

معرفت «ذوقی» سهروردی و مقایسه آن با «ذوق» نزد کانت

محمد علی بهشتی^۱

چکیده

این تحقیق درصدد است تا به بررسی منابع فکری فلسفه سهروردی و بسط مفاهیم ذوق، شهود، مشاهده و اشراق بپردازد، ضمن آنکه در این بین شباهت‌ها و تفاوت‌های حکمت بحثی و ذوقی را نیز روشن کند. عدم مخالفت ذوق و بحث و البته تبیین جایگاه کلیدی ذوق نیز، نتیجه‌ای است که از تحلیل نظرات حکیم شهاب الدین سهروردی در این پژوهش به دست می‌آید. مقایسه مفهوم ذوق نزد سهروردی و کانت در فلسفه مدرن هم، پایان بخش این تحقیق است.

کلیدواژه‌ها

فلسفه سهروردی، حکمت ذوقی، حکمت بحثی، ذوق، شهود، اشراق، مشاهده، زیبایی، ذوق کانت

۱. دانشجوی دکتری حکمت هنردینی دانشگاه ادیان و مذاهب؛ beheshtimaneh@gmail.com

به نظر می‌رسد فیلسوفان مسلمان با تأثر از عرفان، آموزه‌ی علم ذوقی و شهودی را در فلسفه به کار گرفته و آن را از جمله راه‌های دستیابی به معرفت تلقی کردند. اما آنچه فیلسوفان مسلمان، به ویژه مشائیان، از مصادیق علم حضوری تلقی دارند با شهود عرفانی در تمایزی آشکار است: شهود عرفانی قلمرو وسیعی را در بر می‌گیرد، زمان و مکان را در می‌نوردد، از اعراض می‌گذرد و به عمق واقعیات اشیا یعنی هستی آن‌ها نفوذ می‌کند و به واقعیت آن‌ها دست می‌یابد. مکاشفه یا تجربه عرفانی با ریاضت حاصل می‌شود و به سیر و سلوک و برنامه عملی ویژه نیاز دارد. اما آموزه‌ی شهود در فلسفه اسلامی، علیرغم شخصی بودن، همگانی است، به ریاضت و تهذیب نفس نیازی ندارد، فطری بوده و هر کس در آغاز پیدایش، مرتبه‌هایی از این نوع معرفت را با خود دارد و چنین شناختی، بدون واسطه‌ی مفاهیم و صور ذهنی است.

نخستین کسی هم که اولین بار این آموزه را به شکل رسمی در فلسفه اسلامی به کار گرفت و به صراحت واژه‌ی «علم حضوری شهودی اشراقی» را به کار برد و در آثار فلسفی خود از آن بهره‌برداری کرد، شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ ق) است. البته یقیناً حکمای پیش از شیخ اشراق، همچون ابن سینا و فارابی، با این اصطلاح یا حقیقت آن آشنا بوده‌اند. اما برای اولین بار، در آثار سهروردی است که اصطلاح «علم حضوری یا شهودی» برگرفته از معرفت ذوقی را می‌توان مشاهده کرد:

«... اولئك هم الفلاسفة والحكماء حقاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا الى العلم الحضورى الاتصالى الشهودى.» (سهروردی، ۱۳۹۶ ق ج ۱، ص ۷۴)

هم اینان فیلسوفان و حکیمان واقعی هستند که در علم رسمی توقف نکردند و از آن گذشته، به علم حضورى اتصالى شهودى بار یافتند.

▲ ذوق و شهود

بی شک سهروردی در حدود ۳۰ تا ۳۳ سالگی به حکمت اشراقی دست یافته چرا که به تصریح خود، او در ابتدا و در حدود ۲۰ تا ۲۳ سالگی مشایی بوده است. دوران آغازین سفرهایش نیز به همین حدود تا ۳۰ سالگی بر می‌گردد. او، تا تقریباً ۳۲ سالگی شهودات مکرری داشته تا اینکه به گفته خود در روزی عجیب، توسط ندایی قدسی، نظام فلسفی اشراقی به وی القاء می‌شود. (سهروردی، ۱۳۹۶ ق، ج ۲، ص ۲۵۸)

زمینه‌ی نخستین حکمت اشراق سهروردی، مکاشفات و حکایت منامیه‌ی مشهوری است که سهروردی در آن، معلم اول، ارسطورا در خواب می‌بیند که شرح آن را در تلویحات به تفصیل بیان کرده است. شیخ می‌گوید: او خود از این که چگونه شخص به چیزی علم پیدا می‌کند، دچار حیرت بوده است. و زمانی برای حل این مسئله سر در گریبان تفکر فرو برده بود. و سرانجام، در حالت عجز محض، خلسه‌ای خواب گونه بروی چیره گشته و ارسطو را در شهر مثالی جابرسا از اقلیم هشتم می‌بیند که پاسخ سؤالش را از او می‌گیرد. ارسطو به او می‌گوید: هر صورتی که در ذهن ارتسام می‌پذیرد کلی است و هر قدر که صورت را به مفاهیم و صفات و مشخصات صوری دیگر مقید سازد، باز هم چون از کثرت و اشتراک، امتناع ندارد، کلی می‌باشد و اگر احیاناً به خاطر منعی از خارج، یک مفهوم کلی از اشتراک در صدق، بی نصیب گردید و مصداق آن منحصر به فرد واحد شد، باز هم از کلیت و عموم در حد مفهومیت ساقط نخواهد شد. حقیقت انکار ناپذیر این است که تو مدرک ذات بی همتای خودی؛ ذاتی که حقیقتاً و ذاتاً از هر گونه اشتراک و عموم، آسیب پذیر است. و نتیجه این که این ادراک مخصوص که تواز ذات یگانه و غیر قابل عموم و اشتراک خود داری، نمی‌تواند به توسط یک صورت تصویری یا تصدیقی باشد، پس ادراک ذات، هرگز به «صورت» نیست.

سپس سهروردی از ارسطو می‌پرسد که آیا فلاسفه مشائی حکیمان واقعی‌اند؟ و ارسطو جواب می‌دهد که چهره‌هایی چون بازید و حلاج و مشایخ صوفی، فیلسوفان واقعی‌اند و نه مشائیون، محتملاً بدان سبب که نخست اینان «ذات» خویش را شناختند. نصیحت ارسطو هم به سهروردی این است که برای شناختن هر چیز، شخص باید اول «خود» را بشناسد. این شناخت که به نظر سهروردی هم در سطح عملی و هم در سطح نظری صورت می‌گیرد، درون مایه‌ی اصلی فلسفه اشراقی است. در سطح عملی، «من» منبع تمام امیال است که در حجاب و سوسه‌های بعد برزخی انسان پوشیده شده است و در سطح نظری، سهروردی، «من» را سرچشمه معرفت شناسی اشراقی به شمار می‌آورد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۳۲۱-۳۲۳)

بدین ترتیب سهروردی آنچه را که وی «حکمت بحثی» صرف می‌نامد. یعنی فلسفه‌ی مشاء را، که تنها تکیه بر استدلال دارد و الهام، مکاشفه، مشاهده و حدس فلسفی را نادیده می‌گیرد، با حکمت ذوقی، که برعکس، با ریاضات، مشاهده و قوه‌ی متخیله و خلاقه سروکار دارد، به گونه‌ای هماهنگ و با معنا درآمیخته و از آن روشی علمی ساخت که «علم الانوار» نامیده شده است.

همچنین شیخ اشراق تلاش کرد تا مشکل عمده‌ی مشائیان یعنی ضعیف کردن حکمت ذوقی را با استفاده از هر دو قوه‌ی بحث و ذوق جبران کند و نظام فلسفی خود را بر این اساس بچیند. (سهروردی، ۱۳۹۶ ق، ج ۲، مقدمه شهرزوری) تعبیر خود شیخ در لزوم دارا بودن ذوق و بحث، این چنین است:

فكما انّ السالك اذا لم يكن له قوه بحثيه هوناقص فكذا الباحث اذا لم يكن معه مشاهدۃ آيات من الملكوت يكون ناقصاً غير معتبر ولا مستنطق من القدس. (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵)

همان گونه که اگر سالک از قوه بحثی برخوردار نباشد، ناقص است، همین طور هم اگر حکیمی که اهل بحث و کاوش نظری است، دارای مشاهده و کشف نشانه‌هایی از عالم ملکوت نباشد، ناقص و نامعتبر است و از عالم قدس الاهی چیزی را به سخن درنیآورده است.

البته افزون بر این، وی نه تنها به لزوم ترکیب این دو قائل بود، بلکه اعتقاد داشت فقط کسی شایسته نام حکیم است که دارای شهود و ذوق و تأله باشد:

اسم الحکیم لا یطلق الاّ علی من له مشاهدة للامور العلوّیه و ذوق مع هذه الاشیاء و التأله (سهروردی، ۱۳۹۶ ق، ج ۱، ص ۱۹۱)

نام حکیم تنها بر کسی اطلاق می‌شود که دارای شهود و ذوق و تأله به امور علوی باشد. به هر حال شهود توسط سهروردی تقویت شد و بعدها توسط مآلصدرای پی‌گیری شد. لیکن باید گفت در آخرین کتاب ابن سینا، الاشارات و التنبیها، در نمط‌های هشتم و نهم و دهم هم، رگه‌هایی از این مسئله یافت می‌شود. سهروردی البته این چنین شهودی را تنها پس از سال‌ها ریاضت سنگین و رنج بدست می‌آورد. ریاضت‌هایی که به گفته‌ی شهرزوری در نزهة الارواح به گونه‌ای بوده که مردم روزگارش از آن ناتوانند. (شهرزوری، ۱۳۶۵، ص ۱۶)

▲ ارتباط «شهود» با «مکاشفه» و «اشراق»

شیخ اشراق در رساله‌ی «کلمه التصوف»، مکاشفه را حصول علم در نفس به سبب فکر یا حدس یا سانح غیبی می‌داند و مشاهده‌ی را طلوع انوار بر نفس بدون باقی ماندن هرگونه توهمی. (سهروردی، ۱۳۹۷ ق، ص ۱۲۶)

بنابراین عبارت، معنای شهود، روشن شدن نفس است، به گونه‌ای که مجالی برای شک و تردید باقی نگذارد. به عبارت دیگر، شهود نتیجه اشراق و اخص از آن است، برخلاف مکاشفه، که ارتباطی با اشراق ندارد. چرا که بنا بر نظر شیخ اشراق، مکاشفه بیشتر با علم حصولی سازگار است؛ زیرا فکر و حدس منابعی برای معرفت حصولی برهانی هستند. (سهروردی، ۱۳۹۶ ق، ج ۲، ص ۲۳۲) پس شیخ اشراق میان «شهود» و «مکاشفه» و «اشراق» تفاوت قائل است؛ به این معنا که «شهود» را حاصل اشراق می‌داند؛ اما معتقد است میان «مکاشفه» و «اشراق» ارتباطی نیست و در واقع، نسبت آن دو نسبت علم حصولی به علم حضوری است. و به همین دلیل است که اشراق پیوندی ناگسستنی با علم دارد که از نظر شیخ اشراق به حضور معلوم تعریف می‌شود.

چستی مشاهده و اشراق

مشاهده، امتداد زمانی ندارد و مستلزم رابطه‌ای مادی بین مدرک و مدرک (یا عاقل و معقول) نیست. از این رو مشاهده، در نتیجه‌ی بینش فلسفی، در فلسفه‌ی اشراق بر تفکر و تعقل صرف رجحان دارد. زیرا در نظر گرفتن ذاتیات، فصول و اجناس، تابع زمان است. استقراء و برهان نیز تابع زمانند، ولی مشاهده در یک «آن»، که بعد زمانی ندارد و همان لحظه‌ی اشراق است، انجام می‌گیرد. اهمیت تمثیل نور هم از این رو در فلسفه‌ی اشراق روشن‌تر می‌شود؛ زیرا اگر فعل ابصار را در فضای خاص خودش در نظر بگیریم، متوجه می‌شویم که علاوه بر مبصر و مبصر، نور هم باید وجود داشته باشد تا شیء کماهی دیده شود؛ و همین طور مشاهده‌ی اشراقیه محتاج به وجود است. در نتیجه رکن اصلی در ابصار و مشاهده را باید هستی نور دانست. چه نوری که در ظاهر هست و بواسطه‌ی آن با دو چشم می‌بینیم و چه نور مجردی که واسطه‌ی بینش فلسفی است. (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، صص ۹۷ تا ۱۰۳) سهروردی، اشراق را به اشراق هستی‌بخش و ذاتی و عارضی تقسیم می‌کند. اشراق عارضی به تعبیر او نور سانح است که سبب روشنایی موجودات می‌شود (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۱۳۸) و با مشاهده، پیوندی نزدیک دارد. به عبارت دیگر، اشراق همراه شهود و مشاهده است، هرچند که شیخ اشراق در مواردی مدعی است: اشراق غیر شهود است و میان آن دو تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۱۳۵)

تبیین تفاوت مشاهده و اشراق، آنچه از بیان شیخ اشراق استفاده می‌شود، نگاه عرفی وی به این مقوله است. همان‌گونه که خورشید از همان مکانی که هست می‌تابد و اشراق می‌کند، و در اثر آن مشاهده حاصل می‌شود، در دایره‌ی هستی نیز امور بر همین منوال است. به عبارت دیگر، اشراق از بالاست و شهود از پایین. به همین دلیل است که «نور اقرب» نسبت به «نور الانوار» شهود دارد، اما «نور الانوار» اشراق می‌کند.

«فلننور الاقرب مشاهده لنور الانوار و شروق منه علیها.» (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۱۳۷) پس نور اقرب نسبت به نور الانوار شهود دارد و نور الانوار را نیز بر نور اقرب، شروقی [تابشی] است.

اما با مشاهده از پایین، یعنی در عالم محسوس، رؤیت و مشاهده، در شرایطی حاصل

می‌شود که بصر سالم و مبصر مستنیر باشد. در مرتبه انوار، هریک از انوار مجرّده مرتبه بالاتر از خود را مشاهده می‌کنند و به انوار پایین‌تر از خود نور می‌رسانند، که همان «اشراق» است. از همین جا است که اشراق و شهود با ابصار نیز ارتباط پیدا می‌کند. «شهود» گاه به معنای معرفتی یقینی است که نوعی علم حضوری است و راه تحصیل آن، تزکیه و تصفیه است. (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۱۸ و صص ۴۱ - ۴۰) و گاه به معنای شیوه‌ی تحصیل معرفت و فلسفه ورزی است. در غرب، شهود مورد نظر «هنری برگسن» معنای اخیر آن است؛ زیرا وی در مقابل عقل‌گرایان و تجربه‌باوران برخاست.

پس شیخ اشراق «شهود» را به هر دو صورت به کار برده است: گاه منظور از آن، «شهود» به عنوان ماده‌ای از مواد یقینی است که در قیاس به کار می‌رود، و گاه منظور از آن، شیوه و روشی است که اکنون مورد بحث است. بنابراین، شیخ اشراق علاوه بر اینکه از شهود، استفاده روشی می‌کند معتقد است: حاصل شهود نیز متفاوت از دستاوردهای عقل بوده و گونه‌ای دیگر از علم را در اختیار انسان قرار می‌دهد.

▀ ذوق و مشاهده

قطب‌الدین شیرازی متذکر حکمتی می‌شود که هدف آن، معاینه است و مشاهده. حکمتی که نه با تعاریف حدی و نه با دلایل قیاسی بلکه با انوار اشراقی حاصل می‌شود و آئینه جان را متنقش به صور مثالیشان می‌کند و آن را چونان آتشی که آهن را در بر می‌گیرد و گداخته کرده، در برگرفته و چیرگی می‌آورد. (کرین، ۱۳۹۰، ص ۵۵۴) لذا سهروردی به دلیل نقش پررنگ ذوق و شهود در کسب حکمت و معرفت نام حکمت ذوقی را به فلسفه‌اش داده است. و حکمت‌الاشراق را بر اساس دو رهیافت بحثی و ذوقی استوار ساخت. الگوی وی بر طبق نظر مشهور اخذ رویکرد ذوقی در مقام کشف حقایق و اخذ رهیافت بحثی و برهانی در مقام داوری و آموزه‌هایی مانند معقول ثانی، اصالت ماهیت یا وجود، تشکیک ماهیت، تشخیص و... است. وی بر اساس دو امر بحث و تأله، حکما را به هشت گروه تقسیم می‌کند:

۱. آن‌هایی که غرق در حکمت‌الاهی‌اند و به فلاسفه‌ی استدلالی و عقلی (بحثی)

اعتنایی ندارند.

۲. فیلسوفان عقلی که دل مشغول حکمت الاهی نیستند.
 ۳. دانایانی که از حکمت و فلسفه استدلالی، هر دو بهره برده‌اند.
 ۴. حکیمانی که در فلسفه استدلالی، متوسط یا ضعیفند.
 ۵. فیلسوفان عقلی که در حکمت، متوسط یا ضعیفند.
 ۶. طالبان حکمت و فلسفه بحثی
 ۷. طالبان حکمت، به تنهایی
 ۸. طالبان فلسفه بحثی، به تنهایی. (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۳، صص ۲۵۸ - ۲۵۹)
- و سپس می‌افزاید:
- واجود الطلبة طالب التأله و البحث ثم طالب التأله . (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۱۲)
- و نیکوترین طالبان [حکمت و کمال، کسانی‌اند که] طالب تأله و بحث [هر دو هستند].
- و سپس کسی که صرفاً طالب تأله است.
- و البته معلوم است که در تأله نوعی حالت کشفی و ذوقی گنج‌ناییده شده. وی در ابتدای مطارحات نیز می‌گوید:
- و اسم «الحکیم» لا یطلق الا علی من له مشاهده للامور العلویة و ذوق مع هذه الأشياء و تأله . (سهروردی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۱۹۹)
- و نام حکیم جز بر کسی که صاحب مشاهده امور علوی و دارای ذوق [و کشف] نسبت به اشیاء [عالم علوی] و صاحب تأله باشد، گفته نمی‌شود.
- و اما نجم الدین کبری هم، در توضیح ذوق در بستر وحدت وجود عباراتی دارد که ترجمه آن چنین است:
- شیوه درک ذوقی همان مسلک صوفیه و مبتنی بر رؤیت و شهود باطنی و قلبی در اشیا است و همان درک غیر حسی معارف می‌باشد که در اصطلاح فلسفی، در مقابل معنای کلمه حدس قرار دارد و در بسیاری از اوقات، اهل پژوهش، این دو کلمه را در معنایی یکسان به کار می‌برند در حالی که در مقصود نهایی و منظور از استفاده از این دو کلمه، تفاوت‌هایی وجود دارد. در این باره در حدیث [نبوی] آمده: من شب را نزد پروردگارم بودم در حالی که مرا طعام می‌داد و سیراب می‌کرد. (کبری، ۱۹۹۳ م، ص ۱۵۰)

نجم الدین هم چنین در توصیف ذوق و شهود می نویسد:

«الذوق و المشاهدة و هما شاهدان عدلان فانك تذوق بنفسك ما تشاهد ببصيرتك و تشاهد ببصيرتك ما تذوق بنفسك و هوانك متى شاهدت الخصرة احسست من قلبك انطلاقاً و من صدرك انشراحاً و من نفسك طيبة و من روحك لذاعة و لبصيرتك قرة.» (کبری، ۱۹۹۳ م، ص ۱۳۱)

ذوق و مشاهده عرفانی دو امین و شاهد عادل هستند. چرا که تو با جان خود آن چه را با چشم دل و آگاهی خود، ادراک می کنی، مشاهده می کنی و به وسیله بصیرت و آگاهی خود، درمی یابی آن چه را مشاهده می کنی و [مثال آن اینست] که هرگاه سبزی ای را درک کردی، در قلب خود گشایش و انفتاحی حس خواهی کرد و در سینه ی خود، فراخی را و در خودت احساس خوبی داری، روح لذت می برد و چشمت روشن می گردد.

و در توضیح مشاهده هم می گوید:

مشاهده اینست که نورهای تجلی به شکل پشت سر هم بر قلب صوفی بتابد بی آنکه در بین این تابش انوار، مانع یا حجابی باشد و از توالی آن جلوگیری کند. این نوع مشاهده بعد از ایجاد حالت حضور و مکاشفه صورت می گیرد. ابن جنید می گوید: کسی که دارای حالت حضور است، عقلش او را راهنمایی می کند و شخص دارای مکاشفه، عملش او را به [مقصود] نزدیک می کند و چنین شخصی که مکاشفه دارد معرفتش سبب محو خود او و انانیتش می شود.» (کبری، ۱۹۹۳ م، ص ۱۲۵)

البته او مشاهده را دو گونه می داند. شهود ادنی که شامل دیدن آنچه است که زمینی است منتها در عالم غیب و مشاهده اعلی که دیدن غیب آسمانی هاست مانند. خورشید، ماه و کواکب و... (کبری، ۱۹۹۳ م، ص ۱۶۵) وی همچنین موارد ظلمانی در مقام شهود را تیره و انبوه می داند که هرچه جنبه ی روحانی آن بیشتر شود جلا و صافی بیشتری دارد. (کبری، ۱۹۹۳ م، ص ۱۲۵)

در کاربرد صوفیه هم اصطلاح ذوق در کنار شرب، ری، السكر، الصحو، الحضور، الفناء، البقاء، الفرق، الجمع، جمع الجمع، الجمال، الجلال، الوجود، الوجد، التواجد، الانس، الهیبه، البسط، القبض به کار رفته، که به معنای نخستین مرتبه از مراتب تجلیات الهی

است این معنا در آثار صوفیان پیش از نجم الدین کبری، مانند: رساله قشیریه، (قشیری، ۱۳۸۵، ص ۲۲۰) و هم در آثار محی الدین ابن عربی دیده می‌شود:

فرای این اصطلاح، ذوق در زبان عارفانه‌ی نجم الدین کبری کاربرد دیگری یافته است. در اینجا سخن از دست یافتن اشخاص عادی و معمولی به ذوق نیست و ذوق، حسی است که تنها در مراتب پیشرفته سلوک سالک برای تمیز به کار می‌رود. سالک همواره در معرض خواطر گوناگون است و برای سالک سؤال آن است که آیا این خواطر، خواطر حق است یا شیطانی. اما سالک بوسیله‌ی ذوق بر تمیز خواطر، توانا می‌گردد:

آنگاه که مرید به ذوق دست یابد خواطر را به چشیدن باز خواهد شناخت و از یکدیگر تمیز خواهد داد به همان سان که فرق میان شهد و حنظل به چشایی شناخته می‌شود. (کبری، ۱۹۹۳ م، صص ۱۴۵ - ۱۴۶)

جرجانی هم در اصطلاح صوفیان ذوق را نوری می‌داند که خداوند از طریق تجلی خود آن را در دل دوستانش می‌تاباند و آنان توسط آن بین حق و باطل تمیز می‌دهند بدون اینکه این مطلبی را از کتابی یا مأخذ دیگر نقل کرده باشد. ذوق در منازل السائرین هم حائز مراتب سه‌گانه تصدیق، اراده و انقطاع است. (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۱)

همچنین نجم الدین در بیان تفاوت ذوق و شهود این چنین قائل است:

و الذوق و المشاهدة ثابتان معاً إلاَّ أنَّ المشاهدة سببها فتح البصيرة بكشف الغطاء عنها و الذوق سببه تبدیل الوجود و الارواح و الذوق هو الوجدان بما یأتیک و یدخل فی هذا التبدیل تبدیل الحواس فان الحواس الخمس تتبدل بحواس أخر. (کبری، ۱۹۹۳ م، ص ۱۳۱)

ذوق و مشاهده، همیشه همراه یکدیگرند؛ با این تفاوت که که علت شهود و مشاهده، باز شدن بصیرت به سبب برطرف شدن پرده و موانع است، اما سبب به وجود آمدن ذوق، و ادراک ذوقی تبدیل شدن وجود و ارواح است. ذوق، یافتن آن چیزی است که نزد تو حاضر می‌شود و تبدیل حواس [به همدیگر] نیز از همین باب است و در این حال، حواس پنج‌گانه به حواس دیگر تبدیل می‌شوند.

وی ذوق را گونه‌ای از حس غیبی می‌داند که قدرت تمیز حقایق را به انسان می‌دهد. او ذوق را در تقابل با مشاهده قرار داده یعنی معرفت حاصل از مشاهده، واضح است اما ذوق

باعث معرفتی حقیقی و معتبر اما با گونه‌ای از ابهام و عدم وضوح می‌شود. همان گونه که در مقیاس با معرفت حاصل از حواس ظاهری در مقابل تصاویر حس بینایی، معرفت حس چشایی محدودتر است.

بنابراین باطن انسان، قدرت ادراک امور فراحسی را بدون نیاز به ابزار حس خارجی دارد و لیکن آن چه در این میان، غالب است، ذوق و دیدن و شنیدن است و مایه پیدایش ذوق انسان، تبدل وجود ارواح است. (کبری، ۱۹۹۳ م، ص ۱۴۹) ذوق همان وجدان هنری است که به هنگام ادراک هنری در باطن آدمی رخ می‌دهد که با تبدیل و تبدل حواس خمسه به حواس دیگر همراه است؛ بدین معنا که گرچه در آغاز، آن چه در ساحت خیال، خود را می‌نمایاند به عالم خارج حسی مرتبط است، ولی هم زمان این نفس است که به اندک وقتی این صور را در حضور محسوسات، انشاء می‌کند. صور و معانی‌ای که متصف به انوار و الوان اند.

▲ تشابه ذوق و بحث

حال بنا بر آنچه گفته شد، شباهت‌های ذوق در معنای کلی و بحث را نیز می‌توان چنین خلاصه کرد:

- هر دو از روش‌های کسب معرفتند بر این مبنای که معرفت امری ممکن و اساساً کاشف از حقیقت است و انسان توان آن را دارد تا به وسیله قوای شناختی که عبارتند از عقل در حکمت بحثی و دل یا قلب در حکمت ذوقی به حقیقت دست یابد.
- از شروط کاربست هر دو حکمت سرعت فهم، سلامت جسم، وحدت ذهن؛ سالم بودن عقل و تجرد نفس از تعلقات و پرهیزگاری است.
- هر دو روش حائز مراتبی هستند. مراتب برهان عبارتند از: برهان ان، لم و شبه لم. مراتب کشف و شهود هم شدت و ضعف دارند.^{۳۰۲}
- هر دو موجب اعتقاد یقینی می‌شوند و از گرایشات فطری انسانی‌اند.
- هر دو مراحل معینی دارند. فرایند حکمت بحثی از بالقوه بودن عقل تا بالفعل شدن آنست. اما در حکمت ذوقی عقل باید مراحل حکمت بحثی را طی کرده باشد و به مرحله

عقل بالفعل رسیده باشد که با دوری از تعلقات و آلودگی‌ها و بعد از تزکیه و تحلیه نفس انجام می‌پذیرد. (درزی، قراملکی، ۸۴، صص ۱۲۳-۱۳۹)

▲ تمایز بین ذوق و بحث

دامنه و دسترسی به برهان محدود است. برهان آئی، علم یقینی کافی نمی‌دهد چرا که از راه معلول به علت می‌رسد و برهان لمّی نیز به علت عدم دسترسی به علت در همه جا نواقصی دارد و راه کسب معرفتی است که پایان پذیر است اما رویکرد ذوقی از آنجا که بر تزکیه نفس تاکید دارد محدودیتی ندارد و می‌تواند به مقامات بالاتری نایل گردد.

حکمت بحثی منوط به شروط منطقی است که از جمله آن یقینی بودن صورت و ماده، مقدمات در برهان، اعرف بودن مقدمات، اقدم بودن و ... است. ولی شرایط عملی در حکمت ذوقی کاملاً به فرد وابسته است از جمله انشراح صدر، ذوق کشفی و حسن خلق.

حکمت بحثی ضابطه‌مند و ضابطه پذیر است چه در مقام تألیف و چه در مقام داوری و قواعد و قوانینی دارد. اما حکمت ذوقی چه در مقام تألیف و درجه مقام داوری ضابطه پذیر نیست. مرتبه و رتبه ذوق برتر از بحث است گرچه از لحاظ زمانی، بحث و برهان بر ذوق تقدم دارد، اما از لحاظ ارزشی حکمت ذوقی به دلیل محدودیت کمتر مقدم است.

حکمت بحثی نقد پذیر است اما حکمت ذوقی به علت مشخص نبودن فرآیند خاص و منحصر به فرد بودن آن نمی‌تواند مورد نقادی قرار بگیرد. (درزی، قراملکی، ۸۴، صص ۱۲۳-۱۳۹)

▲ حجیت ذوق و بحث

از مسائل مهم مبحث شهود و ذوق اعتبار آن اولاً برای شهود کننده و ثانیاً برای دیگران است. اما با قطع نظر از کاستی‌های موجود درباره‌ی استدلال در باب حجیت شهود و ذوق صورت‌های محتمل کاربرد شهود و عقل در مناسبات مختلف، عقل و شهود را می‌توان در پنج دسته متصور شد:

۱- هر دو به یک واقعیت برسند که در این صورت نزاعی در نمی‌گیرد و در نتیجه تقدم و تأخری هم نیست.

۲- شهود به واقعیتی برسند اما عقل را یارای آن نباشد که در این صورت مجالی برای عقل نیست.

۳- مواردی باشد که عقل به آن نایل شود اما شهود نتواند به آن دسترسی پیدا کند در این صورت هم عقل تقدم ندارد.

۴- هیچ‌کدام از عقل و شهود نتوانند به واقعیتی برسند که در این صورت اختلافی صورت نمی‌گیرد.

۵- شهود به یک واقعیت برسد و عقل به یک واقعیت دیگر؛ و این حالت است که محل نزاع می‌باشد و تقدم عقل یا شهود معنا می‌کند و با توجه به روش‌شناسی حکمة اشراق و التزام او به استدلال عقلی می‌توان مدعی شد تقدم با عقل است. زیرا شهود هرگز مصون از خطا و لغزش نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۳)

آیت الله جوادی آملی هم در بیان موازین سنجش شهودات در اهل ذوق، دو طریق برهانی و مفاهیم کلی را هر چند به نحو ضعیف، کشف اعلاهی صاحبان حق الیقین معرفی می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۲)

ملاصدرا نیز در این خصوص اعتقاد دارد تنها صورت اخیر فرض عقلی دارد چرا که واقعیت یکی بیش نیست؛ و بنابراین میان عقل و شهود اختلافی در نمی‌گیرد:

«فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۳۱۵)

براهین حقیقی با کشف و شهودات تفاوتی ندارند.

پس به طور کلی میزان اعتبار شهود و دریافت‌های ذوقی وابسته به تبیین و تحلیل آن است. لیکن اگر مستند یک مدعا صرفاً شهود باشد برای غیر شهود کننده حجت نیست. مگر آنکه دلایل خارجی براعتبار این شهود دلالت کند. چنانچه در مورد انبیا این گونه است. به همین دلیل است که شیخ اشراق تقریباً در همه جا جز در بحث مُثُل درصدد است که توجیهات خود را توجیه منطقی کند.

نتیجه آنکه سهروردی هر چند ثبوتاً از دو شیوه متفاوت ذوقی و عقلی بهره می‌گیرد. اما

اثباتاً به همان استدلال اتکا می‌کند و از همین روست که مکتب او فلسفه خوانده می‌شود. این نوع روش مزیتی واضح نسبت به مکاتب پیش از شیخ چه در فلسفه و چه در عرفان دارد و باعث جامعیت حکمت ایمانی او می‌شود هر چند نقایصی نیز دارد. (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۹۴ و ۲۲۳)

▲ مقایسه بین ذوق سهروردی و کانت

گذشت که مکتب فکری سهروردی بر پایه ذوق محوری استوار است و این معنا در نظرگاه شیخ اشراق مفهومی کلیدی دارد. از طرفی در فلسفه مدرن و نزد کانت هم، اصطلاح «ذوق» (taste) جزو مبادی اصلی وی به شمار می‌رود و به یک معنا کل مطالب مهم کتاب نقد قوه حکم کانت درباره مفهوم ذوق است. اما آنچه عرفا به آن ذوق می‌گویند با چیزی که امروزه از لفظ (taste)، برداشت می‌شود متفاوت است. «ذوق» در عرفان اسلامی راجع به معنی یا ادراک معنی است. در حالیکه در فلسفه مدرن ذوق رو به معنی ندارد بلکه تابع سوژه است و اساساً توجه به این تفاوت، عمده کلید حل بسیاری از مسائل زیبایی شناسی مدرن و قدیم است. چرا که زیبایی شناسی مدرن مبتنی بر سوپژکتیویته یا اصالت دادن به سوژه است. (پازوکی، ۱۳۸۸، صص ۴۲ و ۴۳)

بنابراینچه گفته شد، در این قسمت به مقایسه مفهوم ذوق نزد سهروردی و کانت می‌پردازیم:

ذوق نزد کانت

کانت در کتاب «سنجش خرد ناب» حکم به زیبایی را حکم ذوقی می‌خواند. لفظ ذوق در فلسفه کانت بلافاصله، مفهوم ذهنیت (subjectivity) را به خاطر می‌آورد؛ یعنی وی معتقد است اساس داوری زیبایی، ذهنی (subjective) است و از احساس لذت یا عدم لذتی که قوه احساس ما به وسیله تصور آن شیء، متأثر می‌شود حکم به زیبایی صادر می‌گردد: «ذوق، نیروی داوری درباره‌ی یک چیز (یا راه تصور و نمودار ساختن آن) از راه لذت یا عدم لذتی که می‌بریم است؛ این لذت از هر نوع منفعت، مستقل است. موضوع چنین لذتی را زیبا می‌خوانیم.» (کاپلستون، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸)

روش‌شناسی و ویژگی‌های حکم ذوق کانتی

در فلسفه کانت اصولاً هیچ علمی از زیبا وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد و حکم ذوقی قابل تعیین به وسیله اصول نیست. بنابراین برای هنر زیبا یک شیوه و نه یک روش تعلیم وجود دارد. ذوق در اساس، قوه‌ای است برای داوری درباره محسوس سازی ایده‌های اخلاقی و چون لذتی که ذوق، آن را برای بشر به طور کلی و نه فقط برای احساس شخصی هر شخص، معتبر می‌داند، مشتق از ذوق است. به روشنی معلوم می‌شود تربیت مقدماتی راستین برای پایه گذاری ذوق همانا تکامل ایده‌های اخلاقی و پرورش احساس اخلاقی است، چرا که با هماهنگی ساختن حس با اخلاق، ذوق اصیل می‌تواند صورتی معین و غیر قابل تغییر بگیرد. (کانت، ۱۳۹۰، ص ۳۱۰) که این نوع ذوق حائز ویژگی‌های ذیل است:

۱. حکم ذوقی، متعلق خود را از حیث رضایت و زیبایی آن همراه با ادعای موافقت دیگران، چنان که گویی حکمی عینی است، تعیین می‌کند. گفتن «این گل زیباست» معادل آن است که ادعا کنیم هر کسی را راضی می‌کند. حکم ذوقی عبارت است از زیبا نامیدن شیء فقط به دلیل خصلتی که شیء مزبور به واسطه آن خود را با نحوه‌ی درک ما از آن سازگار می‌کند. حکم ذوقی به هیچ وجه بر مفاهیم متکی نیست و به طور کلی نه حکمی شناختی بلکه حکمی زیباشناختی است. (کانت، ۱۳۹۰، صص ۲۰۸ و ۲۰۹)

۲. حکم ذوقی توسط مبانی اثباتی، ایجاب پذیر نیست بلکه صرفاً ذهنی است. در واقع حکم ذوقی همیشه به صورت حکمی شخصی درباره یک عین وضع می‌شود و فاهمه می‌تواند با مقایسه عین مزبور از نظر رضایتی که از آن حاصل می‌شود، با حکم دیگران درباره آن، حکمی کلی بسازد. به نظر می‌رسد که یکی از دلایل عمده‌ای که بر این قوه حاکمه زیباشناختی نام ذوق نه‌اند، همین است. چرا که مثلاً من تنها در صورتی می‌گویم این طعام خوشایند است که آن را با زبان و کام خود آزمایش کنم نه اینکه آن طعام خصوصیتی داشته باشد که طبق اصول کلی خوشایند من باشد. (کانت، ۱۳۹۰، صص ۲۱۱ و ۲۱۲)

۳. هیچ اصل عینی برای ذوق ممکن نیست. منظور از اصل عینی آن است که بتوانیم برای ذوق یک مفهوم عینی را شرط قرار دهیم و سپس به وسیله قیاس، نتیجه بگیریم که مثلاً عین مزبور زیباست؛ اما این مطلقاً ناممکن است چرا که من باید از تصور عین مزبور، بی

واسطه احساس لذت کنم و این لذت نمی‌تواند به وسیله هیچ مبنای اثباتی برایم حاصل شود. (کانت، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴)

۴. تفاوت حکم ذوقی، با حکم منطقی این است که دومی، تصویری را تحت مفهوم عین قرار می‌دهد اما اولی آن را تحت هیچ مفهومی قرار نمی‌دهد. البته حکم ذوقی از این جهت که مدعی کلیت و ضرورت است، گرچه کمیت و ضرورتی که بر طبق مفاهیم مربوط به عین نبوده و نتیجتاً صرفاً ذهنی است شبیه دومی است. (کانت، ۱۳۹۰، ص ۲۱۵)

▲ نسبت ذوق و نبوغ

برای داوری درباره‌ی اعیان زیبا از جهت زیبایی آن‌ها، ذوق لازم است اما برای هنرزیبا و ایجاد اعیان زیبا، به نبوغ احتیاج داریم. ذوق، فقط یک قوه داوری است و نه قوه‌ای مولد. و بنابراین چیزی که متناسب با آن است اثری از هنرزیبا نیست. بلکه ممکن است محصولی متعلق به هنرهای سودمند و مکانیکی و حتی علم، مطابق با قواعدی معین باشد. اما یک قطعه شعر یا موسیقی و یا یک نقاشی زیبا و غیر آن در زمره هنرهای زیبا قرار می‌گیرند که اغلب می‌توان در آن، نبوغ بدون ذوق و یا ذوق بدون نبوغ را مشاهده کرد. زیبایی طبیعی چیزی زیباست و زیبایی هنری تصویری زیبا از چیزی است. برای داوری درباره یک زیبایی طبیعی نیاز نداریم قبلاً مفهومی از عین مزبور داشته باشیم ولی اگر عین به عنوان محصولی از هنر ارائه شده باشد به این اعتبار چون همیشه غایتی پیش فرض وجود دارد باید در داوری درباره زیبایی هنری مدنظر قرار گیرد؛ در حالی که در داوری درباره زیبایی طبیعی این مسئله مطرح نیست. (کانت، ۱۳۹۰، ص ۲۶۰)

▲ ذوق نزد سهروردی و کانت

سهروردی و کانت، به عنوان دو فیلسوف از دو مکتب فلسفی متفاوت، هر کدام اندیشمندانی بزرگ و صاحب نظرانی نام‌آورد در حوزه‌ی فلسفی خویش هستند. این دو فیلسوف با فاصله‌ی زمانی بیش از شش قرن در بعضی موضوعات، تا اندازه‌ای نظراتی همانند دارند، مثلاً هر دو وجود را امری اعتباری و منحصر به نسب و اضافات و روابط می‌دانند. هم‌چنین

کانت و سهروردی به نوعی در تضعیف پایه‌های فلسفه‌های مبتنی بر اصالت عقل اشتراک دارند. سهروردی را به حق باید یکی از بنیان‌گذاران روش ترکیب عقل و ذوق و اصالت ذوق و تبعیت عقل از آن به حساب آورد که نقش اساسی در رویکرد مشرب‌های فلسفی عرفانی دارد. کانت اما نه تنها به رویکرد فراعقلی و عرفانی توجه و دل بستگی سهروردی را ندارد، بلکه از توجه ویژه‌ی وی به تبیین حدود کارایی عقل معلوم می‌شود که وی در مسئله شناخت هستی، رویکردی صرفاً عقلانی دارد گرچه، به عقیده‌ی وی، آن هم نمی‌تواند ما را آن طور که شاید و باید به کنه وجود رهنمون باشد؛ از این رو باید حدود عقل را معلوم کرد تا بدانیم که چه می‌توان دانست و تا کجا می‌توان به یقین رسید. این دو، در دو سوی خط فکری فلسفی قرار دارند و یکی نه تنها تعقل را البته در محدوده‌ی خاص اصل می‌داند، بلکه غیر آن را جز در مواردی اندک، فاقد اعتبار می‌داند و دیگری، غیر آن را، اصل رهیافت حقیقی بشری می‌داند و تعقل صرف و بدون سیر و سلوک قدسی عرفان و بدون داشتن تجربه مستقیم انوار روحانی را اشتباه بزرگی می‌داند. شیخ اشراق توانست تجربه‌ی عرفانی را با تفکر فلسفی به گونه‌ای ترکیب کند که به آسانی بتوان آن را به روشی منطقی ارائه داد. وی خود این ارتباط اساسی متقابل را میان تجربه عرفانی و استدلال منطقی به عنوان اساسی‌ترین اصل عرفان و فلسفه تحت قاعده و نظم درآورد. چیزی که هیچ اثر و نشانه‌ی آن را نمی‌توان در تفکر فلسفی کانت یافت.

اصلی‌ترین محورنگرشی تفکر جدید غربی و از جمله کانت، اصل اساسی (subjectivism) یا خود بنیادی یا ذهن محوری است که منشأ پیدایش نظریه اصول و قواعد زیبایی شناسی و هنر در بومگازتن نیز هست. بدین ترتیب در میان همه موجودات هستی، تنها انسان واجد شرایط سوژه بودن است و دیگران ابژه‌های او محسوب می‌شوند و نسبت ما به موجودات عالم و آگاهی ما نسبت به آن‌ها در همین شعور نفسانی انسان به خود خلاصه می‌شود که البته نه تنها در تفکر غربی، بلکه در دوره‌ی یونان و قرون وسطی نیز بی سابقه است. از آثار این سوپژکتیویسم در معرفت شناسی هم آن است که آگاهی ما نسبت به موجودات خارجی و آثار هنری از طریق تصویر آن هاست و نه از آنچه خود آن‌ها هستند چرا که اشیا در این صورت، آنی هستند که ذهن انسانی از آن‌ها برداشت کرده است.

▲ ذوق زیبایی نزد کانت و سهروردی

در عالم هنر و زیبایی شناسی از آثار این سوپروکتیویسم می توان به قول به خلاقیت، نبوغ، ذوق، سلیقه و طبع، اشاره کرد. بر این مبنا برخلاف حکمای عرفانی که زیبایی را در هستی و حقیقت و درک آن را حاصل معرفت قلبی انسان می دانند و طبق آن، همه موجودات، زیبا می شوند و زیبایی فقط مختص هنرها نیست، زیبایی دیگر نسبتی با وجود موجودات و حقیقت آن ها ندارد؛ بلکه قائم به ذهن سوژه است؛ و متکی به احساسات و حالات نفسانی هنرمند و مخاطب. و این یعنی زیبایی، حقیقت خارجی ندارد. با این تعریف، زیبایی به حواس و تجارب زیستی انسان، محدود شده و زیبایی، منحصر در هنرهای زیبا می گردد؛ یعنی دیگر، موجودات، زیبا نیستند و فقط هنرها زیبایند. و بدین جهت است که این نوع زیبایی شناسی در سابقه ذهنی اقوام مختلف اسلام، ژاپن، هند، چین، و حتی مسیحیت، نیز یافت نمی شود. (پازوکی، ۸۱، صص ۹۸ تا ۱۰۷)

ولی حسن و جمال در نظر سهروردی و عرفا کاملاً جنبه الهی دارد و امری است تماماً عینی که شأن همه موجودات است و به هیچ وجه ارتباطی با زیبایی شناسی مدرن که در آن، زیبایی، امری اعتباری و ذهنی و وابسته به طبع و احساس آدمی است، ندارد. اصولاً جایگاه اصلی ماهیت هنر نزد قدما در مبحث علم بوده و تربیت و سلوک نفس را از مقاصد اصلی این نوع علم دانسته و هنر را موجب تحکیم مدینه و تألیف قلوب می شمردند. (پازوکی، ۱۳۹۰ صص ۶ تا ۲۰) در صورتی که کانت در نقد قوه حکم، تعریف هنر را از صنعت و پیشه و علم، جدا کرده و آن را مستقل در معنای جدید زیبایی (aesthetic) می داند. (Kant, ۱۹۵۱, p ۱۴۵-۱۴۹)

بنابراین آنچه گفته شد ذوق در نظر سهروردی و عرفان، معرفتی وجودی و عینی است که از تبدیل وجود ارواح به وجود می آید و وجدانی هنری است که به وسیله آن، درک زیبایی در باطن آدمی محقق می شود. این ذوق برای ایجاد ادراک از طریق مفاهیم پیشینی عمل نمی کند؛ یعنی حضوری است و نه حصولی لذا خطا ناپذیر است و نیازی به قوه ادراکی ندارد و البته در عین حال توصیف ناپذیر نیز است و بر پایه ریاضت و صفای باطن قوت می گیرد. و اما ذوق (taste) در تفکر نوین، مفهومی کاملاً ذهنی و نه عینی است؛ لذا سلیقه ای است که در عین

حال ادعا می‌شود که دیگران آن را تصدیق می‌کنند. ذوق در این نگرش کاملاً در ارتباط با حسیات عمل می‌کند. و همه چیز را در همان ذهن، جستجو و البته خلاصه می‌کند. هیچ‌گاه باعث اعتقاد یقینی همانند ذوق شهودی نمی‌شود و یارای آن را ندارد که به عوالم ماورای حسی دست یازد. و از این رو چون ذوق در مفهوم جدید تابع سوژه است و جنبه‌ی وجودی ندارد بهتر است از آن به سلیقه یا طبع تعبیر شود.

یادداشت‌ها

۱. ر. ک به اصطلاحات الصوفیه الواردة فی فتوحات المکیه، مصر، ۱۳۰۶ ق، ص ۲.
۲. ابن ترکه در تمهید القواعد به ذو مراتب بودن ذوق و کشف اشاره کرده است. (ترکه، ۱۳۹۶ ق، ص ۲۴)
۳. ملاصدرا نیز در مفاتیح الغیب کشف و شهود را در دو مرتبه عین الیقین و حق الیقین دسته‌بندی می‌کند. (ملاصدرا، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۱۸)

منابع فارسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، حکمت، تهران، ۱۳۷۶.
۲. ابن عربی، محی‌الدین، اصطلاحات الصوفیه الواردة فی فتوحات المکیه، مصر، ۱۳۰۶ ق.
۳. پازوکی، شهرام، مقاله «تأثیر تفکر دکارت در ظهور نظریات جدید هنری»، فصلنامه خیال، بهار ۸۱.
۴. پازوکی، شهرام، مقاله «حکمت، زیبایی و هنر در مکتب شیراز براساس دو کتاب عبر‌العاشقین روزبهان بقلی و درة التاج قطب‌الدین شیرازی، فصلنامه جاویدان خرد، سال هشتم، شماره دوم، دوره جدید، بهار ۱۳۹۰.
۵. پازوکی، شهرام، حکمت هنر و زیبایی در اسلام، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۸۸.
۶. ۶. ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۶.
۷. ۷. جوادی‌آملی، آیت‌الله عبدالله، عین نضاح، اسراء، قم، ۱۳۸۷.
۸. ۸. جوادی‌آملی، آیت‌الله عبدالله، معرفت‌شناسی در قرآن، نشر اسلامی، قم، ۱۳۷۴.
۹. ۹. درزی، راحله، و قراملکی، احد فرامرز، «مقایسه حکمت بحثی و ذوقی نزد ملاصدرا»، مقالات و بررسیها، ۷۷، تهران بهار و تابستان ۸۴.
۱۰. ۱۰. سهروردی شهاب‌الدین، سه رساله، تصحیح و مقدمه نجف‌قلی حبیبی، بینا، تهران، ۱۳۹۷ ق.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱-۳، تحقیق هانری کربن، نشر انجمن حکمت فلسفه و حکمت ایران، تهران، ۱۳۹۶ ق.
۱۲. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
۱۳. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، نزهة الارواح و روضة الافراح، ترجمه مقصود تبریزی، تهران، ۱۳۶۵.

۱۴. قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیریه، شرح فارسی ابوعلی حسن عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۸۵.
۱۵. کاپلستون، تاریخ فلسفه: کانت، نشر دانشگاه صنعتی شریف، تهران، ۱۳۶۰، ص ۲۲۸.
۱۶. کاشانی، عبد الرزاق، منازل السائرین، بیدار، قم، ۱۳۷۲.
۱۷. کانت، ایمانوئل، نقد قوه حکم، ترجمه عبد الکریم رشیدیان، نشرنی، تهران، ۱۳۹۰.
۱۸. کرین، هانری، اسلام در سرزمین ایران، ترجمه رضا کوهکن، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۰.
۱۹. ملاصدرا، محمد، الحکمة المتعالیه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق
۲۰. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، به کوشش محمد خواجهی، موسسه التاريخ العربی، بیروت، ۱۴۲۲.
۲۱. نجم الدین کبری، فوائح الجمال و فواتح الجلال، دار سعاد الصباح، قاهره، ۱۹۹۳ م.
۲۲. یزدان پناه، ید الله، حکمت اشراق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، قم، ۱۳۸۹.

منابع لاتین

23. Immanuel Kant , Critique of Judgment , trans. by, trans. By J.H. Bernard , Hafner Press , N.Y ,1951 : 145-149.