌رسد. **صدرالمتألهین** نیز تصریح می‌کند که مشائیان که بهره‌ای از حکمت اشراقی نبرده‌اند، مشائیان متاخر هستند، نه امثال ارسطو، چه او در **اثولوجیا** انوار عقلی را به بهترین و محکم‌ترین شکل اثبات کرده است، تا آنجا که سهروردی نیز با همه بزرگی جایگاهش نتوانسته است گفتار امثال ارسطو و حتی افلاطون را تمام کند و مرام آنها را به دست آورد؛ همان‌گونه که فارابی و ابن‌سینا نیز با همه بزرگی جایگاهشان نتوانستند چنین کنند (ر.ک: **صدرالمتألهین**، [بی‌تا]، ص ۳۷۱-۳۷۲). آشکار است که دیدگاه **صدرالمتألهین** نیز نادرست است؛ چه بیان شد که **اثولوجیا** عمدتاً از آن فلوطین است که فیلسوفی اشراقی است و نه ارسطو که عقل‌گراست.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌الهروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد؛ **انواریه**: ترجمه و شرح حکمة‌الإشراق سهروردی، مقدمه از حسین ضیائی، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۲. ذهبی، سیدعباس؛ «تحلیل روش شیخ اشراق در مسئله تبیین»؛ **مجله نامه حکمت** (پژوهشنامه فلسفه دین)، ش ۷، بهار و تابستان ۱۳۸۵.
۳. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک، **التلویحات اللوحیه و العرشیه**، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.

۴. — «اللمحات»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵. — «المشارع و المطارحات، العلم الأول»؛ تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور؛ چاپ اول، تهران: نشر حق یاوران، ۱۳۸۵.
۶. — «المشارع و المطارحات»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۷. — «الواح عمادی»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ تهران: چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۸. — «بستان القلوب (روضه القلوب)»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۹. — «پرتونامه»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۰. — «حکمة الإشراق»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۱. — «رسالة فی اعتقاد الحكماء»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. — «روزی با جماعت صوفیان»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۳. — «عقل سرخ»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۴. — «هیاکل النور»؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۵. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الإشراق؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۶. شهرزوری، شمس‌الدین؛ شرح حکمة الإشراق؛ مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۷. صدرالمتألهین (ملأصدرا)، صدرالدین محمدبن ابراهیم قوام شیرازی؛ التعليقات علی شرح حکمة الإشراق قطب‌الدین شیرازی: القسم الثانی فی الأنوار الاهیة؛ چاپ سنگی، قم: انتشارات

بیدار، [بی تا].

۱۸. عباس‌زاده، مهدی؛ «اشراق و کارکرد معرفتی آن در تفکر سهروردی»؛ فصلنامه ذهن، ش ۵۲، سال سیزدهم، زمستان ۱۳۹۱.

۱۹. مطهری، مرتضی؛ «ولاءها و لایت‌ها»؛ مجموعه آثار، ج ۳، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.

۲۰. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی؛ ج ۱، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور؛ چاپ اول، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.

