

پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال هجدهم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

معرفت فطری و رابطه آن با معرفت‌های حاصل از سایر قوای ادراکی از دیدگاه

سهروردی (صفحات ۴۵-۲۷)

معرفت فطری و رابطه آن با معرفت‌های حاصل از

سایر قوای ادراکی از دیدگاه سهروردی^۱

مهدیه‌سادات مستقیم^{*}

مژگان فتاحی^{**}

چکیده

نظام معرفت‌شناسی اشراقی نظامی متعالی است که می‌تواند جایگاه معرفت فطری و رابطه آن با سایر معرفت‌های بشری را تبیین کند. باهت، خطاناپذیری، ثبات، عمومیت و قابلیت پذیرش وصف کلیت و تشکیک از جمله شاخصه‌های معرفت فطری از دیدگاه سهروردی است. دامنه مفهومی معرفت فطری در نظام نوری و علم‌النفوس اشراقی توسعه ویژه‌ای پیدا می‌کند، به نحوی که در بازخوانی مفاهیم و نظریات مربوط به حوزه ادراکات، محتمل است که معرفت حسی زیرمجموعه معرفت فطری قرار گیرد. معرفت عقلی از دیدگاه اشراق کارکرد تحلیلی، انتزاعی و ترکیبی دارد و به طور کلی از نوع حصولی است و از معرفت فطری متمایز است. اما معرفت عقلی از دیدگاه سهروردی به نحوی تبیین شده است که می‌تواند با معرفت فطری رابطه قویمی داشته باشد. معرفت قلبی نیز در برخی اقسام شاخصه‌هایی دارد که با شاخصه‌های معرفت فطری یکی است. در این مقاله، با توجه به جایگاه کانونی معرفت فطری در دستگاه فکری مربوط به علم اشراقی کوشیده‌ایم با ذکر شواهد و مستندات و با روشی توصیفی-تحلیلی این مسائل را بررسی کنیم.

کلیدواژه‌ها: معرفت، فطری، سهروردی.

^۱ تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۱۰/۱۲؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۵/۱۸.

^{*} استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

^{**} دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه قم

مقدمه

نظام فلسفی معرفت‌شناسی اشراقی، اتقان، ژرف‌نگری و ابداعات ویژه‌ای در ساحت معرفت‌شهودی و حضوری دارد و معرفت‌فطری به عنوان هسته کانونی در این نظام دارای اهمیت ویژه‌ای است. جایگاه‌شناسی و تباریابی و بررسی رابطه این معرفت با معرفت‌های بشری از نقاط عطف مباحث مربوط است. ولی چون سهروردی در آثار مختلفش از فطرت و معرفت‌فطری سخن کمی به میان آورده، چه بسا به نظر برسد این اندیشمند بزرگ در این حوزه صاحب آرای ویژه و تأثیرگذاری نیست. در حالی که هم در مباحث علم اشراقی و هم در نظریات مربوط به نظام نوری، حتی در طبیعیات، منطق و معاد اشراقی، می‌توان مطالبی را یافت که با توجه به آن دامنه بحث فطرت از دیدگاه او را توسعه داد و روشن‌تر کرد.

این مقاله با توجه به اصول و فروع اندیشه اشراقی مفهوم فطرت را بررسی و شاخصه‌های مهم معرفت‌فطری را تحلیل می‌کند و به پرسش‌های اصلی زیر پاسخ می‌دهد:

۱. تعریف فطرت و معرفت‌فطری از دیدگاه سهروردی چیست؟
۲. مکتب اشراقی چه شاخصه‌هایی برای معرفت‌فطری به دست می‌دهد؟
۳. رابطه معرفت‌فطری با معرفت‌هایی نظیر معرفت‌حسی، معرفت‌عقلی و معرفت‌شهودی چیست؟

۱. معنا و هویت معرفت فطری از دیدگاه سهروردی

معرفت فطری، معرفتی نشئت گرفته از فطرت است. فطرت از ماده «فَطَرَ» در لغت به معنای شکافتن (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۲۵)، گشودن شیء و ابراز آن (ابن فارس، ۱۳۶۶: ۵۱۰/۴)، ابتدا و اختراع، شکافتن از طول، ایجاد و ابداع (ابن منظور، بی تا: ۳۰۵۱/۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴: ۴۵۷/۳) آمده است. سهروردی در آثار خود فطرت را گاه در معنای لغوی خلقت و آفرینش به کار برده است (نک: سهروردی، ۱۳۶۳: ۲۳۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۱۰/۴).

وی در تقسیم‌بندی مهمی معارف انسانی را به دو قسم فطری و غیرفطری تقسیم کرده و معتقد است اگر چیزی برای ما مجهول باشد و در معلوم شدن آن تنبیه و توجه کفایت نکند (یعنی مطلب برای ما بدیهی نباشد)، یا مجهول از آن دسته چیزهایی نباشد که حکمای بزرگ از طریق مشاهده حقه بتوانند بدان دست یابند، باید معلوماتی ترتیب داد که در نهایت به فطریات منتهی شوند، وگرنه هیچ علمی برای انسان حاصل نمی‌شود؛ در حالی که این مطلب محال است. زیرا ما علم داریم (همان: ۱۸/۲).

وجه اصلی امتیاز بین معرفت فطری و غیرفطری از دیدگاه اشراق این است که اگر معرفتی به مقدمات موصله نیازمند باشد غیرفطری است و اگر به مقدمات موصله نیازمند نباشد، فطری است. ولی آیا تنها شرط فطری بودن از دیدگاه سهروردی این است که نیازمند به مقدمات موصله نباشد؟ پاسخ این است که سهروردی عبارتی را بیان می‌کند که از آن دو وجه برداشت می‌شود: ۱. وجه اول؛ مطلبی که قابلیت (به تقابل ملکه و عدم ملکه) دست‌یابی به وسیله مقدمات موصله را داشته باشد، ولی دست‌یابی به آن با مقدمات موصله انجام نمی‌شود؛ ۲. اصلاً نیازمند مقدمات موصله نیست.

آیا مراد سهروردی از اینکه معرفت فطری نیازی به مقدمات موصله ندارد به تقابل سلب و ایجاب است یا ملکه و عدم ملکه. به تعبیر دیگر، آیا معرفت‌های غیرعقلی، یعنی معرفت‌هایی که قوه مدرکه آنها عقل نیست و از این جهت مقدمات موصله نیاز ندارند.

ادعای مقاله این است که با بازبینی مجموع آرای سهروردی و تحلیل مبانی او وجه دوم خالی از قوت نیست. چنان که برخی از معرفت‌ها از طریق تنبیه، یعنی نوعی باز یافت معرفت وجدانی و درونی، به دست می‌آید. برخی از معرفت‌ها، نظیر بدیهیات عقلی، از

۲۰ پژوهش‌های فلسفی-کلامی: سال چهارم، شماره یکم پاییز ۱۳۹۵، شماره پیاپی ۶۹

طریق‌خطور به ذهن دست‌یافتنی است و برخی از معرفت‌ها هم از طریق مشاهده حقه (که موطن ادراکی آن عقل نیست) حاصل می‌شود.

سهروردی اگر می‌خواست «فطرت» و «معرفت فطری» را تعریف کند به سبک مشائیان این کار را انجام نمی‌داد، زیرا وی در باب تعریف، دیدگاه مشائیان را نقد، و دیدگاه ابداعی خویش را عرضه کرده است. در منطق مشائی، بحث حدود، جایگاه ویژه‌ای دارد، به طوری که می‌توان گفت برای تعریف، جز راه «حدی» و «رسمی» که مشائیان مطرح می‌کنند، راه دیگری وجود ندارد. مشائیان در پی یافتن اجناس و جنس‌الاجناس‌هایی هستند که در واقع ریشه و اساس‌اند و دیگر فراتر از آنها نمی‌توان جنس و فصلی یافت. هدف از تعریف نزد ایشان، شناخت حقایق اشیا است؛ این شناخت بر نوعی حرکت مفهومی متوقف است که بر اساس آن باید تعریف از طریق ترکیب جنس و فصل حاصل شود (نک: طوسی، ۱۳۷۵: ۷۹-۱۰۴).

از آنجا که نمی‌توان فطرت را با جنس و فصل تعریف کرد باید در آثار سهروردی در پی اشارات یا تصریحاتی بود که از آنها شاخصه‌هایی را استخراج و جایگزین تعریف کرد. زیرا، تعریف معرفت فطری به مجموعه شاخصه‌ها و اختصاصات (بما هو مجموع) از دیدگاه سهروردی همان حدّ تام است. بنابراین، ضرورت دارد از کارکرد شاخصه‌ها و اختصاصات فطرت و معرفت فطری در تصویرسازی تعریف معرفت فطری از دیدگاه سهروردی غفلت نکنیم. در ادامه، پس از بیان شاخصه‌ها، تعریفی از معرفت فطری متناسب با آن ویژگی‌ها به دست خواهیم داد.

۱.۱. شاخصه‌های معرفت فطری

۱.۱.۱. بی‌واسطه‌بودن و بداهت

معرفت فطری نوعی معرفت بی‌واسطه است. سهروردی علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده و هر یک از آنها را به فطری و غیرفطری. وی در این باره می‌نویسد: «هر یک از تصور و تصدیق یا فطری است، مانند تصور «مفهوم شیء» و مانند تصدیق به اینکه «کل بزرگ‌تر از جزء است». یا اینکه هر یک از آن دو غیرفطری است، مانند تصور فرشته و نفس و تصدیق به اینکه برای هر کلی مبدعی است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۴۳/۴).

چنانچه می‌بینیم، انسان برای تصدیق به «بزرگ‌تر بودن کل از جزء» نیاز به تحصیل و اکتساب در عالم خارج ندارد؛ بلکه الگوهای شناختی فطری، بی‌واسطه انسان را به این حقیقت می‌رسانند؛ و اگر کسی بتواند تصوّر صحیحی از کل و جزء داشته باشد، درک وجود این نسبت فطری خواهد بود؛ تصور فطری نیز همین‌گونه خواهد بود. مراد از بی‌واسطه بودن این‌گونه تصدیقات فطری این است که انسان برای پذیرش آنها نیازمند حدّ وسط و واسطه در استدلال ندارد. سهروردی معتقد است فطرت بر امور بدیهی شهادت می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱/۳۲۳). فلاسفه از بدیهی و غیربدیهی تعابیر مختلفی دارند؛ نظیر: بدیهی و نظری؛ ضروری و مکتسب؛ بدیهی و کسبی؛ ضروری و نظری؛ ذهنی و غیرذهنی؛ فکری و غیرفکری؛ مکتسب و نامکتسب؛ علم بی‌واسطه و علم باواسطه؛ بین بنفسه و غیربین بنفسه و ... (عارفی، ۱۳۸۹: ۸۳-۱۱۱). تعریف بدیهی و غیربدیهی از دیدگاه اهل منطق عبارت است از:

بدیهی: علمی که پیدایش آن بی‌نیاز از کسب و اندیشه و فکر است، مانند تصور ما از مفهوم وجود و تصدیق ما به اینکه «کل بزرگ‌تر از جزء است».

غیربدیهی: برخلاف اولی، پیدایش آن بی‌نیاز از کسب و اندیشه و فکر نیست، مانند تصور ما از حقیقت روح و تصدیق ما به اینکه «برف سفید است» (مظفر، ۱۳۸۴: ۱/۳۵-۳۶).

سهروردی ملاک تمیز بدیهی از غیربدیهی نزد مشائیان را نقد می‌کند. وی هر مشاهدی را (خواه به شهود حسی یا شهود قلبی) بدیهی می‌شمارد و با توجه به مباحث فطرت وی باید مشاهدات فطری نیز بدیهی محسوب شوند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۱۰۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱/۱۸۰-۱۸۱).

۱.۱.۲. خطاناپذیری

سهروردی در مبحثی راجع به اقسام معارف، معارف بشری را به دو قسم فطری و غیرفطری تقسیم می‌کند و تمامی معارف غیرفطری را بر معارف فطری مبتنی می‌گرداند. زیرا معرفت فطری به دلیل بدیهی بودن و خطاناپذیری، مبنایی قابل اعتماد برای سنجش سایر معارف است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۸/۲). با استناد به این عبارت می‌توان بر خطاناپذیری معرفت فطری از دیدگاه سهروردی گواهی داد.

البته اثبات مقام عصمت برای فطرت و خطاناپذیرشمردن معارف فطری را نمی‌توان به راحتی به سهروردی نسبت داد؛ ولی چون وی معارف فطری را زیربنای تکمیل و تکامل سایر معارف می‌داند، خدشه در بنیان این معرفت آسیب جدی به نظام معرفتی وارد خواهد کرد.

سهروردی تعابیری را درباره فطرت به کار برده که ممکن است به نظر برسد با خطاناپذیری فطرت و در نتیجه معرفت فطری در تناقض است. وی تعبیر «فطرت سلیم» را در مباحث خود به کار برده (همان: ۳۲۳/۱) است. شاید ظاهر این تعبیر نشان‌دهنده این باشد که وی به دو قسم فطرت سلیم و غیرسلیم معتقد بوده است؛ در حالی که سهروردی به بدیهی بودن فطریات و در نتیجه خطاناپذیری آن ملتزم است، چگونه می‌توان بین این مباحث جمع کرد؟ مطابق نصوص آیات، اگر مراد از فطرت، همان فطرت الاهی باشد که در آیه ۳۰ سوره روم به آن اشاره شده است، چنین فطرتی از حیث ایجاد دارای سلامت است و سلامت از لوازم ذاتی آن محسوب می‌شود و نمی‌تواند از آن سلب گردد و فقط می‌تواند به نحو اکتسابی محجوب یا مغفول واقع شود. از این رو کاربرد تعبیر «فطرت غیر سلیم» برای فطرت از سوی سهروردی می‌تواند تعبیری مسامحی باشد. بنابراین، می‌توان گفت مراد از «فطرت سلیم»، فطرت اولیه انسان است که به انواع امراض نفسانی و قلبی مبتلا نشده و مراد از فطرت غیر سلیم، فطرت ثانویه است که به سبب گرفتار آمدن به امراض نفسانی و قلبی از حقیقت نخستین و اصیل خویش محجوب شده است.

درباره فطرت سلیم و غیر سلیم باید گفت اختلافی که مشاهده می‌شود از نوع تقابل سلب و ایجاب است. در این نوع تقابل، یکی از دو نقیض وجودی و دیگری، عدمی است؛ یعنی عدم همان امر وجودی است. چنان‌که می‌دانید عدم چیزی نیست، هر چه هست وجود است؛ اصل همان وجود است و امر عدمی فقط اعتبار است. اصل، همان فطرت اولیه مخموره است؛ این تعینات خارج از فطرت اصلیه است که به ما این اعتبارات را می‌دهد.

اصولاً حقیقت فطرت، هویتی مادی نیست که ترکیب و اختلاف در آن راه داشته باشد، بلکه امری مجرد است که متعلق به عالم مافوق ماده است. از این رو نقایص عالم ماده را در آن راهی نیست. زیرا خطا در ماده یا در صورت رخ می‌دهد؛ و اگر معرفتی راه پر و

پیچ خم استدلال را نپیماید احتمال ورود خطا در آن بسیار ناچیز می‌شود؛ هر چند مسئله‌ای تحت عنوان شبهه در مقابل بدیهی نشان می‌دهد که احتمال خطا در معرفت‌های بی‌واسطه و بدیهی صد در صد منتفی نیست؛ از این رو چه بسا بتوان با توجه به سایر مبانی سهروردی این گونه قضاوت کرد که اگر فطرت، فطرتی صد در صد سلیم باشد، نظیر فطرت انسان‌های کامل می‌توان حکم به خطاناپذیری فطرت کرد.

۱. ۱. ۳. کلی بودن مدرکات فطرت

سهروردی فطرت بشری را برای تمییز دادن بین اصناف کافی ندانسته، بلکه برای آنکه فطرت بتواند کارکرد کامل خود را داشته باشد، آن را نیازمند تأیید الهی یا وسیله‌ای عقلی مانند منطقی می‌داند و می‌فرماید: «و من أصناف الترتیب و ما فیه ذلک صالح و ناقص و فاسد شبیه به، و الفطرة البشرية غیر کافیة للتمییز بین الاصناف دون تأیید الهی أو آله» (همان: ۱۴۴/۴؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۲). معنای عبارت سهروردی که می‌گوید: «فطرت برای تشخیص این اصناف کافی نیست» این است که فطرت نمی‌تواند در همه جا، به تنهایی جزئیات را تشخیص دهد. وی قائل به بداهت احکام فطرت است. لذا باید این تعارض ظاهری بین اقوال سهروردی را به این صورت تحلیل کنیم که آنجا که سهروردی سخن از بداهت به میان می‌آورد، مربوط به کلیات است و آنجا که از نیازمندی فطرت در ادراک به امر دیگری سخن می‌گوید نظر به درک اصناف و جزئیات دارد. بنابراین، از نظر سهروردی، در مقام تطبیق مفاهیم کلی بر مصادیق جزئی احکام فطرت مستقل نیست و در این مقام است که سخن از استمداد فطرت از عقل و منطقی به میان می‌آید. از سوی دیگر، در نظام معرفت‌شناسی اشراقی معرفت حسی زیرمجموعه معرفت فطری است. لذا گاه جزئی است.

۱. ۱. ۴. ثبات و تغییرناپذیری

سهروردی می‌گوید: «مبدأ کل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النوری ... والانواع النوریة القاهرة اقدم من اشخاصها ای متقدمه عقلا (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۴۳/۲؛ همان: ۶۸/۱). اگر معرفت فطری انسان‌ها از لوازم ذات خلقت افراد مادی این نوع باشد، به واسطه ثباتی که در فطرت و ذات خلقت آنها است (که آن

ثبات را از ثبات انوار قاهره به ودیعه می‌گیرند) از نوعی معرفت ثابت فطری برخوردارند؛ یعنی معرفت فطری نه تنها در بین آحاد انسان‌ها عمومی و اختلاف‌ناپذیر است بلکه برای شخص واحد در موقعیت‌های زمانی و مکانی کاملاً متفاوت نیز این معرفت نحوه‌ای از ثبات دارد.

شاید بتوان از زاویه دیدگاه ویژه‌ای که سهروردی درباره «انواع» دارد، نوعی معرفت ثابت و دائمی را که به عنوان مقتضیات خلقت انسانی است، در موقعیت‌های زمانی و مکانی مختلف در وجود انسان ثابت دانست و آن را با مسئله ثبات معرفت فطری مرتبط کرد. سهروردی تحقق عالم مثل را از طریق قاعده امکان اشرف قبل از عالم ما ثابت کرده، سپس ارتباط خاصی را بین افراد مادی انواع با این حقایق مجرد گزارش می‌کند. از آنجا که مبادی وجودی افراد مادی انواع دارای نحوه‌ای ثابت‌اند لذا مقتضیات وجودی هر یک از آنها تخلف‌ناپذیر است.

۱.۱.۵. عمومیت

فطرت از دیدگاه سهروردی بین افراد نوع انسانی مشترک است و عموم افراد از آن بهره دارند. هرچند سهروردی به این مطلب تصریحی ندارد ولی می‌توان این مطلب را از لوازم آرای وی استنتاج کرد. مثلاً وی بداهت امور فطری را به صراحت بیان می‌کند؛ (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۴۳/۴). لازمه بدیهی بودن هر چیز این است که اکثر قریب به اتفاق افراد آن را ادراک کنند. البته مسئله شبهه در مقابل بدیهی هم محال نیست و ممکن است کسی در مقابل امر بدیهی تردید کند یا بنا به دلایلی نتواند آن را دریابد.

یکی دیگر از مباحثی که سهروردی مطرح می‌کند و می‌توان از آن برای اثبات عمومیت معرفت فطری استمداد جست، این است که وی معتقد است حقیقت انسان و نفس ناطقه او حقیقتی نوری دارد و لذا هر انسانی باید به سوی نور اشتیاق داشته باشد و عمومیت اشتیاق به سوی نور نشانه عمومیت درک نور است؛ زیرا هر جا شوق و گرایش وجود دارد، مبنای آن وجود معرفت است.

وقتی سهروردی علی‌رغم داشتن چنین مبنایی خود را با این پرسش مواجه می‌بیند که «چرا نور در همه آدمیان عمومیت ندارد؟» پاسخ می‌دهد: لذت عبارت است از رسیدن به

چیزی که با نفس ملایم و موافق است و فهم و ادراک می‌شود؛ و درد عبارت است از درک تحقق آن چیزی است که برای وی ناملایم است. پس در لذت نوعی درک اخذ شده است و چون نور مجرد و همچنین نفس ناطقه، کمالات عقلی و روحی مناسب خود را دارد، پس لذت نور مجرد و نفس ناطقه، نائل شدن به کمالات مناسب و ملایم با هویت نوری او است. ولی اشتغال به دنیا نفس را از چنین ادراکی دور می‌کند و برخی انسان‌ها چنان با عالم ظلمانی محشور و بدان مشغول می‌شوند که هیچ دردی را احساس و ادراک نمی‌کنند (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۶۷/۱).

با توجه به این چشم‌انداز سهروردی می‌توان نتیجه گرفت که معرفت فطری در همه انسان‌ها وجود دارد ولی همان‌گونه که اگر انسان تخدیر شود درد را ادراک نمی‌کند، اگر با شواغل حسی و ظلمات دنیا نیز انس بگیرد، معارف فطری خود را در نمی‌یابد و از آن محجوب می‌شود.

۱.۱.۶. قابلیت شدت و ضعف (تشکیک)

سهروردی نفوس انبیا و متألهان و فضلا را دارای فطرت قوی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۷۸/۳)، اما فطرت کاهنان و دیوانگان و کم‌عقلان را ضعیف می‌داند (همان: ۷۸). همچنین نفس شخص واحد را نیز از ابتدا تا پایان زندگی اش یکسان نمی‌داند. نفوس انسان‌های جاهل و گناهکار را از آنچه در آغاز فطرتشان بوده پست‌تر می‌داند (همان: ۸۲). همان‌طور که از سیاق کلام وی برمی‌آید، می‌توان گفت سهروردی به شدت و ضعف یا تشکیک در فطرت معتقد است.

نتیجه فوق همچنین مبتنی بر نگاه هستی‌شناسانه سهروردی از جریان تشکیک در حقیقت انوار است. بر اساس فلسفه اشراقی، تشکیک در متن واقع تحقق دارد و جواهر عالم به صورت تشکیکی از شدیدترین جوهر تا ضعیف‌ترین آن در متن هستی کشیده شده و نظام عالم را تشکیل داده‌اند. جوهر برتر، جوهر شدیدتر و کامل‌تر است و جوهر مادون آن، از آن ضعیف‌تر و ناقص‌تر است (نک: همان: ۱۱۹/۲؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۸۰/۱-۳۸۳). هر چند بیان شد که فطرت نحوه خلقت اولیه انسان است، ولی مفطوربودن انسان بر فطرت به این معنا نیست که انسان به صورت جبر تکوینی قادر به مخالفت با احکام فطرت نباشد.

سهروردی با توجه به پذیرش مبنای اراده و اختیارات انسانی امکان مخالفت با احکام فطرت را می‌پذیرد.

چنان‌که سهروردی، صاحبان فطرت را در عمل کردن به مقتضیات فطرت یکسان نمی‌داند؛ چون فطرت علت تامه آثارش نیست، چنان‌که در تعبیرات خود فطرت را همراه با قید «سلیم» به کار برده است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۲۳/۱). بنابراین، به مجرد وجود شناخت و گرایش فطری، انسان ملزم به عمل نیست.

بنا بر شاخصه‌های مذکور، از دیدگاه سهروردی، فطرت نحوه هستی آدمی است؛ و معرفت حاصل از آن، که معرفت فطری خوانده می‌شود، معرفتی بدیهی و خطاناپذیر است که تمامی افراد بشر با اختلافی تشکیکی از آن بهره‌مندند. این معرفت، پایه و اساس تمامی معارف است و چون متناسب با نحوه هستی آدمی است، در تمامی ساحات معرفتی وجود انسان به صورت مستقیم و غیرمستقیم نقشی مؤثر دارد.

۲. تحلیلی از رابطه معرفتی فطری با سایر معرفت‌ها از دیدگاه

سهروردی

۲.۱. تحلیلی از رابطه معرفت فطری با معرفت حسی

وجود ارتباط بین معرفت فطری و معرفت حسی نظریه‌ای بدیع است که نظریات رقیب مهمی دارد. هم‌اکنون نیز در مباحث فطرت، کمتر نظریه‌پردازی است که معرفت حسی را از مقوله معرفت فطری قلمداد کند، بلکه معمولاً معرفت فطری را قسیم معرفت حسی می‌دانند و اصطلاح معرفت فطری را فقط در ساحت معرفت مربوط به معرفت غیرحسی به کار می‌برند.

سهروردی تعبیراتی دارد که می‌توان ورود به فضای جدیدی را به او نسبت داد. از نظر وی، محسوسات بدیهی‌ترین چیزهایی هستند که روشن‌تر از آنها چیزی نیست و اصلاً تعریفی برای آنها نیست. چنان‌که می‌گوید: «والمحسوسات بسایطها لا تعرف اصلاً شیء اظهر من المحسوسات، حتی ینتهی الیه جمیع علومنا منتزعه من المحسوسات فهی الفطریه التي لا تعریف لها اصلاً» (همان: ۱۰۴/۲). ممکن است سهروردی کلمه «فطری» را در اینجا

در معنای لغوی به کار برده باشد. ولی شاید هم وی در معنای فطرت توسعه داده باشد. اغلب، معرفت حسی معرفتی حاصل از حس است که عقل تحلیلی، انتزاعی، ترکیبی و تعمیمی بر روی آن عملیات انجام داده است و اگر ما از معرفت حسی و بازگشت آن به معرفت فطری از دیدگاه سهروردی سخن به میان می‌آوریم، مرادمان معرفت حسی خالص است.

برای روشن شدن مطلب لازم است در دیدگاه مکتب مشاء راجع به این مطلب مذاقه کنیم تا در پی آن، دیدگاه سهروردی روشن شود.

در دیدگاه مشاء، مفاهیمی همچون رنگ سیاه و سفید و در کل محسوسات و امثال آن، جزء مرکبات‌اند؛ یعنی جنس و فصل دارند. به تعبیر دیگر، دارای ذاتیات هستند و از لحاظ منطقی و اجزاء مفهومی، بسیط نیستند، اگرچه از لحاظ خارج بسیط‌اند. اما مفاهیمی مانند وجود، وحدت و به طور کلی معقولات ثانی فلسفی، از لحاظ منطقی بسیط به شمار می‌روند که به تعریف نیازی ندارند (طوسی، ۱۳۷۵: ۷۹-۱۰۴). اما سهروردی کل این نظام را در هم ریخته و معتقد است نکاتی که مشائیان در این بحث گفته‌اند، صحیح نیست. وی منکر امور بسیط و بدیهی نیست، ولی امور بسیط را به حیطة محسوسات و امثال آن متعلق می‌داند که فقط با مشاهده به دست می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۴۷/۱).

در منطق کلاسیک و ارسطویی فقط اولیات تکیه‌گاه معارف به شمار می‌آیند. نصیرالدین طوسی نیز در *جوهر النضید* بدیهیات شش‌گانه را از اولیات آغاز کرده و به محسوسات، مجربات، متواترات، حدسیات و فطریات می‌رسد (نک: حلی، ۱۳۸۵: ۲۸۰-۲۸۳)؛ ولی سهروردی در چنین فضایی که فطریات در کنار اولیات مطرح می‌شود، راه جدیدی گشوده و در دستگاه منطقی خود بدیهیات شش‌گانه را به سه بدیهی تقلیل داده و معرفت فطری را نیز معرفت بدیهی تلقی کرده است. وی می‌گوید محسوس نیز بدیهی است. لذا نیاز به تعریف ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۴/۲).

هر چیز شناخته‌شده‌ای محصول شناخت حواس است؛ و بلکه بالاتر، اصلاً علوم با حواس شکل می‌گیرد. عبارت معروف «من فقد حساً فقد علماً؛ هر کس حسی نداشته باشد، علمی نخواهد داشت» (نک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵: ۴۳۵-۴۴۲) را مشائیان قبول دارند. بنا

بر این بیان، تمامی علوم مبتنی بر محسوسات است. چون از یک سو، تمام تصدیقات و علوم مبتنی بر تصورات است و از سوی دیگر، تمام تصورات هم به محسوسات برمی‌گردد. پس از ابتدا پای محسوسات در میان است. کسی که هیچ کار حسی نکرده، اصلاً تصور برایش معنا ندارد. بنابراین ریشه همه شناخت‌ها در حس و محسوسات و به بیان دیگر، ریشه همه معارف در شهود است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۴۸/۱).

از آنجا که شناخت حسی منسوب به حواس است، از یک چشم‌انداز نمی‌تواند معرفت تلقی شود؛ ولی سهروردی با طرح دستگاه معرفت‌شناسی خود، که مبتنی بر نوعی هستی‌شناسی در نظام نوری است، معرفت حسی را به نوعی معرفت فطری باز می‌گرداند. این تحلیل پیچیده سهروردی، از ویژگی‌های دستگاه فکری او است.

نفس انسانی به واسطه نحوه هستی و وجودی که دارد می‌تواند در همه حواس تنزل کند و در ادراکی حسی حاضر شود. اشراق نفس بر محسوسات سبب ایجاد نوعی ارتباط وجودی حضوری بین نفس و عالم خارج می‌شود. لذا نحوه هستی نفس و اقتضات آن است که زمینه‌ساز حصول معرفت حسی می‌شود. به بیان دیگر، از دیدگاه سهروردی، نفس در سراسر بدن، حضور و با آن ارتباط وجودی دارد. لذا در موطن تمام حواس پنج‌گانه حاضر است؛ نفس در رتبه بدن، از مجرای حواس پنج‌گانه مستقیماً به صرف ارتباط حواس با آنها و حضورش در حواس، با محسوسات خارجی مادی ارتباط حضوری دارد (همان: ۳۱۰/۲). بنابراین، احتمال اینکه بتوان گفت بازگشت معرفت حسی از دیدگاه سهروردی به نوعی معرفت فطری است، وجود دارد. زیرا سهروردی با بیانی خاص، معرفت حسی را به معرفت بدیهی باز می‌گرداند و معرفت بدیهی غیرموصول به مقدمات را نیز به معرفت باز می‌گرداند. برای پذیرش چنین تحلیلی ناگزیر باید در معنای مشهور اصطلاحی فطرت توسعه‌ای ایجاد شود و فطرت به نحوه هستی انسان در هر ساحتی از ساحت وجودی او اطلاق گردد.

۲.۲. تحلیلی از رابطه معرفت فطری با معرفت عقلی

برخی از معرفت‌های عقلی از دیدگاه سهروردی معرفتی فطری هستند؛ وی در تحلیل‌های پیچیده‌ای که متناسب با دستگاه فکری او است می‌تواند بخشی از معارف عقلی

را معرفت فطری محسوب کند. مراد از معرفت عقلی معرفتی است که فعالیت‌های آن به ساحت ذهن مربوط باشد. برخی از شارحان اندیشه سهروردی، معرفت فطری مطرح شده از سوی سهروردی را، همان معرفت بدیهی عقلی شمرده‌اند که وی از آن به «فطری» یاد کرده است (نک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۰؛ عارفی، ۱۳۸۹: ۸۵-۸۶). مثلاً سهروردی تصوراتی چون «مفهوم شیء»، «وجود» و «شیئیت»، «عدد»، و «بسیط» و «مركب» و فرق بین آن دو را، فطری می‌داند. وی درباره تصوراتی نظیر «وجود» و «شیئیت» می‌گوید آن دو از حیث مفهومشان جنس و فصلی ندارند؛ لذا حدی برای آنها نیست و می‌توان آنها را فطری تلقی کرد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴/۱). وی همچنین تصدیقاتی چون «کل بزرگ‌تر از جزء است» را فطری می‌داند؛ تصدیقاتی که نزد همه اذهان واضح است (همان: ۱۴۳/۴).

البته دقت بیشتر در کاربرد فطرت در آثار سهروردی نشان می‌دهد که تعبیر «فطریات» گاه به مثابه قسیم اولیات و گاه به عنوان قسمی از اولیات به کار رفته است. ولی در هر دو وجه، معرفت فطری به عنوان معرفت بدیهی معرفی شده است. از آنجا که بعضی از تصورات و تصدیقات بدیهی نظیر «استحاله اجتماع نقیضین» یا «بزرگ‌تر بودن کل از جزء» در ساحت ذهن انسان و به وسیله ساختار اولیه عقل او ادراک می‌شود، می‌توان چنین ادعا کرد که سهروردی بدیهیات عقلی را به مثابه مقولات معرفتی فطرت معرفی کرده است. وی اقسام بدیهیات شش‌گانه را به سه قسم تقلیل می‌دهد، و از شش قسم (اولیات، مشاهدات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات) فقط سه قسم اولیات، مشاهدات و حدسیات را برمی‌گزیند. در این چشم‌انداز باید فطرت به معنای قضیه‌ای که قیاس آن همراهش است، تلقی شود؛ یعنی عقل، فقط با تصور طرفین آن، به آن تصدیق نمی‌کند، بلکه باید حد وسطی باشد که البته این حد وسط در ذهن موجود است (نک: مظفر، ۱۳۸۴: ۱۳۶/۲). این معنا از فطری، مد نظر سهروردی نیست؛ در واقع وی گزاره‌های بدیهی را از شش سنخ به سه دسته تقلیل داده است: اولیات، مشاهدات و حدسیات. وی فطریات را جزء اولیات می‌داند.

با توجه به آنچه از دیدگاه سهروردی بیان شد، روشن است که مقصود وی از معرفت فطری که پایه تمامی معارف است، فطری به عنوان قسمی از بدیهیات نیست، بلکه گاه مراد

وی از فطری همه بدیهیات است. به تعبیری، گاه وی فطری را مشتمل بر اولیات و مشاهدات گرفته است.

عقل سیر فعالیت‌های خود را پس از دریافت فطریات و بدیهیات شروع می‌کند و معرفت فطری عقلی را پلکان به دست آوردن معرفت عقلی اکتسابی قرار می‌دهد. بنابراین، برخی از معرفت‌های عقلی از نظر سه‌روردی معرفت فطری نیست؛ مانند معرفتی که قوه عاقله پس از ادراک چند صورت جزئی و تجرید آنها انتزاع کرده است (ابراهیمیان، ۱۳۸۷: ۱۸۶-۱۸۷).

معرفت‌های عقلی که نه از طریق تجرید بلکه از طریق ترکیب معلومات (همان: ۱۸۵) به دست آمده‌اند، از دیدگاه سه‌روردی معرفت فطری تلقی نمی‌شوند. بنابراین، سه‌روردی معارف عقلی انسان را به دو دسته تقسیم کرده است: فطری و غیرفطری؛ و هر معرفت غیرفطری را به فطری منتهی می‌کند. وی در این باره می‌گوید: «اگر در مواجهه با مجهول، تنبیه برای رفع جهل کفایت نکند، یا با مشاهده حقه‌ای که مخصوص حکیمان عالم است، علم حاصل نشود، باید معلوماتی ترتیب داد که در تبیین به فطریات منتهی شوند» (سه‌روردی، ۱۳۷۵: ۱۸/۲). نیز می‌گوید فطرت بشری در تمیزدادن بین اصناف به تأیید الاهی یا وسیله‌ای نیازمند است (همان: ۱۴۴/۴). شارحان اشراق «وسیله» را به «منطق» تفسیر کرده‌اند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۲). زیرا منطق، ابزار عقل است.

۲.۳. تحلیلی از رابطه معرفت فطری با معرفت شهودی

قلب به عنوان ابزار این معرفت می‌تواند در اثر تزکیه و تطهیر به حقایقی فوق عقل دست یابد، چنان که عقل با به کارگیری قوه عاقله می‌تواند به حقایق فوق حس دست یابد. بنابراین، قلب ابزاری برای دست‌یابی به شناخت‌های ویژه‌ای است که از طریق حس و عقل امکان‌پذیر نیستند (ابراهیمیان، ۱۳۸۷: ۱۹۳). قلب به عنوان امری غیرمادی در لسان اهل لغت به معنای مرکز عواطف و احساسات و حالات ویژه‌ای است که از طریق حس و عقل امکان‌پذیر نیست (دهخدا، ۱۳۷۳: ۹۶۵۶/۷). معرفت قلبی خود بر دو نوع است: یک نوع از این معرفت به صورت پیش‌آگاهی‌هایی در قلب به ودیعه نهاده شده است. برای دریافت این نوع معرفت نداشتن اعوجاج و انحراف از فطرت اصلی کافی است.

معرفت شهودی، معرفتی برخاسته از شهود است. شهود به معنای مشاهده و دیدن و گواه است (سجادی، ۱۳۷۴: ۱۰۷۹/۲). مقصود از شناخت شهودی عبارت است از: تماس مستقیم درون با واقعیت غیر قابل تماس حسی، طبیعی و عقلانی. در حقیقت شهود عبارت است از بینایی درونی واقعیت با روشنائی خاصی که از بینایی حسی و شناخت عقلانی قوی تر و روشن تر است و با توجه به حالات گوناگون درونی در تماس با واقعیت، این نوع بینایی انکارناپذیر و تردیدناپذیر است. این شناخت در حالات رؤیایی و تجربیدی بیشتر از حالات طبیعی بروز می کند (جعفری، ۱۳۵۹: ۸۱/۷-۸۲).

معرفت شهودی در اصطلاح عرفا عبارت است از اطلاع و آگاهی از آنچه از معانی غیبی و امور حقیقی که در پشت حجاب از جهت وجدان یا شهود وجود دارد (قیصری، ۱۳۸۷: ۹۵). در یک کلام، معرفت و شهود در اصطلاح عرفان و تصوف عبارت است از: دیدار حقایق به چشم دل و قلب پس از گذراندن مقامات و درک کیفیات احوال. این نوع معرفت از سنخ معرفت های حصولی نیست که از طریق مفاهیم به دست می آید، بلکه نوعی معرفت وجدانی و شهودی است که بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی (ابراهیمیان، ۱۳۸۷: ۲۰). حکمت ذوقی اشراقی مبتنی بر مکاشفه و مشاهده است. طبق نظر سهروردی، مکاشفه ظهور شیء است برای قلب، به نحوی که شک و ریب در آن باقی نمی ماند یا حصول امر قلبی به الهام دفعی، بدون فکر و طلب یا بین یقظه و نوم یا رفع حجب در امور متعلق به آخرت. مشاهده، اشراق انوار است بر نفس که منجر به یقین می شود و منازعه و هم را منقطع می کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۲/۴).

سهروردی ادراک حسی را غالباً به ابصار تعبیر می کند، اما ادراک باطنی (ابصار باطنی) را به مشاهده و آن را یکی از منابع شناخت و معرفت یقینی اشراقی می داند و در مقابل آن استدلال بحثی حکما را اقلیاتی و خطابی معرفی می کند و می گوید: «اعتقاد افلاطون و اصحاب مشاهده بر این امور اقلیاتی مبتنی نیست، بلکه مبتنی بر امر دیگری است» (همان: ۱۶۱/۲)؛ که سهروردی آن را کشف و مشاهده می داند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۸۸). هر چند سهروردی عباراتی دارد که مطابق آن می توان معرفت فطری را شامل مشهودات حاصل از ریاضات و خلوات و جذبات نیز گرفت، چنان که می گوید: «حکمت ذوقی

اشراقی که همان حکمت حقه است از مواردی است که فطرت بر آن گواهی می‌دهد» (نک: سهروردی، ۱۳۷۵: ۴/۲۴۱). چنان که می‌بینیم بخش عظیمی از حکمه الاشراق نوعی معرفت عرفانی افاضی و اشراقی سهروردی بوده است، ولی با وجود این، سهروردی تصریح می‌کند که فطرت شاهد حقانیت این حکمت است. بنابراین، گویا وی معرفت عرفانی را نیز گاه یا همیشه مشهود فطرت می‌داند.

بنا بر آنچه بیان شد، معرفت شهودی معرفتی است که قلب حاصل می‌کند؛ اعم از اینکه آن قلب قبل از سیر و سلوک عرفانی قابلیت این ادراک را داشته باشد یا پس از آن بتواند به آن مرتبه خاص از شهود برسد.

با توجه به شاخصه‌های معرفت فطری و معرفت قلبی، به نظر می‌رسد بهتر بتوان فطری بودن معرفت قلبی را تبیین کرد. زیرا بی‌واسطه بودن، یقینی بودن و خطاناپذیر بودن همگی از ویژگی‌های مشترک معرفت فطری و معرفت قلبی شهودی به شمار می‌رود. البته اگر مبنای سهروردی را درباره تشکیکی بودن مقوله معرفت فطری بپذیریم و مطابق نظر گاه او فطرت قوی را مشخصه انبیا و اولیا بدانیم، آنگاه می‌توان از این جهت معرفت عرفانی را نیز نوعی معرفت فطری تلقی کرد؛ اما معرفتی که مختص فطرت‌های قوی است. وی احتمال می‌دهد نفوس انبیا و متألهان و فضلا در فطرت قوی باشد. لذا می‌نویسد:

و انبیا و متألهان و فضلا، میسر شود ایشان را در بیداری اطلاع بر مغیبات، زیرا که نفوس ایشان یا قوی‌اند در فطرت و یا قوی شوند به طریقی که ایشان دانند و علومی که ایشان مکتوم و مغیبات منقش شود در نفوس ایشان، زیرا که نفوس ایشان چون آینه زدوده است، که در او نقوش ملکوت پدید آید (همان: ۳/۱۷۸).

وی فطرت کاهنان و دیوانگان و کم‌عقلان را ضعیف می‌داند (نک: همان: ۳/۷۸؛ همان: ۱/۱۰۲). همچنین، نفس شخص واحد را نیز از ابتدا تا پایان زندگی اش یکسان نمی‌داند. نفوس انسان‌های جاهل و گناه کار را از آنچه در آغاز فطرتشان بوده پست تر می‌داند: «فالنفس الانسانیة الجاهلة الشیقة هی الخس مما کانت فی اول فطرتها» (همان: ۱/۸۲). البته چنانچه بیان شد، در اطلاق تعبیر «معرفت فطری» بر معرفت شهودی - که بعد

از سیر و سلوک حاصل می‌شود- در عبارات سهروردی دوگانگی‌هایی وجود دارد؛ ولی تصریحات او در این اطلاق (اطلاق معرفت فطری بر معرفت شهودی) بیشتر است. سهروردی در ابتدای بحث از قاعده امکان اشرف^۱ که از قواعد مهم نزد وی است، درباره این قاعده می‌گوید از مسائلی که باعث شده است قدما به اشرف و اکرم درباره سماوی قائل شوند، شهادت فطرت به وقوع «الأشرف فالأشرف» بوده است (همان: ۴۳۴/۱). البته چه بسا مراد ایشان فطرت عقل باشد نه فطرت به معنای اصطلاحی که رایج است. بنا بر آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه سهروردی، معرفت شهودی قسیم معرفت فطری محسوب نمی‌شود، بلکه برخی از معرفت‌های شهودی، معرفت فطری هستند. معرفت شهودی معانی متفاوتی دارد؛ گاه معرفت شهودی در معنای علم حضوری و گاه در معنای معرفت و مکاشفات عرفانی به کار می‌رود و گاه دایره معنایی آن شامل هر گونه معرفت بی‌واسطه‌ای می‌شود.

نتیجه‌گیری:

تبیین ابعاد معرفت‌شناسی متعالی اشراقی می‌تواند معضلات مهمی را از دستگاه فکری و معرفتی بشر بگشاید. معرفت فطری یکی از اصلی‌ترین مصادیق معرفت شهودی است که هر چند تعریف حدی ندارد، ولی ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند در مجموعه آنها جایگزین شود و معنای معرفت فطری را روشن کند. چه بسا بتوان گفت معرفت فطری بدیهی، اغلب وصف کلیت دارد.

از آنجا که معرفت فطری نیازمند صورت نیست و اساس آن را حضور ذات مُدرک نزد مُدرک تشکیل می‌دهد لذا امکان خطا در دریافت فطری به حداقل رسیده یا منتفی می‌شود. از دیگر شاخصه‌های معرفت فطری، اختلاف‌ناپذیری آن است و این ادراک در

۱. این قاعده، در فلسفه اشراق جایگاه خاصی دارد و مطالب مهمی را به وسیله آن اثبات می‌کنند (غفاری، ۱۳۸۰: ۸۵). مفاد این قاعده این است که اگر موجود امکانی را در نظر بگیریم که یکی اشرف از دیگری باشد، باید موجود اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر غیراشرف تحقق یابد و علیتی نسبت به غیراشرف داشته باشد. پس در صورتی که وجود اشرف برای ما ثابت نباشد، از وجود غیراشرف می‌توانیم وجود آن را کشف کنیم. از زمان سهروردی به این قاعده توجه خاصی شده است (غلام‌حسین ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵: ۲۲/۱-۲۸).

بین عموم افراد مشترک است. البته عمومیت معرفت فطری به معنای آن نیست که همه، به مقتضیات معرفت فطری عمل کنند. زیرا خوگرفتن به ظلمات سبب می‌شود نور معرفت فطری ادراک نشود. زیرا انسان‌ها هر چه به انوار قاهره و اولیای الاهی نزدیک‌تر باشند از معرفت فطری قوی‌تری برخوردارند. از نظر سهروردی، معرفت فطری همیشه نمی‌تواند جزئیاتِ وجوه امتیاز بین اصناف را روشن کند و در این زمینه محتاج نور وحی و عقل است.

شاخصه ثبات معرفت فطری را می‌توان با تحلیل نوع رابطهٔ مُثُل و صورت‌های نوعیه با افراد صادی انواع و اصطیاد تحلیل کرد. به طور کلی، ظرفیت وسیعی در مباحث مربوط به نظام نوری، طبیعیات منطق و معرفت‌شناسی اشراقی برای واکاوی مباحث معرفت از دیدگاه سهروردی و توسعه‌بخشی دامنهٔ آن وجود دارد؛ هرچند تصریحات وی در این زمینه بسیار اندک است؛ تا آنجا که برخی از اهل فلسفه می‌پندارند وی ابداع ویژه‌ای در زمینهٔ فطرت ندارد.

از سوی دیگر، برای تبیین بیشتر معرفت فطری باید جایگاه آن در بین سایر معارف بشری را تبیین کرد. معرفت حسی، معرفت عقلی و معرفت قلبی از معرفت‌های مهمی هستند که در ادبیات و گفتمان معرفت‌شناسی، معرفت غیرفطری تلقی می‌شوند. در نظام متعالی معرفت‌شناسی اشراقی، معرفت حسی زیرمجموعهٔ معرفت فطری قرار می‌گیرد. این نظام از مکتب مشاء فاصله می‌گیرد و اولیات را به سه تا تقلیل می‌دهد و محسوسات را هم در شمار فطریات می‌آورد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۶۵). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۲. ابراهیمیان، سید حسین (۱۳۸۷). *معرفت‌شناسی در عرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۶۴). *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۳.
۴. ابن فارس، احمد (۱۳۶۶). *معجم مقاییسین اللغه*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). *لسان العرب*، بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات، ج ۳.
۶. جعفری، محمدتقی (۱۳۵۹). *شرح و تفسیر نهج البلاغه*، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۷. حسینی واسطی، سید مرتضی (۱۴۱۴). *تاج العروس*، بیروت: دار الفکر.
۸. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۵). *الجواهر النضید*، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، قم: بیدار.
۹. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. سجادی، سید جعفر (۱۳۷۴). *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*، تصحیح: هانری کربن، سید حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۱-۴.
۱۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). *شرح حکمه‌الاشراق*، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). *شرح حکمه‌الاشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۱۴. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). *شرح اشارات و تنبیهات (مع المحاکمات)*، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
۱۵. عارفی، عباس (۱۳۸۹). *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۱۶. غفاری، سید محمد خالد (۱۳۸۰). *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۱۷. قیصری، محمد داوود (۱۳۸۷). *مقدمه‌ی شرح قیصری بر فصوص الحکم*، ترجمه: سید حسین موسوی، تهران: حکمت، چاپ اول.
۱۸. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۴). *منطق*، ترجمه و شرح: علی شیروانی، قم: دارالعلم.
۱۹. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹). *حکمت اشراق*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

