

معیار صدق و توجیه معرفت در نظام معرفتی صدرایی و اشراقی

Criteria of Truth and Justification in Sadraian and Suhrawardian Schools

Hassan Rahbar*

Shamsolah Seraj**

حسن رهبر*

شمس‌الله سراج**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۹

Abstract

Epistemologists define knowledge as "justified true belief". In the history of philosophy, concerning the measure of truth and justification, as the basic elements of the theory of knowledge, there were several theories. This is true concerning Sadraian and Suhrawardian schools. Although both schools take foundationalism about justification and correspondence concerning truth, but there are important differences between them. Sadraians distinguish between right and true on the base of the relation between proposition and the fact, and its priority and posterity. But the Suhrawardians don't take this difference serious. Also, Suhrawardians consider correspondence merely conformity with the external world, while for Sadraians, correspondence consists in conformity with both internal and external world. On the other hand, these two schools have similarities, such as for both of them illumination and intuition are evident and fundamental knowledge, which can serve as the basis of human knowledge. Thus, they introduce a new version of foundationalism.

Keywords: Knowledge, Truth, Justification, Correspondence, New Foundationalism, Sadraian school, Suhrawardian school.

چکیده

معرفت‌شناسان معرفت را به «باور صادق موجه» تعریف می‌کنند. در تاریخ اندیشه‌های فلسفی همواره درباره معیار صدق و توجیه معرفت به منزله دو شرط اساسی و مهم در تعریف معرفت نظریه‌پردازی‌هایی وجود داشته است. فیلسوفان حکمت متعالیه و حکمت اشراق نیز از این قاعده مستثنی نبوده‌اند. اگرچه هر دو مکتب معیار صدق را مطابقت و معیار توجیه معرفت را مبنای می‌دانند، اما در این میان اختلاف‌نظرهای مهمی نیز میان دو مکتب وجود دارد که نظرات آن‌ها را از یکدیگر متمایز و متفاوت می‌کند. چنان‌که صدرائیان میان حق و صادق تفاوت قائل‌اند و لحاظ قضیه با واقع و تقدم و تأخر آن را سبب تفکیک مفهوم حق با صادق می‌دانند، اما در مقابل اشراقیان این تفاوت را غیرحقیقی می‌دانند. همچنین، اشراقیان مطابقت را صرفاً تطابق با خارج می‌دانند برخلاف صدرائیان که معتقدند ملاک مطابقت، تطابق با واقع اعم از ذهن و عین است. در سوی دیگر، از وجوه مشابهت دو مکتب می‌توان به این نکته اشاره کرد که هر دو از اشراقات و شهودات نفسانی به منزله معارف بدیهی و مبنایی در معرفت نام می‌برند که می‌تواند نقش پایه‌ای در معرفت بشر ایفا کند و بنابراین نوعی «مبنای‌گرایی نوین» را پیشنهاد می‌دهند.

واژگان کلیدی: معرفت، صدق، توجیه، مطابقت، مبنای‌گرایی نوین، مکتب صدرایی، مکتب اشراقی.

* PhD. Candidat in Islamic Philosophy in Ilam University.
Hassan_rahbar@yahoo.com

** Assistant Profeser in Islamic Philosophy in Ilam
University. safarlaki@mail.ilam.ac.ir

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام (نویسنده
مسئول). Hassan_rahbar@yahoo.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام.
safarlaki@mail.ilam.ac.ir

مقدمه

این سه نظریه، مهم‌ترین نظریه‌ها در باب توجیه معرفت محسوب می‌شوند. معرفت‌شناسان، هر دو نظریه مبنای گروهی و انسجام را با یک عنوان^۹ معرفی می‌کنند. فیلسوفان اسلامی بخش‌هایی از آثار خود را به مقوله معرفت‌شناسی اختصاص داده‌اند. البته اکثر آنان مسئله شناخت و شناخت‌شناسی را از هم تفکیک نکرده و مباحثی که در این حوزه مطرح کرده‌اند عمدتاً مربوط به هستی‌شناسی معرفت است و لذا می‌توان گفت هیچ‌یک از آنان اثر جداگانه‌ای در مورد معرفت‌شناسی تألیف نکرده‌اند. در این میان، فلسفه ملاصدرا (۱۰۵۰-۹۸۰ ق، مصادف با ۱۶۴۰-۱۵۷۲ م) نسبت به دیگر فیلسوفان اسلامی از جامعیت بیشتری برخوردار است. چنان‌که هم وی و هم شارحانش مانند علامه طباطبایی در مورد معرفت‌شناسی نظریاتی داشته‌اند.^(۳)

ملاصدرا و پیروان وی به منزله حکمت متعالیه و متأخرترین مکتب فلسفی در اسلام همراه مکتب اشراق که پیش از حکمت متعالیه ظهور کرد می‌توانند موضوع جالب توجهی را برای هر پژوهشگری در حوزه مباحث فلسفی ارائه کنند. لذا نگارندگان این مقاله برآنند تا بحث نظریه صدق و توجیه معرفت را به منزله دو رکن اصلی در تعریف معرفت، با دیدی تحلیلی و تطبیقی بر اساس نظرات فیلسوفان صدرایی و اشراقی بحث و بررسی و وجوه اجتماع یا افتراق آن‌ها را روشن کنند.

۱. مبانی نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه و حکمت اشراق

به نظر می‌رسد قبل از شروع بحث پیرامون مسئله صدق و توجیه معرفت، ابتدا بایستی به طور

معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به سؤالاتی در مورد طبیعت، امکان شناخت، ساختار و توجیه شناخت می‌پردازد (Pundik, 2006: 1). در تعریف رایج، معرفت را به «باور صادق موجه» تعریف می‌کنند (گری لینگ، ۱۳۸۰: ۸). در نظریه رایج باور صادق را به تنهایی معرفت نمی‌نامند بلکه باور صادقی که از روی دلیل باشد را معرفت می‌نامند. این تمایز را نخستین بار افلاطون در رساله منون، در چارچوب نظریه معرفت‌شناختی و افلاطونی دیگری، یعنی نظریه تذکر^۱ مطرح کرد (هاملین، ۱۳۷۴: ۹). معمولاً معرفت‌شناسان با وجود انتقاداتی که به تعریف سنتی معرفت وارد می‌شود، همان تعریف سنتی - که نخستین بار افلاطون بنا نهاد - را به منزله تعریف معرفت قلمداد می‌کنند. آنان معرفت را: باور صادق موجه^۲ می‌نامند. این تعریف رایج را تعریف سه جزئی معرفت نیز می‌نامند. نکته مهم در باب این تعریف از معرفت، سخن درباره مفهوم و معیار دو شرط مهم آن، یعنی صدق و توجیه است. درباره شرط دوم معرفت (صدق)، معرفت‌شناسان سه نظریه را به منزله معیار صدق در نظر می‌گیرند:^(۱)

۱- نظریه مطابقت؛^۳

۲- نظریه انسجام؛^۴

۳- نظریه عمل گروانه.^۵

در باب شرط سوم معرفت یعنی: توجیه نیز، معرفت‌شناسان برای معیار آن، چند نظریه را معرفی می‌کنند:^(۲)

۱- نظریه مبنای گروهی؛^۶

۲- نظریه انسجام؛^۷

۳- نظریه برون‌گرایی.^۸

1. anamnesis
2. true justified belief
3. correspondence theory
4. coherence theory
5. pragmatic theory

6. foundationalism
7. coherentism
8. externalism
9. internalism

حتی با وجود این می‌توان گفت علم حضوری عقل را پس نمی‌زند، بلکه دربرگیرنده شناخت مشاهده اشراقی هم می‌شود، منظور از علم حضوری عدم استدلال نیست اینجا عقل وسیله‌ای برای رسیدن به معلومات است لذا فرایند از مجهول به معلوم از مجرای عقل انجام می‌شود و علم حضوری در عقل صورت می‌پذیرد (ضیایی، ۱۳۸۸: ۱).

بنابراین، سهروردی مراحل کسب معرفت را، اشراق و شهود و پس از آن مستدل کردن آن از طریق برهان معرفی می‌کند و معتقد است حتی اگر نتواند شناخت را با برهان اثبات کند هرگز در معرفتی که کسب کرده است شک نخواهد کرد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰). با این توضیح می‌توان گفت حکمت اشراق سه مرحله دارد که به مسئله علم مربوط است: ۱- چگونگی مهیاشدن برای تجربه آن (ضیایی، ۱۳۸۴: ۴۰) که وقتی نفس با فضایل روحانی قوی شد و سلطه بدن بر نفس از بین رفت این آمادگی صورت می‌گیرد (سهروردی، ۱۴۱۴ ق: ۹۴)؛ ۲- دریافت آن از طریق مشاهده و اشراق و ۳- تدوین دیدگاهی روشمند از آن (ضیایی، ۱۳۸۴: ۴۰) یعنی ساختن استدلال برای بیان و اثبات آن به لحاظ نظری. این سه مرحله‌ای است که بایستی صورت پذیرد تا یک شخص از نظر سهروردی به شناخت نائل شود. بنابراین، منشأ علم در نزد او، اشراق و شهود است و برهان تنها مؤید آن است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۶۳).

در حکمت متعالیه نیز علم یا همان معرفت را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند. به نحو اجمال^(۵)، در علم حضوری، علم و معلوم یک چیزند و واسطه‌ای میان آن‌ها نیست، اما در علم حصولی علم و معلوم یک چیز نیستند، بلکه واسطه‌ای میان آن‌ها وجود دارد که به واسطه آن بر هم منطبق می‌شوند.

اجمالی مبانی معرفت‌شناسی دو مکتب را مشخص کنیم.^(۴) سهروردی معرفت را ممکن می‌داند. یعنی از ورطه شکاکیت و سوفسطایی‌گری خارج است و معتقد است کسی که در همه چیز شک کند، وجود خود و در شکاکیت خود نمی‌تواند شک کند. وی حس و عقل را ابزار ادراک می‌داند و حس را به ظاهر و باطن تقسیم می‌کند، اما اساس مدرکیت را عدم غیبت شیء از فاعل شناسا می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۷۳-۷۱). سهروردی نیز همچون پیشینیان علم را به حصولی و حضوری تقسیم می‌کند (همان: ۱/۴۸۹). وی برای ادراک درجاتی قائل است که ادراک را به حسّی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌کند. ادراک حسّی تنها دیدن صورت اشیاء است. ادراک خیالی مجرد از ماده است، اما نه به صورت کامل، ادراک وهمی معانی جزئی را دریافت و نهایتاً ادراک عقلی مفاهیم کلی را درک می‌کند (همو، ۱۳۸۰: ۲۱۵-۲۱۴). سهروردی در مباحث منطقی خود، معارف انسان را به فطری و غیرفطری تقسیم می‌کند. آنچه از سیاق متن فهمیده می‌شود ظاهراً منظور او از فطری، همان بدیهی است، زیرا معتقد است معرفت انسان باید به یک امر فطری منتهی شود وگرنه هیچ معرفتی قابل حصول نیست (همو، ۱۳۷۳ ش: ۱۸). بنابراین، وی بدیهیات را به منزله قضایای پایه در معرفت‌شناسی معرفی می‌کند، به گونه‌ای که اگر این بدیهیات را نپذیریم، هیچ‌یک از معارف ما نمی‌تواند تکیه‌گاه محکمی برای اعتماد به این معارف داشته باشد.

وی شناخت مبتنی بر مبانی منطقی و فلسفه ارسطویی را رد می‌کند و می‌گوید باید علم حضوری را جایگزین کرد، بنابراین وقتی نفس علم اشراقی حضوری بر اشیاء پیدا کند آن را مشاهده و بر آن علم پیدا می‌کند و اصولاً خود دیدن مبتنی بر عدم حجاب و قرارگرفتن باصر و مبصر در مقابل هم است (همو، ۱۳۷۲: ۳۷۹).

ملاصدرا علم را به نحوه وجود برمی گرداند و آن را به سه دسته تقسیم می کند:

الف) حصول شیء با هویت عینی خود برای موجود مستقل به نحوی که این حصول، حقیقی باشد. مانند علم شیء به نفس هویت معلول خویش، بنابراین وجود معلول عیناً وجود علت حقیقی خویش است.

ب) حصول شیء با هویت خویش برای موجود مستقل، به نحوی که این حصول حکمی باشد مانند علم مجردات به ذات خود.

وی این دو نوع علم را علم حضوری می نامد، لذا به همین جهت علم را حضور شیء برای مجرد می داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۰۸).

ج) حصول شیء با صورت خویش و نه با هویت خود برای موجود مستقل به نحوی که این حصول حقیقی باشد. مانند علم انسان به اشیاء خارجی.

این نوع علم را که در آن صورت شیء و نه وجود آن نزد عالم حاضر است، علم حصولی می گویند (همان: ۱۰۹).

به تعبیری، در علم حضوری، وجود معلوم و هویت عینی آن نزد عالم بی واسطه حاضر است، در حالی که در علم حصولی، صورت ذهنی معلوم در نزد عالم حاضر است و به واسطه انطباق با خود معلوم، حکایت از خود معلوم می کند. این تقسیم از علم به حضوری و حصولی، در بین سایر فیلسوفان حکمت متعالیه نیز، امری پذیرفته شده است.

علامه طباطبایی درباره تقسیم علم می گوید: حضور معلوم نزد عالم یا به ماهیت آن است یا به وجود عینی آن. اگر ماهیت شیء نزد عالم باشد این نوع علم را حصولی و اگر وجود شیء نزد عالم حاضر شود این نوع علم را حضوری می گویند^(۶) (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۳). سبزواری نیز در باب اقسام علم همین تقسیم را انجام می دهد^(۷) (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ۷۸-۷۷).

بنابراین چنان که مشخص شد، اساس معرفت شناسی حکمت متعالیه و حکمت اشراقی مبتنی بر تفکیک علم حضوری و علم حصولی است. اما آنچه ما در این نوشتار به دنبال آن هستیم پیگیری معیارهای صدق و توجیه معرفت به منزله دو شرط مهم در تعریف معرفت شناسی معاصر است. لذا طبیعتاً بحث ما بیشتر حول محور علم حصولی و لوازم معرفت شناختی آن خواهد بود.

۲. چیستی و معیار صدق در حکمت متعالیه و حکمت اشراقی

در این بخش از نوشتار به شرط اول معرفت در تعریف رایج یعنی مسئله صدق خواهیم پرداخت. سخن را با تبیین نظرات فیلسوفان صدرایی در باب چیستی و معیار صدق شروع و با تحلیل نظرات فیلسوفان اشراقی به پایان خواهیم رساند.

۲-۱. مفهوم و معیار صدق در معرفت شناسی صدرایی

در حکمت متعالیه، بحث از صدق معمولاً مترادف با مفهوم حق و حقیقت قلمداد می شود. به عبارت دیگر، بحث از صدق در ذیل مباحث پیرامون حق یا حقیقت مطرح می شود. چنان که ملاصدرا در تبیین مفهوم حق می گوید: «آنچه از حق دانسته می شود نسبت سخن است از حیث مطابقتش با واقع که گفته می شود این سخن حق است و یا این اعتقاد حق است. و این اعتبار از مفهوم حق، همان صادق است. بنابراین، مطابقت سخن با واقع را صادق و مطابقت واقع و لحاظ واقعیت با سخن را حق می نامیم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸۹/۱)^(۸).

ملاصدرا با این عبارت، مفهوم صدق را با مفهوم حق پیوند می دهد و بنابراین آنچه حق است، صادق نیز هست. به تعبیر دیگر، وقتی می گوئیم: کدام مسئله حق است؟ یا حقیقت این

خارجی و مستقل از ذهن وجود دارد که ماقبل تجربه است. چه به آن معتقد باشیم یا آن را انکار کنیم (Audi, 1998: 239).

ب) نکته بعد اینکه صدق باورهای ما که عمدتاً مبتنی بر مشاهده‌اند، وابسته به یک واقعیت خارجی است که در این گردش، خود آن واقعیت وابسته به باورهای ما نیست. بنابراین به طور کلی، صدق باورها وابسته به ذهن نیست. اگر صدق وابسته به ذهن نباشد یا دست‌کم، در امور حسّی و مبتنی بر مشاهده این‌گونه نباشد، بنابراین ما نوعی عقیده به رئالیسم را در خود واجدیم (ibid).

ج) گزاره صادق گزاره‌ای است که مطابق با واقع باشد. این واقعیت همان امور خارج از ذهن ماست. اگر بخواهیم نظریه مطابقت را به شکل قیاسی بنویسیم شاید این تعبیر مناسب باشد:

p صادق است اگر و تنها اگر p صادق باشد. برای مثال، «چمن سبز است» اگر و تنها اگر «چمن سبز باشد» (ibid: 239-240).

یکی از مسائلی که در این نظریه همواره از آن بحث می‌شود، موصوف صدق یا چیزی است که صفت صدق به آن متّصف می‌شود. نظرات درباره این مسئله نزد فیلسوفان متفاوت است. تارسکی جمله خبری و کواین جمله ابدی را موصوف حقیقی صدق می‌دانند در حالی که راسل، باور را موصوف صدق معرفی می‌کند و از سوی دیگر، فیلسوفان مسلمان از قضیه معقوله یا وجود ذهنی به منزله موصوف حقیقی صدق، یاد می‌کنند.^(۱۱) آنچه فیلسوفان در آن توافق نظر دارند این است که موصوف صدق، گزاره است. حال، این گزاره جمله خبری، جمله ابدی، باور یا صورت ذهنی است یا نه، بین فیلسوفان اختلاف نظر وجود دارد.

اگر نگوئیم همه، دست‌کم اکثر فیلسوفان اسلامی نیز به تبعیت از ارسطو، مطابقت را ملاک صدق می‌دانند. ابن‌سینا با پذیرش مطابقت به منزله ملاک صدق می‌گوید: «آنچه از مفهوم حق دانسته می‌شود در واقع سخنی است که بر شیئی در

امر چیست؟ در واقع ما درباره صدق آن‌ها سؤال پرسیده‌ایم.

اکنون که مفهوم و چیستی صدق در حکمت متعالیه روشن شد، سؤال مهم دیگری را در این باب مطرح می‌کنیم و آن این است که: از میان نظریه‌های صدق که فیلسوفان مطرح می‌کنند، کدام نظریه در بین فیلسوفان حکمت متعالیه به منزله معیار و ملاک صدق مورد قبول واقع شده است؟ به عبارت دیگر، از نظر فیلسوفان این مکتب، معیار و ملاک صدق قضایا چیست؟

قدیمی‌ترین و در عین حال، پرتعدادترین نظریه در باب صدق گزاره‌ها، نظریه مطابقت است. ظاهراً نخستین بار ارسطو^(۹) در متافیزیک، کتاب چهارم (گاما)، این نظریه را مطرح کرده است. وی در باب چیستی صدق و کذب می‌گوید:^(۱۰)

«ما باید تعریف کنیم که صدق و کذب چیست. زیرا گفتن اینکه «موجود»، نیست یا «ناموجود»، هست، کذب است. اما اینکه «موجود»، هست و «ناموجود»، نیست، صدق است. چنان‌که کسی که بگوید چیزی هست یا نیست، یا راست می‌گوید یا دروغ. اما نه درباره «موجود» گفته می‌شود که نیست و نه درباره «ناموجود» گفته می‌شود که هست.» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

طبق این نظر، ارسطو صدق و کذب را به نحوه وجود داشتن یا وجود نداشتن اشیاء متّصف می‌کند. بنابراین، از نظر وی آنچه در عالم واقع، موجود باشد، صادق است و آنچه در عالم واقع، موجود نباشد، کاذب است. پس چیستی و ملاک صدق هر گزاره‌ای عالم خارج از ذهن، یعنی عالم واقعیت است.

این نظریه چند هسته مرکزی را در خود می‌پروراند:

الف) نکته نخست این است که واقعیتی خارج از ذهن وجود دارد. به عبارت دیگر، ماده‌ای

را با عالم خارج در نظر گرفت و اگر قضیه‌ای صرفاً ذهنی است، بایستی برای احراز صدق، با موطن ذهن مطابقت داشته باشد.

بر این اساس، قضایای صادق را به اعتبار موطنشان به سه دسته تقسیم می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۷۰-۶۹):

الف) قضایایی که در خارج مطابق دارند مانند قضیه «انسان موجود است» و «انسان نویسنده است».
ب) قضایایی که در ذهن مطابق دارند. مانند قضیه «انسان نوع است» و «حیوان جنس است».

ج) قضایایی که مطابقی دارند که بر آنها منطبق می‌شوند، اما مطابق آنها نه در ذهن است و نه در خارج؛ مانند قضیه «عدم علت، علت عدم معلول است» و «عدم، باطل الذات است». دلیل اینکه این قضایا نه در خارج مطابق دارند و نه در ذهن این است که عدم و احکام آن نه در خارج تحقق دارند و نه در ذهن؛ درباره این نوع قضایا گفته می‌شود که مطابق با نفس الامر هستند.^(۱۶)

بنابراین، حکمای متعالیه از میان نظریه‌های صدق، نظریه مطابقت را به منزله معیار و ملاک صدق می‌پذیرند، البته با این توضیح که، منظور از مطابقت، صرفاً مطابقت با عالم خارج نیست، بلکه بسته به قضیه‌ای که به آن علم پیدا می‌کنیم، مطابقت را بر اساس موطن آن قضیه ملاک صدق می‌دانند. به عبارت دیگر، ملاک صدق قضایا، مطابقت با واقع است و واقع اعم از عالم خارج و عالم ذهن است که به آن نفس الامر می‌گویند.

بنابراین، نفس الامر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد. به عبارت دیگر، نفس الامر ظرفی است که هر سه دسته از قضایای صادق را فرا می‌گیرد: قضایای ذهنی، قضایای خارجی و قضایایی که عقل آنها را تصدیق می‌کند، در حالی که در خارج و ذهن، مطابقی ندارند (همان: ۷۲-۷۱).

خارج دلالت دارد هنگامی که مطابقی در خارج برای آن وجود داشته باشد و مفهوم حق که به واسطه مطابقت حاصل می‌شود همان مفهوم صادق است»^(۱۲) (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۴۸).

فارابی نیز همچون ابن سینا در میان نظریه‌های صدق، از نظریه مطابقت دفاع می‌کند. ایشان در تبیین مفهوم صدق می‌گوید: «سخن و اعتقاد زمانی صادق خواهد بود که برای چیزی که از آن سخن به میان می‌آید مطابقی وجود داشته باشد» (فارابی، ۱۴۰۵ ق: ۸۰).^(۱۳)

فیلسوفان صدرایی نیز به تبعیت از ارسطو و مشائیان، مطابقت را ملاک و معیار صدق می‌دانند. ملاصدرا پس از توضیح معانی گوناگون حق، از مطابقت به منزله معیار صدق نام می‌برد و معتقد است یکی از معانی حق این است که وقتی گزاره‌ای با عالم واقع مطابقت داشته باشد، به دلیل این مطابقت با واقع، این گزاره صادق و بنابراین حق یا حقیقت نامیده می‌شود.^(۱۴) (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱/ ۸۹).

ملاهادی سبزواری نیز همچون ملاصدرا، معیار صدق قضایا را مطابقت آنها با عالم واقع و معیار کذب قضایا را عدم مطابقت آنها با واقع می‌داند.^(۱۵) (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ۲۳۹).

علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز به تبعیت از سایرین، ملاک صدق را مطابقت و ملاک کذب را عدم مطابقت با واقع می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۷۰-۶۹؛ مطهری، ۱۳۶۹: ۲۶۱).

۲-۲. نفس الامر و ملاک صدق

فیلسوفان حکمت متعالیه معتقدند بایستی موطن هر قضیه‌ای را مشخص و مطابقت آن قضیه را بر اساس موطن آن بررسی کرد. بنابراین، مثلاً اگر قضیه‌ای صرفاً یک قضیه خارجی است، یعنی جزء قضایایی است که موطن آنها در خارج است، بایستی برای حکم به صدق این قضیه، مطابقت آن

۲-۳. معیار صدق در اندیشه اشراقیان

در مورد تعریف دقیق «صدق و کذب» در بین فیلسوفان مسلمان سه عقیده مختلف وجود دارد:

الف) رأی جمهور است که می‌گویند: صدق خبر، مطابقت نسبت خبری با واقع است و کذب خبر هم عدم مطابقت آن‌هاست.

ب) نظریه نظام بصری است که صدق خبر را منوط به موافقت کلام با اعتقاد متکلم می‌داند و کذب خبر را هم عدم مطابقت کلام و اعتقاد متکلم دانسته است.

ج) نظریه «جاحظ»، ادیب مشهور عرب قرن سوم هجری است که: صدق و کذب خبر را عبارت از مطابقت نسبت خبری هم با واقع و هم با اعتقاد متکلم یا عدم مطابقت خبر با آن دو می‌داند (غفاری، ۱۳۸۰: ۲۱۹-۲۱۸).

نظر شیخ اشراق در تبیین معیار صدق مشابه نظر جاحظ است. ایشان در نظام معرفت‌شناسی خود معتقد است صدق دو سطح دارد که عبارت است از:

الف) مطابقت زبان با دل (مطابقت سخن با اعتقاد قلبی)؛

ب) مطابقت زبان و دل با نفس الامر.

همچنین وی معتقد است عدم مطابقت نیز به همین روال، اما به صورت سلب است یعنی عدم مطابقت زبان با دل و سپس عدم مطابقت آن دو با نفس الامر^(۱۷) (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴/ ۱۳۰).

سهروردی همچنین معتقد است اساساً حصول علم در انسان مشروط به مطابقت است. به این نحو که اگر در انسان ادراکی حاصل شود اگر این ادراک در او اثری ایجاد نکند، حالت انسان با قبل از ادراک تفاوتی نکرده لذا علمی تحقق نیافته است، اگر اثری ایجاد کند پس باید مطابقتی درکار باشد وگرنه وی آن را ادراک نکرده چون زمانی انسان می‌تواند اذعان به ادراک چیزی کند که علمش مطابق با شیء مدرک شده باشد وگرنه آن

را ادراک نکرده است. لذا در هر علمی باید مطابقتی وجود داشته باشد تا علم به یک شیء اثبات شود^(۱۸) (همان: ۱۰۴).

سهروردی در باب صدق دو نکته مهم را نیز مطرح می‌کند:

الف) مطابقت به منزله معیار صدق، صرفاً در علم حصولی مطرح است، اما در علم حضوری اشراقی صرف ادراک یک چیز بعد از اینکه آن در نفس حاصل نبوده است برای علم به آن کفایت می‌کند و به مطابقت نیازی نیست^(۱۹) (همان: ۱/ ۴۸۹).

ب) برخلاف نظر فیلسوفان صدرایی، سهروردی تفکیک مطابقت قول با واقع، به منزله صادق بودن و مطابقت واقع با قول و اعتقاد، به منزله معیار حق بودن را نمی‌پذیرد و معتقد است در هر دو مورد مراد از «قول حق» و «قول صادق» یک چیز است و آن مطابقت قول با خارج است^(۲۰) (همان: ۲۱۱).

علامه دوانی نیز معیار صدق را مطابقت می‌داند و حکم در امری که مطابق با واقع باشد را صادق و عدم مطابقت را کاذب تلقی می‌کند^(۲۱) (دوانی، ۱۳۸۱: ۲۱۴).

بنابراین، سهروردی نیز همچون صدرائیان معیار صدق را مطابقت می‌داند، اما با نظر صدرائیان تفاوت‌هایی نیز دارد و آن اینکه تفکیک صادق با حق را امری نادرست می‌داند و از سوی دو سطح مطابقت را مطرح می‌کند یکی مطابقت سخن با باور قلبی و دیگری مطابقت آن دو با واقع.

به عقیده سهروردی و شارحان وی، مطابقت در جایی است که مفهومی در ذهن باشد و وجود خارجی او نیز در خارج وجود داشته باشد، اما در مورد اعتبارات عقلی یا امور ذهنی که صرفاً مفهومی در ذهن هستند و وجودی وری آن در خارج ندارند، دیگر مطابقت با خارج ملاک صدق نیست، بلکه از نظر آنان، ملاک صدق،

سپس با توجه به نوع قضیه، مطابقت آن را در نظر گرفت که در امور ذهنی مطابقت را با نفس الامر در نظر می‌گیرند.

۳. نظریه توجیه معرفت در حکمت متعالیه و حکمت اشراقی

پس از پرداختن به نظریه صدق در بین فیلسوفان دو گروه و تبیین نظرات آن‌ها پیرامون این مسئله، اکنون بایستی به سؤال مهم دیگری که در حوزه معرفت‌شناسی مطرح می‌شود بپردازیم. معرفت‌شناسان در تعریف معرفت، علاوه بر دو شرط باور و صدق، یک شرط دیگری را نیز در تعریف معرفت ضروری می‌دانند که از آن به منزله توجیه معرفت یاد می‌کنند. اکنون بایستی معیار توجیه در نظام فلسفی صدرایی و اشراقی را تبیین کنیم. به عبارت دیگر، سؤال این است که: فیلسوفان صدرایی و اشراقی، از میان نظریه‌های توجیه معرفت، کدام یک را معیار و ملاک توجیه معرفت در نظام فلسفی خود می‌دانند؟

۳-۱. صدرائیان و نظریه توجیه معرفت

صدرالمتألهین و دیگر فیلسوفان حکمت متعالیه، اگر بخواهند از میان نظریه‌های توجیه، یکی را برگزینند، بی‌شک نظریه مبنائگرایی خواهد بود. به طور اجمال، طبق نظریات مبنائگرایان، معرفت و توجیه، بر اساس نوعی مبنائست که اولین فرضیه‌های توجیه است. این فرضیه‌ها، باورهای اساسی‌ای را که خودشان موجه‌اند یا به عبارتی، خود ظاهرند را برای ما فراهم می‌آورند که این باورهای خودظاهر، مبنای اساس توجیه دیگر باورها می‌شوند (Lehrer, 1992: 13). این نظریه تا همین دوران متأخر، متداول‌ترین نظریه معرفت‌شناختی بود؛ نظریه‌ای که از سایر نظریه‌ها تمیز داده می‌شود، زیرا در آن، صنف محدودی از باورهای پایه، منزلت معرفتی

الحاق آن‌ها به خصوصیتی است که هر یک از آن مفاهیم و اعتبارات دارند. برای مثال، مفهوم جنس در خارج وجود حقیقی ندارد، لذا نمی‌توان ملاک صدق آن را مطابقت با خارج دانست بلکه ملاک صدق آن الحاق با چیزی است که صلاحیت پیوستن به آن را دارد، مانند مفهوم جنس که صلاحیت الحاق به مفهوم انسان را دارد یا الحاق سکون برای جسم. لذا مطابقت نمی‌تواند معیار همیشگی صدق باشد، زیرا اعتبارات عقلی و مفاهیم ذهنی را دربر نمی‌گیرد^(۲۲) (سهروردی و شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹۸-۱۹۷).

۲-۴. نقد و داوری

در نگاه اول به نظر می‌رسد این نظر اخیر سهروردی و شارحان وی در باب ارجاع مطابقت به مفاهیمی که یک سو در خارج دارند صحیح به نظر می‌رسد، اما نگاه دقیق به نظریه مطابقت نظر آنان را به چالش می‌کشد. زیرا همان‌گونه که در بحث مطابقت در اندیشه صدرائیان بیان کردیم، مطابقت را صرفاً با توجه به مقایسه یک مفهوم با خارج به معنای خاص آن در نظر نمی‌گیرند، بلکه مقصود از مطابقت به معنای تطابق یک مفهوم یا شیء با واقع است. این واقع می‌تواند یک واقعیت خارجی باشد یا یک واقعیت ذهنی. ذهن نیز از یک جهت جزء عالم واقع محسوب می‌شود، لذا این تقسیم اشراقیان دقیق نیست چون ما مطابقت را عبارت از تطابق یک چیز با عالم واقع اعم از ذهن و عین می‌دانیم نه مطابقت صرف با عالم خارج به معنای خاص آن. به این نکته از این توجه می‌شود که ممکن است اساساً مفهومی مطلقاً ذهنی محسوب شود لذا اگر مطابقت را صرفاً با مقایسه عالم خارج به معنای خاص در نظر بگیریم آنگاه تکلیف مفاهیم ذهنی و اعتبارات عقلی روشن نخواهد بود. لذا چنان‌که صدرائیان معتقدند، بایستی موطن هر قضیه را مشخص کرد،

ایشان همچنین در یک مورد، در تعریف بدیهی دو شرط را به منزله معیار بدهات، ضروری می‌داند که البته چندان درست به نظر نمی‌رسد: اول، وجود بدیهیات در نفس انسان در ابتدای تولد. دوم، عمومیت و اشتراک ادراک این علوم در بین انسان‌ها (و وحدت بین‌الذهانیه نسبت به این علوم)^(۲۴) (همو، ۱۹۸۱ م: ۳/۵۱۸).

می‌دانیم اگر کسی بدیهیات را به منزله اینکه آن‌ها اموری فطری‌اند یا بر این اساس که مقبول تمام مردم‌اند و در مورد آن‌ها وحدت‌نظر دارند، به منزله مبادی برهان به حساب بیاورد، منطق‌دانان او را نکوهش خواهند کرد، زیرا اگر ما اموری را هرچند که مقبول جمیع مردم باشد، به منزله اینکه مقبول عامه‌اند، در قیاس ذکر کنیم، قیاس ما از برهان خارج و به حوزه جدل وارد خواهد شد. توضیح اینکه: مبادی جدل از مشهورات و مسلمات است، نه از امور یقینی. پس همچنان‌که اگر کسی بدیهیات را به منزله اینکه اموری یقینی‌اند در جدل به کار گیرد، از او پذیرفته نیست، اگر مستدلی، در مقام اقامه برهان، از امر بدیهی نه به منزله حقیقت یقینی، بلکه به منزله امر فطری یا مشترک بین جمیع ناس بهره گیرد، قطعاً از او نیز پذیرفته نیست، زیرا در واقع برهان او به جرگه جدل افتاده است. بنابراین، بهتر آن است که در تعریف «بدیهی» بر عنصری تأکید کنیم که بتواند «معرفت بدیهی» را از «دانش نظری» متمایز کند. این عنصر، به استناد مطالبی که قبلاً ذکر کردیم، همان عدم نیاز به فکر و نظر است و مقصود از فکر و نظر ترتیب امور معلوم برای دستیابی به دانش مجهول است (عارفی، ۱۳۷۹: ۹).

ملاهادی سبزواری نیز در باب بدیهیات و تقسیم علم به بدیهی و نظری، معتقد است ملاک بدهات عدم نیاز به فکر و اندیشه در کسب آن است در مقابل نظری که حصول آن مسبوق به فکر و اندیشه است^(۲۵) (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ۱/۸۴).

ممتازی دارند. زیرا فرض بر این بود که باورهای پایه نیازمند توجیه نیستند، از طرف دیگر، مفروض بود که همه باورهای دیگر با تمسک به باورهای پایه توجیه می‌شوند (پولاک، ۱۳۸۶: ۸۱). بنابراین بر اساس تئوری مبنای‌گرایی، باورهای بنیادین شواهدی را که بر اساس آن، سایر باورها توجیه می‌شوند، شکل می‌دهند. مبنای‌گرایان معتقدند، توجیه بدون وجود این باورهای پایه، غیرممکن خواهد بود. آن‌ها اظهار می‌کنند که اگر برخی باورهای اساسی که ما در توجیه، به آن‌ها رجوع می‌کنیم، وجود نداشته باشند، یک نقطه شروع ضروری نخواهیم داشت و قربانی شک‌گرایی خواهیم شد. بنابراین، در غیاب باورهای اساسی، تمام ساختمان توجیه معرفت، تنها به دلیل فقدان یک مبنا فرو خواهد ریخت (Lehrer, 1992: 13).

اما این باورهای پایه و اساسی که به منزله مبنای معرفت هستند کدام‌اند؟ فیلسوفان صدرایی باورهای پایه را بدیهیات می‌نامند. پیش از این گفتیم که در حکمت متعالیه، یکی از تقسیمات علم، تقسیم آن به بدیهی و نظری است. بر این اساس، بدیهیات آن دسته از علوم و قضایایی هستند که برای حصول آن‌ها به فکر، اندیشه و استدلال نیازی نیست و در مقابل، برای کسب علوم نظری به فکر، اندیشه و استدلال نیاز است. ملاصدرا علم را به فطری، حدسی، مکتسب از این دو و به واسطه اشراق، تقسیم می‌کند. ایشان این تقسیم‌بندی را این‌گونه بیان می‌کند: «علم یا تصور است یا تصدیق و هر یک از آن‌ها یا فطری است و یا حدسی و یا اینکه از آن دو حاصل شده است و یا اینکه علم به واسطه اشراق از قوه قدسیه حاصل شده باشد»^(۲۳) (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳).

با این بیان، ملاصدرا علوم فطری و حدسی را همان بدیهیات می‌داند که ضروری است و بدون نیاز به فکر و اندیشه حاصل می‌شود.

این قضیه یک قضیه منفصله حقیقی است که تمام قضایای دیگر، خواه نظری و خواه بدیهی و حتی اولیات، برای آنکه مفید علم و یقین باشند، بدان نیازمندند. مثلاً قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء اش است» تنها در صورتی افاده علم و یقین خواهد کرد که مانع از نقیضش باشد و نقیض آن کاذب باشد (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۱۴).

بنابراین، قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نخستین قضیه‌ای است که انسان آن را تصدیق می‌کند و همه علوم نظری و بدیهی در یک «قیاس استثنائی» که موجب تمامیت علم می‌شود، به آن می‌رسند.^(۲۸) از این رو، اگر به فرض، آن قضیه مورد شک و تردید واقع شود، این تردید به همه قضایا سرایت خواهد کرد و در نتیجه اساس علم و دانش فرو خواهد ریخت (همان: ۱۱۵).

اشکال و پاسخ

گفتیم که بدیهی، دانشی است که برای کسب آن به فکر و اندیشه نیاز نیست، اما گاهی اتفاق می‌افتد که افرادی در اثر فقدان توجه، نسبت به یک امر بدیهی جهل داشته باشند. حال آیا این مسئله خدشه‌ای بر بدهات بدیهی وارد نمی‌کند؟ پاسخ منفی است. منطق‌دانان معتقدند هرچند که برای کسب امور بدیهی به اندیشه نیاز نیست، اما بایستی فرد اسباب توجه نفس را داشته باشد. اسباب توجه نفس را منطقیون به این نحو برمی‌شمرند (مظفر، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۷):

الف) انتباه: یعنی اینکه انسان به مطلب مورد نظر توجه داشته باشد و از آن غافل نباشد.

ب) سلامت ذهن: کسی که ذهنش بیمار است در روشن‌ترین امور نیز شک می‌کند. بیماری ذهنی گاهی از یک نقصان طبیعی سرچشمه می‌گیرد و گاهی از یک بیماری عارضی یا تربیت غلط ناشی می‌شود.

همچنین، علامه طباطبایی نیز همانند سبزواری به این نوع تقسیم اشاره کرده است. وی علم را به بدیهی (ضروری) و نظری تقسیم می‌کند. در تعریف بدیهی می‌گوید: علمی است که برای حصول آن به فکر و اندیشه نیاز نیست، بالعکس، علم نظری علمی است که برای کسب آن به فکر و اندیشه نیاز است^(۲۶) (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۱۱۱-۱۱۰). ملاصدرا و دیگر فیلسوفان این مکتب معتقدند بدیهیات مبنای همه علوم دیگر است. یعنی اگر بدیهیات به منزله یک پایه و مبنا وجود نداشته باشند، معرفت ما فاقد یک شالوده محکم و استوار خواهد بود و هرگز نمی‌توانیم معارف خود را به یک امر ثابت و استوار ارجاع دهیم و بنابراین در ارجاع علوم نظری به یکدیگر، دچار دور و تسلسل خواهیم شد. بنابراین، وجود بدیهیات به ما امکان می‌دهد که بتوانیم علوم نظری و اکتسابی خود را به یک مبنای استوار و یقینی ارجاع دهیم و بر این اساس، می‌توانیم بگوییم همه علوم در مقام توجیه، نیازمند باورهای اساسی و مبنایی، یعنی بدیهیات‌اند. حکمای متعالیه بدیهیات تصدیقی را به شش دسته تقسیم می‌کنند:

- ۱- محسوسات؛ ۲- تجربیات (مشاهدات)؛ ۳- وجدانیات؛ ۴- متواترات؛ ۵- فطریات و ۶- اولیات^(۲۷) (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ۱/ ۳۲۸-۳۱۷).

در میان انواع بدیهیات شش‌گانه، اولیات از دیگر اقسام زیربنایی‌تر و سزاوارتر به پذیرش است و از میان قضایای اولی نیز قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، مورد قبول‌ترین قضیه اولی است که در قالب این جمله بیان می‌شود: «یا ایجاب صادق است و سلب کاذب است یا سلب صادق است و ایجاب کاذب است». البته شایان یادآوری است که این‌ها دو قضیه‌اند: امتناع اجتماع نقیضین و امتناع ارتفاع نقیضین که البته دومی به اولی برمی‌گردد.

انسان - که لابد باید غیرفطری باشد - اگر از آن‌هایی نباشد که با کمی به خود آمدن و تمرکز حواس معلوم شود و از معارف و معقولات ماورایی نباشد که حکمای عظام با مشاهدات حقیقی حاصل از اشراقات نفوس مهذبشان بدان می‌رسند، پس نیازمند ترتیب مقدمات مرتبی است که از فطریات آغاز و به کشف مجهول، منتهی می‌شود. اگر تلاش‌های ذهنی انسان چنین مبادی روشن و چنین نظم و ترتیبی را نداشته باشد، دستیابی به کشف مجهول، بر مقدمات بی‌پایانی متوقف خواهد شد و هیچ‌وقت اولین علم، برای انسان حاصل نخواهد شد و این خود محال است^(۲۹) (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۸).

بنابراین، از نظر سهروردی اگر فطریات به منزله مبنای معارف ما وجود نداشته باشند اساساً معرفت ما پایه و اساس مستحکمی نخواهد داشت و دچار دور و تسلسل می‌شود و قابل توجیه نخواهد بود. شهرزوری در شرح خود بر *حکمة الاشراق* مقصود از فطری را همان بدیهی می‌داند که حصول آن نیازمند اکتساب نیست و در مقابل مقصود از غیرفطری همان چیزی است که حصولش متوقف بر اکتساب است^(۳۰) (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰).

قطب‌الدین شیرازی دیگر شارح *حکمة الاشراق* نیز مقصود از فطری را همان بدیهی می‌داند که دریافت آن نیازمند فکر و اکتساب نیست و در مقابل آن غیرفطری همان غیربدیهی است که حصول آن محتاج اکتساب و فکر است. هر یک از بدیهیات نیز می‌توانند از جمله تصورات باشند مانند تصور «نور و ظلمت» یا از تصدیقات باشند مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است». از سویی تصور غیربدیهی مانند تصور «ملک و جن» و تصدیق غیربدیهی مانند اینکه «عالم حادث یا قدیم است»^(۳۱) (شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۰).

ج) سلامت حواس: این سبب ویژه بدیهیاتی است که مبتنی بر حواس پنج‌گانه‌اند؛ یعنی محسوسات. برای مثال، انسان کور یا کسی که بینایی‌اش ضعیف است فاقد علم به بسیاری از امور دیدنی است.

د) عدم شبهه: شبهه یعنی اینکه ذهن دلیل باطلی را که نتیجه‌اش با یکی از بدیهیات تناقض دارد ترتیب دهد و از مغالطه‌ای که در آن است غفلت کند.

ه) فعالیت غیرعقلانی: این سبب برای حصول بسیاری از بدهیات ضروری است. مانند شنیدن اخبار گروه، فراوانی از مردم در متواترات یا تلاش برای دیدن شهری یا شنیدن صدایی در محسوسات.

بنابراین، هرچند که برای حصول امور بدیهی به فکر و اندیشه نیاز نیست، اما بایستی انسان اسباب توجه ذهن را در خود دارا باشد، زیرا فقدان یکی از آن‌ها ممکن است سبب جهل به یک امر بدیهی شود. از این نکته این مطلب نیز مشخص می‌شود که ضرورتی ندارد که انسان همه بدیهیات را بداند، بلکه ممکن است به دلیل نداشتن یکی از اسباب توجه نفس، نسبت به برخی امور بدیهی جهل داشته باشد و نسبت به آن‌ها غافل باشد. با وجود این، جهل نسبت به بعضی از بدیهیات، هیچ خدشه‌ای بر بدیهی بودن بدیهیات وارد نمی‌کند.

بنابراین، با توجه به مطالبی که از نظر گذشت، صدرالمآلهین و دیگر فیلسوفان مکتب وی، با اعتقاد به باورهای پایه و مبنایی یعنی بدهیات، در باب توجیه معرفت‌شناسی به نظریه مبنایگرایی معتقدند.

۲-۳. توجیه معرفت در اندیشه مکتب اشراقی

شیخ اشراق معارف انسان را به دو گروه فطری و غیرفطری تقسیم می‌کند. به عقیده وی، مجهول

۴. توجیه معرفت و اشراقات نفسانی - «مبناگرایی نوین»

صدرالمتألهین، چنان که در بحث اقسام بدیهی بیان کردیم، اشراقات و شهودات نفسانی را از معارف بدیهی تلقی می کند که می تواند مبنای معرفت قرار گیرد (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳). بنابراین، در مقابل دیدگاه معرفت شناسان که صرفاً بدیهیات عقلانی را مبنا و پایه معرفت قرار می دهند، ملاصدرا از یک مبنای جدید برای معرفت نام می برد که می تواند علاوه بر بدیهیات عقلانی مبنای معرفت قرار گیرد. وی این مبنای معرفت را همان کشف و شهود به واسطه اشراقات از عالم بالا می داند^(۳۲) (همان). لذا از این جهت می توان این عقیده ملاصدرا را نوعی مبناگرایی نوین در مقابل مبناگرایی مشهور قلمداد کرد.

از سویی با توجه به اینکه معرفت شناسان معتقدند معارف بدیهی که به منزله مبنای معرفت قرار می گیرند بایستی یقینی باشند، ملاصدرا این نکته را نیز مورد توجه قرار داده و معتقد است بسیاری از معارف خود را به واسطه الطاف الهی و از طریق کشف و شهود نفسانی که خداوند به او عنایت کرده است، به دست آورده است؛ معارفی که تا قبل از آن، نتوانسته است به وسیله استدلال و برهان به آنها نائل شود، اما به واسطه افاضه انوار ملکوتی که خداوند بر او تابانده، نتوانسته است این معارف را از منبع خود خداوند به منزله افاضه کننده همه معارف اکتساب کند^(۳۳) (همو، ۱۹۸۱: ۸/۱)

به عقیده ملاصدرا مکاشفات عرفانی و معارفی که خداوند از این طریق بر انسان سالک افاضه می کند، حتی از معارفی که از طریق برهان که مفید یقین است و برای انسان حاصل می شود نیز یقینی تر و در درجه ای بالاتر قرار دارد^(۳۴) (همان: ۳۱۵/۲).

وی در بسیاری از مسائل فلسفی اعتراف می کند که حقیقت مسئله را نتوانسته است دریابد

تا اینکه به واسطه ریاضت و شهود و افاضه نور ملکوتی که خداوند به او ارزانی داشته، توانسته است آنها را از این راه استنباط کند. برای مثال، در باب مسئله اتحاد عاقل و معقول می گوید حقیقت مسئله را در هیچ یک از آثار فیلسوفان ماقبل خود مانند ابن سینا و دیگر فیلسوفان مشایی و اشراقیان نتوانستم دریابم تا اینکه با توسل و توجه به خداوند و تضرع و استعانت از او نتوانستم به کنه آن پی ببرم^(۳۵) (همان: ۲۱۳/۳).

بنابراین، چنان که ملاحظه کردیم، ملاصدرا معتقد است معارفی که خداوند به واسطه شهود نفسانی و عرفانی بر او افاضه داشته، حتی از معارفی که به واسطه برهان و استدلال فلسفی به دست آورده یقینی تر است و به مثابه اموری بدیهی می تواند در توجیه معرفت به منزله مبنای معارف دیگر قرار گیرد.

سهروردی نیز چنان که در تقسیم معارف به فطری و غیرفطری می گوید، معتقد است اگر معارف انسان از جمله اشراقات و شهودات نفسانی نباشد بایستی مبتنی بر بدیهیات باشد تا مبنایی استوار داشته باشد. لذا ایشان نیز اشراق و شهود نفسانی را هم ردیف بدیهیات تلقی می کند. چنان که از عبارات او مستفاد می شود، شهودات و اشراقات نفسانی اموری بدیهی اند که خودشان موجه اند و نیازمند مبنایی غیر از خود نیستند^(۳۶) (سهروردی و شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۰).

بنابراین، آنچه را صدرا و سهروردی در باب اهمیت اشراقات نفسانی معتقدند می توان به منزله نظریه ای نو در مبناگرایی محسوب کرد که نگارندگان از آن به «مبناگرایی نوین» یاد می کنند.

بحث و نتیجه گیری

فیلسوفان حکمت متعالیه و حکمت اشراق، اگرچه هر دو همچون ارسطو معیار صدق را مطابقت می دانند، اما اختلاف نظرهایی در این باب دارند که نظرات آنها را از یکدیگر متمایز می کند.

۳. شایان یادآوری است که از زمان علامه طباطبایی بود که در خصوص مقوله معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی به طور جداگانه بحث و تحقیق شد.

۴. برای آشنایی بیشتر و مفصل‌تر درباره معرفت‌شناسی حکمت اشراق، ر.ک: نگارنده (۱۳۸۸). «معرفت‌شناسی در نظام فلسفی دکارت و سهروردی». فصلنامه تأملات فلسفی. س ۱. ش ۴. صص ۲۵-۷.

۵. برای تفصیل مباحث درباره معرفت‌شناسی حکمت متعالیه، ر.ک: نگارنده (۱۳۹۲). «امکان معرفت و چیستی آن در معرفت‌شناسی فیلسوفان صدرایی و کارترین‌ها». فصلنامه معرفت فلسفی. س ۱۰. ش ۴. صص ۶۶-۳۹؛ همو (۱۳۹۱). «محدوده و قلمرو معرفت در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه و فیلسوفان دکارتی». فصلنامه معرفت فلسفی. س ۹. ش ۳. صص ۱۰۰-۷۷.

۶. «حضور المعلوم للعالم اما بماهیتة و هو العلم الحصولی أو بوجوده و هو العلم الحضوری» (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۳۴-۳۳).

۷. «العلم حصولی و حضوری و الحصولی هو الصورة الحاصلة من الشئ عندالعقل و الحضوری هو العلم الذی عین المعلوم لاصورته و نقشه کعلم المجرّد بذاته أو بمعلوله» (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ۷۸-۷۷).

۸. «قد يفهم عنه (ای الحق) حال القول و العقد من حيث مطابقتها لما هو واقع فی الاعیان فیقال هذا قول حق و هذا اعتقاد حق و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق فهو الصادق باعتبار نسبتة الامر و حق باعتبار نسبة الامر الیه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۸۹/۱).

۹. البته شواهدی از افلاطون نیز وجود دارد مبنی بر اینکه وی نیز این نظریه را داشته است، ر.ک: محمدزاده، رضا (۱۳۸۲). «نظریه معرفت». اندیشه حوزه. ش ۴۱ و ۴۲. صص ۱۰۸-۵۸.

۱۰. ترجمه دیگر آن به این نحو است: «نخست باید معلوم کنیم که صدق چیست و کذب چیست. کذب این است که درباره آنچه هست، بگوییم

صدرائیان معتقدند باید موطن هر قضیه را مشخص و بر اساس آن مطابقت را لحاظ کرد. لذا به عقیده ایشان واقع، اعم از ذهن و عین، ملاک اساسی در مطابقت است. صدرائیان بین مفهوم «حق» و «صادق» تفاوت قائل می‌شوند و معتقدند تقدم و تأخر لحاظ شیء با واقع، باعث می‌شود قضیه‌ای را حق یا صادق بنامیم. از سوی دیگر، اشراقیان نیز با در نظر گرفتن مطابقت به منزله معیار صدق، تفاوت صادق بودن با حق بودن را امری غیرحقیقی می‌دانند و معتقدند این تفکیک نادرست است، زیرا در هر دو مورد، مطابقت با خارج مدنظر است. همچنین، فیلسوفان مکتب اشراق، یک سوی مطابقت را «خارج»، به معنای خاص آن می‌دانند نه «واقع»، که اعم از ذهن و عین است، زیرا معتقدند مفاهیم ذهنی و عقلی وجودی در خارج ندارند که مطابقت با آنها لحاظ شود و لذا مطابقت در این امور به معنای الحاق آنها با اموری است که صلاحیت همتایی با آنها را دارند. در باب نظریه توجیه معرفت، هر دو نوعی «مبنای نوین» را پیشنهاد می‌دهند که در واقع واکنشی است به نظریه مشهور معرفت‌شناسان در باب توجیه معرفت که صرفاً بدیهیات را مبنای معرفت محسوب می‌کنند. ملاصدرا و سهروردی هر دو از اشراقات و شهودات نفسانی که افاضه باری تعالی است، به منزله معارفی بدیهی و موجه نام می‌برند که می‌توانند مبنای معارف ما قرار گیرند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای آشنایی با مباحث مختلف درباره بحث نظریات صدق ر.ک: نگارنده (۱۳۹۲). «کدام نوع معرفت موضوع تحلیل فلسفی است؟: تحلیل معرفت‌شناسی فلسفی و چالش‌های آن». ماهنامه معرفت. ش ۱۸۸. صص ۷۴-۵۷.

۲. برای آشنایی با نظریات درباره توجیه معرفت، ر.ک: همان.

۱۹. «أما العلوم الاشرافية المذكورة، فاذا حصلت بعد ان لم تكن، فيحصل للمدرك شيء ما لم يكن: و هو الاضافة الاشرافية لا غير، و لا يحتاج الى المطابقة» (همان: ۱/ ۴۸۹).
۲۰. «قد قيل ان الحقیة تقال لنسبة الامر في نفسه الى القول او العقد و الصدق لنسبة القول او العقد الى الامر في نفسه، و كأن هذا الفرق فيه تعسف ما: فإنه اذا قيل «قول حق» و «قول صادق» في كليهما لا يراد الا مطابقة ذلك القول للامر الخارج، ثم لا بد من المطابقة من ذلك الجانب الآخر» (همان: ۲۱۱).
۲۱. «فإن العقل يشير إلى هذا الوضع و يحكم عليه بأنه مقارن لهذا الان، و بأنه ليس مقارنا لذلك الان، حكما صادقا مطابقا للواقع، و لو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع» (دوانی، ۱۳۸۱: ۲۱۴).
۲۲. «و الصدق و الكذب في هذا القسم بمطابقة المحمول لما في الخارج. كما إذا حمل الأسود على الزنجي، لوجود السواد فيه و عدم مطابقتها له، كإطلاقه على الرومي، لوجود البياض فيه. و في القسم الأول ليس الصدق بمطابقة ما في الذهن منه لما في الخارج، إذ لا وجود له في الخارج حتى يطابق الذهني. بل الصدق فيه إلحاقه بما يصلح له بخصوصه، كإلحاق السكون بالجسم، مثلا، و حمل الساكن عليه، لأن السكون عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك، و الجسم كذلك، فيصدق حمل الساكن عليه، و الكذب إلحاقه بغير الجسم، كحمل الساكن على النفس، مثلا، فإنه يكذب، إذ ليس من شأنها أن يتحرك. فليس الصدق و الكذب بالمطابقة و عدمها في جميع المواضع على ما هو المشهور، فإنه لا يعم الاعتبارات العقلية» (سهروردی و شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹۸-۱۹۷).
۲۳. «العلم أما تصديق... و أما تصور... و كل منهما فطري و حدسي و مكتسب يمكن تحصيله من الأولين ان لم يحصل بالاشراق من القوة القدسية» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳).
۲۴. «البدهة و هي المعرفة الحاصلة للنفس في اول الفطرة من المعارف العامة التي يشترك في ادراكها جميع الناس» (همو، ۱۹۸۱ م: ۳/ ۵۱۸).
- نیست یا درباره آنچه نیست، بگویم هست. صدق این است که درباره آنچه هست، بگویم هست و درباره آنچه نیست بگویم نیست» (ترجمه محمدحسین لطفی، ۱۳۷۸: ۱۵۵، به نقل از: شمس، ۱۳۸۷: ۱۰۳).
۱۱. برای مشاهده نظرات این فیلسوفان، ر.ک: شریفی، احمدحسین (۱۳۸۶). «موصوف صدق در نظریه مطابقت». معرفت فلسفی. ش ۳. صص ۱۲۶-۷۳.
۱۲. «و يفهم منه (الحق) حال القول و العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقة له... أما الحق من قبل المطابقة فهو الصادق» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۴۸).
۱۳. «القول و الاعتقاد انما يكون صادقا متى كان للموجود المعبر عنه مطابقاً» (فارابی، ۱۴۰۵ ق: ۸۰).
۱۴. «و قد يفهم عنه (الحق) حال القول و العقد من حيث مطابقتها لما هو واقع في الاعيان... و هذا الاعتبار من مفهوم الحق هو الصادق» (ملاصدرا، ۱۹۸۱ م: ۱/ ۸۹).
۱۵. «ان القضية لقول محتمل للصدق اي مطابقة الواقع و الكذب اي عدمها» (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ۲۳۹).
۱۶. «ان من التصديقات الحقة ما له مطابق في الخارج، نحو: الانسان موجود و الانسان كاتب، و منا ما له مطابق في الذهن نحو: الانسان نوع و الحيوان جنس، و منها ما له مطابق يطابقه لكنه غير موجود في الخارج و لا في الذهن كما في قولنا: عدم العلة علة لعدم المعلول. و العدم باطل بالذات. اذا لعدم لا تحقق في خارج و لا في ذهن و لا لاحكامه و آثاره. و هذا النوع من القضايا تعتبر مطابقة في لنفس الامر» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۷۰-۶۹).
۱۷. «الصدق: و هو موافقة الآلة المعبرة، للضمير، بحيث يتوافقان إيجابا و سلبا. و صدقهما هو موافقتهما للأمر في نفسه، و يوازيه الكذب» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴/ ۱۳۰).
۱۸. «اعلم أن إدراك الشيء هو حصول صورته فيك؛ فإن الشيء إذا علمته، إن لم يحصل منه أثر فيك، فاستوت حالتاك قبل إدراكك و بعده، و هذا محال. و إن حصل منه أثر فيك إن لم يطابقه فما علمته كما هو، فلا بد من المطابقة» (همان: ۱۰۴).

۲۹. «هو أن معارف الانسان فطريّة و غير فطريّة. و المجهول اذا لم يكفه التنبيه و الاخطار بالبال و ليس ممّا يتوصّل اليه بالمشاهدة الحقّة التي للحكماء العظماء، لا بدّ له من معلومات موصلة اليه ذات ترتيب موصل اليه منتهيّة في التبيّن الى الفطريّات، و أنّ يتوقّف كلّ مطلوب للانسان على حصول ما لا يتناهى قبله و لا يحصل له أوّل علم قط، و هو محال» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۸).

۳۰. «لما كانت معارف الانسان لا تخلوا عن ان تكون اما تصوّرات او تصديقات، و كل واحد من التصوّر و التصديق ينقسم الى: فطري، و هو ما لا يكون حصوله في العقل موقوفا على الاكتساب في التصوّر او ما يكون تصوّراً للطرفين كافياً بالجزم بالنسبة بينهما؛ و غير فطري، و هو الكسب» (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰).

۳۱. «معارف الإنسان، بعضها فطريّة، أي: بديهيّة لا تفتقر إلى اكتساب من حيث هي، و بعضها غير فطريّة، تفتقر إليه من حيث هي... فالفطريّ من التصوّرات، ما لا يكون حصوله في العقل موقوفاً على طلب و كسب، كتصوّر النور و الظلمة و نحوهما، و من التصديقات ما يكون تصوّر طرفيه و إن كان بالكسب كافياً في جزم الذهن بالنسبة بينهما، كقولنا: «الكلّ أعظم من الجزء»، و غير الفطريّ من التصوّرات، ما يتوقّف حصوله في العقل على طلب و كسب، كتصوّر الملك و الجن؛ و من التصديقات ما لا يكفي تصوّر طرفيه في جزم العقل بالنسبة بينهما، بل يحتاج إلى دليل، كقولنا: العالم حادث أو قديم» (شيرازی، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۰).

۳۲. «العلم أمّا تصديق... و أمّا تصوّر... و كلّ منهما فطريّ و حدسيّ و مكتسب يمكن تحصيله من الاولين ان لم يحصل بالاشراق من القوّة القدسيّة» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ۳).

۳۳. «اشتعلت نفسی لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً و التهاب قلبی لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها انوار الملكوت و حلت بها خبايا الجبروت و لحقتها الاضواء الاحديّة و تداركتها الاطراف الالهية فاطلعت على اسرار لم اكن اطلع عليها الى الان و انكشفت الى

۲۵. «كلّ من التصوّر و التصديق قسمان: ضروريّ و كسبيّ. فالكسبيّ ما يحتاج الى فكر و نظر و الضروريّ ما لا يحتاج اليه و ان احتاج الى منبه أو احساس أو تجربة أو غيرها» (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹: ۸۴/۱).

۲۶. «البديهيّ - و يسمّى ضرورياً ايضاً - ما لا يحتاج في حصوله الى اكتساب و نظر، كتصوّر مفهوم الوجود، والشئ و الوحدة، و التصديق بأنّ الكلّ اعظم من جزئه، و أنّ الاربعة زوج. و النظريّ ما يحتاج... الى اكتساب و نظر، كتصوّر ماهيّة الانسان و الفرس، و التصديق بأنّ الزوايا الثلاث من المثلث مساوية القائمتين، و أنّ الانسان ذو نفس مجردة» (طباطبایي، ۱۳۸۴: ۱۱۱-۱۱۰).

۲۷. انّ ضروريّاتنا ست و ذي

مرجع كل النظريات خذي

فان ثلاثة التصور كفت

في حكمها فالاوليات بدت

اولاً فبالاحساس اما يستمد

ظهوراً و بطناً فالمشاهدات عد

فسم ما بالظهور حسيّات

وانسب الى الوجدان بطنيّات

و ان ينط بغير حس فالوسط

ان لم يغب عن درك ذي الاطراف قط

يدعى بفطريات اي قضايا

قياسها معها بلا خبايا

و ان يغب واستعمل التجارب

فالتجربيات او التخاطب

عن فرقة تواطؤ الكذب امتنع

فالمتواترات عند ذاتقع

۲۸. اين قضيه استثنائي به اين شكل است كه مثلاً در مورد قضيه كل از جزئش بزرگ تر است، می گوئيم:

«يا ايجاب اين قضيه صادق است يا سلب آن

صادق است. اما ايجاب اين قضيه صادق است،

پس سلب اين قضيه صادق نخواهد بود.» در نتیجه

از اين طريق امتناع نقيض قضيه مورد نظر به دست

می آيد و يقين و علم نسبت به اصل قضيه

حاصل می شود.

پولاک، جان [و دیگران] (۱۳۸۶). نظریه‌های امروزی شناخت. ترجمه علی حقی. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

رهبر، حسن و قاسم کاکایی (۱۳۹۱). «محدوده و قلمرو معرفت در نظام معرفت‌شناسی حکمت متعالیه و فیلسوفان دکارتی». فصلنامه معرفت فلسفی. س ۹. ش ۳. صص ۱۰۰-۷۷.

_____ (۱۳۹۲). «کدام نوع معرفت موضوع تحلیل فلسفی است؟: تحلیل معرفت‌شناسی فلسفی و چالش‌های آن». ماهنامه معرفت، ش ۱۸۸. صص ۷۴-۵۷.

_____ (۱۳۹۲). «امکان معرفت و چیستی آن در معرفت‌شناسی فیلسوفان صدرایی و کارتیزین‌ها». فصلنامه معرفت فلسفی. س ۱۰. ش ۴. صص ۶۶-۳۹.

رهبر، حسن و سعید رحیمیان (۱۳۸۸). «معرفت‌شناسی در نظام فلسفی دکارت و سهروردی». فصلنامه تأملات فلسفی. س ۱. ش ۴. صص ۲۵-۷.

سبزواری، ملّاهادی (۱۳۷۹-۱۳۶۹). شرح منظومه پنج جلدی. تصحیح حسن‌زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی. چاپ اول. تهران: نشر ناب.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات. ج ۲. به تصحیح و مقدمه هنری کرین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).

_____ (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات. ج ۳. به تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۳ ش). حکمه‌الاشراق. به تصحیح هانری کرین (این کتاب در ضمن مصنفات شیخ اشراق چاپ شده است). چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات. چهار جلد. ج ۲. تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

رموز لم تکن منکشفة هذا الانکشاف من البرهان» (همو، ۱۹۸۱: ۸/۱).

۳۴. «فمرتبة مکشفاتهم (اکابر العرفاء) فوق مرتبة البراهین فی افادة الیقین... فالبرهان الحقیقی لا تخالف الشهود الکشفی» (همان: ۲/۳۱۵).

۳۵. «انّ مسألة کون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمض المسائل الحکمیة التّی لم ینفخ لاحد من علماء الاسلام الی یومنا، فتوجّهنا توجّهاً جبلیاً الی المسبب الاسباب و تضرعنا تضرّعاً غریزیا الی مسهل الامور و الصعاب فی فتح هذا الباب اذ کنا قد جربنا مراراً کثیرة سیمّا فی باب اعلام الخیرات العلمیة و الهام الحقایق الالهیة لمستحقّیه و محتاجیه» (همان: ۳/۲۱۳).

۳۶. «ان المعارف الانسان فطریة و غیرفطریة و المجهول إذا لم یکفه التنبیه و الإخطار بالبال و لیس ممّا یتوصّل الیه بالمشاهدة الحقّة التّی للحکماء العظماء، (کمعرفة النفوس و العقول و الأنوار المجرّدة الحاصلة بالتّوصّل الی مشاهدتها بطریق الریاضات و المجاهدات دون سبیل الفکر و المقالات...)» (سهروردی و شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۰).

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. چاپ اول. انتشارات حکمت.

ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ ق). الشفاء (الالهیات). به تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.

ارسطو (۱۳۸۵ ش). متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات حکمت.

الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق). الجمع بین الرأی الحکیمین. چاپ دوم. تهران: انتشارات الزهراء.

المحقق الدوانی (۱۳۸۱). سبع رسائل. تقدیم تحقیق و تعلیق از دکتر تویسرکانی. چاپ اول. تهران: میراث مکتوب.

_____ (۱۳۸۴). *نهایة الحکمة*. ترجمه علی شیروانی.

ج ۳. چاپ ششم. قم: انتشارات بوستان کتاب.

عارفی، عباس (۱۳۷۹). «چالشی در بدیهیات». *مجله ذهن*. ش ۴. صص ۵۸-۳.

غفاری، سید محمد خالد (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

گری لینگ، ای سی. و دیگران (۱۳۸۰). *نگرش‌های نوین در فلسفه*. ترجمه یوسف دانشور. قم: طه دانشگاه قم.

محمدزاده، رضا (۱۳۸۲). «نظریه معرفت». *اندیشه حوزه*. ش ۴۱ و ۴۲. صص ۱۰۸-۵۸.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *شرح مبسوط منظومه*. چاپ ششم. تهران: انتشارات حکمت.

مظفر، محمدرضا (۱۳۷۸). *المنطق*. ترجمه علی شیروانی. ج ۱. چاپ هشتم. قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم.

هاملین، دیوید. و. (۱۳۷۴). *تاریخ معرفت‌شناسی*. ترجمه شاپور اعتماد. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

Audi, Robert (1998). *Epistemology; a contemporary introduction to the theory of knowledge*. London and New York: Routledge.

Lehrer, Keith (1992). *Theory of Knowledge*. London: Routledge.

Pundik, Amit (2006). *Epistemology & The Law of Evidence: Four Doubts about Alex Stein's Foundations of Evidence Law*.

_____ (۱۴۱۴ ق). *هیاکل النور (ثلاث رسائل)*. به تحقیق سید احمد توسرکانی. آستان مقدس رضوی.

شریفی، احمدحسین (۱۳۸۶). «موصوف صدق در نظریه مطابقت». *معرفت فلسفی*. ش ۳. صص ۱۲۶-۷۳.

شمس، منصور (۱۳۸۷). *آشنایی با معرفت‌شناسی*. چاپ دوم. تهران: طرح نو.

شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲ ش). *شرح حکمة اشراق*. مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳ ش). *شرح حکمة اشراق*. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. چاپ اول. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

صدرالمتألهین، محمد ابن ابراهیم (۱۳۶۲ ش). *اللمعات المشرقیة فی فنون المنطقية*. تصحیح مشکاة‌الدینی. چاپ اول. تهران: انتشارات آگاه.

_____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. چاپ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۹۸۱ م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلية الاربعة*. جلد ۹. چاپ چهارم. بیروت: دارالاحیاء التراث.

ضیایی، حسین (۱۳۸۴). *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*. چاپ اول. ترجمه سیما نوربخش. تهران: نشر و پژوهش فرزاندوز.

_____ (۱۳۸۸/۱۲/۸). «سهروردی و احیای آزادی و اندیشه». www.farheekhtegan.ir.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳). *نهایة الحکمة*. ترجمه علی شیروانی. ج ۱. چاپ ششم. تهران: انتشارات الزهراء.