

تأثیر افلاطون در آرای معرفت شناختی شیخ اشراق

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۵/۴/۱۲

عباس غلامپور*

چکیده

مباحث معرفت شناسی از مهمترین مباحث فلسفی از آغاز پیدایش فلسفه تا عصر کنونی در میان فیلسوفان به شمار می‌رود که همواره در این باره به بحث و نظر پرداخته‌اند. نخستین فیلسوفی که تدبیر جدی بر معرفت و تحلیل آن ارائه نمود و به نوعی پایه گذار فلسفه می‌باشد افلاطون است. وی به عنوان پدر فلسفه غرب، از نخستین فیلسوفانی است که توانست نظام جامع فلسفی خاص خود را طرح ریزی کند. در این سو یعنی در جهان اسلام، سهروردی ملقب به شیخ اشراق، فیلسوف مسلمانی است که نظام فلسفی جدیدی را به پیروی از افلاطون و دیگر حکما پی ریزی کرد و آن را حکمت اشراق نامید. لذا این دو فیلسوف در تاریخ فلسفه غرب و شرق از اهمیت بسیار بالایی برخوردارند.

و اما مسأله‌ای که در اینجا مطرح می‌گردد این است که افلاطون (به عنوان رئیس و امام حکمت اشراق به تعبیر سهروردی) تا چه اندازه در شیخ اشراق (به عنوان موسس این حکمت) تأثیر گذار بوده که با بررسی مباحث معرفت شناسی این دو حکیم بدین نتیجه می‌رسیم که سهروردی در برخی اصول و امدار افلاطون است، اما در فروع با افلاطون تفاوت‌های بسیاری دارد. لذا در این نوشتار، به بررسی تأثیر افلاطون در آرای معرفت شناختی شیخ اشراق و نقاط اشتراکی و افتراقی آن از دیدگاه این دو حکیم می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: افلاطون، شیخ اشراق، معرفت، مُثُل، علم حضوری.

مقدمه

معرفت شناسی (epistemology) حوزه‌ای از دانش‌های بنیادین است که تاریخچه‌ای به قدمت عمر انسان دارد. چرا که انسان همواره به نحوی پی شناخت خود و جهان پیرامون بوده است. از آنجا که طرح تفکر منسجم از هستی را به فیلسوفان یونان باز می‌گردانند، پیشینه معرفت شناسی نیز به این فیلسوفان منتهی می‌شود. افلاطون، از نخستین فیلسوفانی است که تدبیر جدی بر معرفت و تحلیل آن ارائه نمود و به نوعی پایه گذار فلسفه می‌باشد و نقش اساسی و تعیین کننده را در این علم ایفا کرده است. افلاطون در رد شبهاتی که سوفسطائیان برای امکان تحقق علم و معرفت مطرح ساختند، مباحث معرفت شناسی را در رأس فعالیت‌های فکری خود قرار داد و با ارائه نظریات فلسفی، معرفت را قابل دسترسی و ممکن دانست و آن را نظام مند ساخت.

از دیدگاه افلاطون رسیدن به معرفت حقیقی نیاز به طی کردن فرایند و نظامی است، (و. هاملین، ۱۳۷۴، ۲). زیرا وی ادراک حسی را در حال تغییر و شدن می‌پنداشت و به آن کاملاً بی اعتماد بود (گمپرتس، ۱۳۷۵، ۹۴۱)، (افلاطون، ۱۳۴۹، ج ۳، ۱۳۷۷ و ۱۳۹۶)، لذا وی به فکر این بود تا نظامی فلسفی پی ریزد تا در آن علم و معرفت امکان پذیر باشد. بدین جهت سه نظریه مهم؛ مثل، یادآوری و جاودانگی نفس را مطرح کرد. در نظر او متعلق معرفت حقیقی باید ثابت و پایدار باد یعنی متعلق عقل نه حس (راسل، ۱۳۷۳، ۱۹۲)، (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ۲۳۳).

افلاطون با نظام فلسفی خود ثابت کرد که معرفت و حقیقت ثابت است و می‌توان بدان دست یافت و نه اینکه به قول سوفسطائیان نسبی باشد (و. هاملین، ۱۳۷۴، ۲)، (مهدوی، ۱۳۷۶، ۱۹)، البته به زعم او این حقیقت را نباید در این جهان سیرورت هر اقلیتی جست، بلکه در جهانی دیگر به نام «جهان مُثُل» (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۱، ۲۱۵-۲۱۶)

البته به شرطی که فیلسوف از هنرش استفاده کند و روش دیالکتیک را به کار بندد (یاسپرس، ۱۳۵۷، ۱۰۵)، (بورمان، ۱۳۸۹، ۷۷).

اما سیر معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی کاملاً متفاوت بود به طوری که به صورت تکاملی و اصلاحی پیشرفت. یعنی در ابتدا بطور ضمنی مطرح بوده است، زیرا از منظر متفکران مسلمان، دستیابی به معرفت امری ممکن بلکه متحقق فرض می‌شد و مشغله اصلی فلاسفه اسلامی در باب هستی‌شناسی مصروف می‌گشت. اگرچه در همین حد نیز مطالب ارزشمندی توسط فلاسفه اسلامی خصوصاً شیخ اشراق همچون مبحث علم حضوری و... مطرح شد که پایه و اساس معرفت‌شناسی اسلامی قرار گرفت.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی خودش را احیاء‌کننده حکمت اشراق می‌داند و مجدد آن می‌باشد (عباسی داکانی، ۱۳۸۶، ۲۸). به اعتقاد ایشان این میراث ماندگاری است که از دیگران به ایشان منتقل شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ۲۸-۲۹). این حکمت، برهان و استدلال را در کنار عرفان و کشف و شهود و مشاهده قرار می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ۳۲)، و شکاکیت مطلق را به صورت استدلالی و همراه با برهان روشن رد می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۱۳).

وی در ساختار معرفت‌شناسی خود، عقل و حس را ابزار علم و ادراک می‌داند، حس را به ظاهر و باطن (ابوریان، ۱۳۷۲، ۲۸۹) و هر کدام از این‌ها را به اقسام دیگر تقسیم کرده (م. شریف، ۱۳۸۹، ج ۱، ۲۸۸-۲۸۹)، (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ۲۳) و در بحث ابصار قائل به علم حضوری و اشراق نفس هستند و محسوسات را در صورت مطابقت با واقع از قبیل علم حضوری می‌داند.

سهروردی علم را به حضوری و حصولی تقسیم کرده (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۳۸۳)، (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۱۱) و هر کدام از این علوم را بررسی می‌کند، همچنان که مصادیق علم حضوری را بر می‌شمرد و به علم حضوری بیشتر از فلاسفه‌ی دیگر ارجح

می نهد و موارد دیگری از قبیل علم خداوند و مجردات به ماسوای خود را هم حضوری می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۲۰). شیخ اشراق حتی ادراک نفس به بدن، وهم و خیال را نیز حضوری می‌داند و علم ما به احساساتمان را نیز حضوری می‌داند (فعالی، ۱۳۷۹، ش ۲، ۵۴). وی در بحث تقسیمات علم حصولی، به تصور و تصدیق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۴۸۹) و بعد تقسیمات دیگر از قبیل تصورات جزئی و کلی و بحث مفاهیم و معقولات می‌پردازد و آن‌ها را بررسی می‌کند (امید، ۱۳۸۰، ش ۴۲، ۵۱).

اهمیت دادن ایشان به علم حضوری، راه را برای دیگر محققان و فیلسوفان باز کرد همچنان که بیشترین تأثیرات از این مباحث و حکمت اش بر جناب ملاصدرا بوده که توانستند نظام فلسفی جدیدی را به نام حکمت متعالیه پی ریزی کند.

در این اثر سعی بر این است تا با توجه به مباحث معرفتی هر یک از این دو حکیم، به این مساله پاسخ دهیم که افلاطون (به عنوان رئیس و امام حکمت اشراق به تعبیر سهروردی) چه تأثیری بر شیخ اشراق (به عنوان موسس این حکمت) نهاده است؟

بررسی تأثیر افلاطون در آرای معرفت شناختی شیخ اشراق

در این قسمت از این نوشتار به بیان نقاط اشتراک و افتراق در آرای معرفت شناختی افلاطون و سهروردی می‌پردازیم.

۱. نظام فلسفی

هم افلاطون و هم سهروردی از بزرگترین فلاسفه زمان خویش می‌باشند. افلاطون بعد از سقراط راه او را جهت تنویر افکار عمومی ادامه داد و نظام جامعی تاسیس نمود و فلسفه‌ای پایه ریزی کرد که تا به امروز همگان در تفسیر و تاویل آن می‌کوشند؛ اگرچه بعضی از متفکران معتقدند که افلاطون نظامی تشکیل نداد و تاسیس نکرده بلکه وارث گذشتگان خویش است و به نوعی تدوین نظریات آن‌ها را برعهده گرفته (بورمان، ۱۳۷۵،

۲۲)، (کاپلستون، ۱۳۸۵، ۱۷۰) و برخی دیگر بالعکس (مهدوی، ۱۳۷۶، ۶۲)، (یاسپرس، ۱۳۵۷، ۳۹)، ولی در هر صورت چه نظام فلسفی اش تاسیسی باشد و چه تدوینی به قول برتراند راسل، طرحی که وی پی ریزی کرد، طرح نو، جدید و جامعی می‌باشد که بدین صورت در گذشته مطرح نبوده (تسلر، ۱۳۸۲، ۳۱-۳۲)

از سوی دیگر، سهروردی نیز در زمانی متولد شد که فلسفه غالب آن زمان، فلسفه مشائی بود که فارابی و ابن سینا و... دیگر بزرگان در شرح‌های خویش بر آثار ارسطو، کوشیدند و آن را فلسفه رایج عصر خویش گردانیده بودند، اگرچه از این سو و آن سو صدای مخالفت‌هایی با فلسفه مشائی شنیده می‌شد ولی طرحی که ارائه می‌گردید، به عنوان فلسفه جدیدی مطرح نبود، بلکه به نوعی عرفان بود که ضدیت و مخالفت با فلسفه را در خود می‌پروراند (یثربی، ۱۳۸۶، ۶۳).

سهروردی بعد از ممارست و تلاش‌های بسیار و استفاده از اساتید بسیار و شروحو که بر فلسفه مشاء نوشت (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ۱۲)، (شهرزوری، ۱۳۸۴، ۴۵۸)، (حلبی، ۱۳۸۶، ۳۵۵)، به فکر طرح ریزی فلسفه جدیدی افتاد که هم از اسلوب فلسفه مشاء استفاده می‌کرد و هم از راه و روش عرفان بی بهره نبود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ۳۲) و با نبوغ ذاتی اش فلسفه جدیدی را ابداع کرد که تاثیرگذاری اش در حکمت متعالیه ملاصدرا، به نوعی بیشتر از فلسفه مشاء بود، اگر چه در مورد ایشان قضیه به نحوی بود که ادعا می‌کرد مبدع و موسس نیست بلکه وارث سنتی دیرپاست که دست به دست منتقل گشته تا به او رسیده و ایشان صرفاً احیا کننده این حکمت خالده می‌باشد (عباسی داکانی، ۱۳۸۶، ۲۸) که دارای ارض جغرافیایی نمی‌باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ۲۸-۲۹ و ۳۴-۳۵) بلکه اشراقی بودن آن، از زاویه دیگری است که دلیل آن از زبان خود شیخ اشراقی ذکر گردید (شیرازی، ۱۳۹۱، ۱۹). یعنی به نوعی در مورد اینکه آیا افلاطون، نظام جامع فلسفی مستقلی تاسیس کرده و با توجه به اینکه خودش چیزی در این مورد نقل نکرده، بلکه بیشتر برداشت‌های دیگران در مورد نوشته‌های بجا مانده از اوست، ابهام اساسی وجود

دارد، اگرچه نو و جدید بودن آن مثل فلسفه شیخ اشراقی مشخص است، ولی در مورد سهروردی این قضیه، کاملاً واضح و مشخص است، به طوری که خودشان مدعی هستند که فلسفه شان برخاسته از فلسفه بزرگان قبل از او می‌باشد و او محیی و زنده کننده این حکمت است نه تاسیس کننده آن.

۲. پیچیدگی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی

نکته بعدی که باید در این جا ذکر گردد این است که با نگاهی به فلسفه افلاطون مشخص می‌گردد که جدا کردن مباحث هستی‌شناسی اش از مباحث معرفت‌شناسی بسیار دشوار و سخت می‌باشد و به قول کاپلستون، اگر بخواهیم به مباحث معرفت‌شناختی اش، جدا از مباحث هستی‌شناسی بپردازیم، نمی‌شود توقع داشت که کاملاً به پیروزی دست یابیم (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۷۲). مثل نظریه مثل و یادآوری و... که به نوعی هم از دید هستی‌شناسی می‌توان به آن پرداخت و هم معرفت‌شناسی و به بیان دیگر می‌شود این طور گفت که نمی‌شود هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را در مورد این نظریات از هم جدا کرد.

این نکته درباره فلسفه سهروردی نیز صدق می‌کند، یعنی با نگاهی به مباحث ایشان، معلوم می‌شود که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در مباحث او، به شدت به هم پیچیدگی و همبستگی دارد و انفکاک آن از هم، سخت و دشوار است (فلسفی، ۱۳۸۵، ش ۹ و ۱۰، ۱۵۳-۱۵۴). مثل نظریه نور که جدا سازی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در آن مشکل می‌باشد. سهروردی و افلاطون جزو معدود فیلسوفانی هستند که دارای چنین حالتی در فلسفه‌شان می‌باشد.

۳. نوع نگاه به فلسفه و مساله معرفت

افلاطون، فلسفه و مباحث معرفتی اش را و به دیگر سخن تمام هم و غم خویش را مصروف این نکته کرد که شکاکیت و سوفسطائی گری را به طور مطلق رد و انکار کند و معرفت و شناخت انسان به مسائل و مباحث پیرامون اش را ممکن نشان دهد و به نوعی به استاد بزرگوارش، سقراط، ادای دین کرده باشد که جان اش را به خاطر این مساله یعنی روشن ساختن اذهان جوانان آتن از سفسطه گری و رهائی از شک گرایی از دست داد (مهدوی، ۱۳۷۶، ۱۹)، (گاتری، ۱۳۸۹، ۱۱۳)، همان مساله‌ای که شیخ اشراق نیز به آن اشاره داشته و آن را ذکر کرده و به عبارت دیگر، سهروردی نیز در مباحث اش شکاکیت مطلق را به صورت شاخه بندی شده مطرح و آن را به طور کامل رد کرده و معتقد به امکان پذیری علم و معرفت درباره آدمی شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۱۳)، (سهروردی، ۱۳۸۵، ۷۲-۷۳)، ولی با اندک تفاوتی و آن اینکه، بنای فلسفه افلاطون و تمام فلسفه اش، به دلیل زدودن شکاکیت و امکان پذیری معرفت بوده (کرفورد، ۱۳۹۲، ۴۹۲)، ولی در مورد شیخ به گونه‌ای دیگر و آن اینکه، رد شکاکیت مطلق و امکان پذیری معرفت در خلال مباحث اش و به صورت ضمنی مطرح شد و نه این که اساس فلسفه سهروردی بر آن باشد (خسروپناه، ۱۳۸۴، ش ۵، ۲۴-۲۵). اساس فلسفه و حکمت سهروردی، بر ارائه راه و روش جدیدی برای آموختن فلسفه و حکمت و معرفت گشت (یثربی، ۱۳۸۶، ۶۳)، (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ۳۲)، یعنی افلاطون عمرش را در راه رد شکاکیت و امکان معرفت صرف کرد و سهروردی در ارائه راه و روش جدیدی برای کسب معرفت و نوع نگاه جدیدی به هستی، که البته در این فرق و تمایز بین نگاه این دو فیلسوف بزرگوار، تفاوت زمینه و شرایط مقطعی از زندگی آن‌ها که در آن به سر می‌بردند، نقش و تأثیر بسزایی داشته، که نمی‌شود از کنار آن به راحتی گذشت و نسبت به آن بی تفاوت بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ۱۴۹-۱۵۹).

۴. مقدمه رسیدن به معرفت

موردی که در اینجا باید ذکر کرد و به نوعی هم در فلسفه افلاطون و هم سهروردی سهم بسیار زیادی دارد این است که هردوی این‌ها برای رسیدن به معرفت راستین و دست یافتن به شناخت حقیقی انجام مقدماتی را واجب می‌دانند و به نوعی معتقدند که تا افراد، ابتداً به انجام مقدمات مشغول نگردد و این مراتب را نگذراند، نمی‌تواند به آن معرفت حقیقی دست یابد و اساساً تمایز مباحث معرفت شناختی افلاطون و سهروردی نیز وجود همین مقدمات و فراگیری آن‌هاست که موجب می‌گردد فلسفه شان از دیگر متفکران هم عصرشان و در اعصار دیگر جدا گردد. به اعتقاد افلاطون و سهروردی، شخص با شروع این مقدمات خود را آماده فراگیری معرفت راستین می‌کند و در این حال است که می‌تواند از فلسفه آن‌ها چیزی متوجه گردد و به کمال آن برسد. در این مقدمات، اشاره می‌گردد که شخص باید یکسری ریاضت‌ها و سختی‌هایی بکشد و خود را از مادیات و شهوات دنیایی دورتر کند، تا بتواند نفس‌اش را رها سازد و از زندان تن جدا سازد. این ریاضت‌ها موجب می‌شود که عیار واقعی شخص نمایان گردد و پاکی و بی‌آلایشی‌اش موجب رهائی‌اش را فراهم سازد. مورد دیگری که در این مقدمات اشاره می‌گردد، فراگیری علم ریاضی و حساب و... می‌باشد که شخص با یادگیری آن به عالم معرفت و کمال راستین و حقیقی نزدیک می‌شود و خود را از جزئیات و مادیاتی که مانع و حجاب در رسیدن به معرفت و شناخت حقیقی است، دور می‌سازد.

مقدمات فوق‌الذکر، بالهای رسیدن به معرفت راستین و پیمودن این راه از دیدگاه افلاطون و سهروردی می‌باشد، اگرچه در این جا نیز، همراه با تفاوتی می‌باشد و آن اینکه از منظر افلاطون، فراگیری علم ریاضی و حساب و هندسه و نجوم و... اهمیت بیشتری از دیگر مقدماتش یعنی ریاضت و... دارد (بورمان، ۱۳۸۹، ۹۴)، (ورنر، ۱۳۸۲، ۸۵) به طوری که بیشتر مطالب وی درباره فراگیری علم ریاضی و علوم مرتبط با آن می‌باشد و به ریاضت به صورت جزئی می‌پردازد (یاسپرس، ۱۳۵۷، ۹۴ و ۱۵۲)، (فروغی، ۱۳۸۳، ۳۲)،

(راسل، ۱۳۷۳، ۲۰۹ و ۲۱۱)، (گاتری، ۱۳۸۹، ۱۳۰) و این مطلب از منظر سهروردی، به صورت بالعکس می‌باشد، یعنی از دید ایشان، ریاضت و تحمل سختی‌ها، در درجه بالای اهمیت و ارزش قرار دارد و شروع فراگیری معرفت حقیقی را با ریاضات و مشقت‌هایی ممکن می‌شمارد (سهروردی، ۱۳۹۱، ۹۸)، (یثربی، ۱۳۸۶، ۴۹-۵۰).

۵. مثل و رویکرد به آن

افلاطون، نظریه‌ای را مطرح می‌کند، که یکی از مهمترین نظریات معرفت شناختی اش می‌باشد و آن نظریه؛ مثل است. افلاطون در این نظریه، مطرح می‌کند که معرفت ما به محسوسات تعلق نمی‌گیرد، زیرا جزئی هستند و دائماً در حال تغییر و تغیر و ثابت نیستند، در صورتی که معرفت باید به چیز ثابت تعلق گیرد، پس باید جای دیگری وجود داشته باشد که جزئی و متغیر نباشد بلکه ثابت و کلی باشد و معرفت به آن تعلق گیرد و آن، در جهان دیگری است به نام جهان معقولات کلی، که ثابت و صرف و لایتغیر است و معرفت راستین همین مثل می‌باشد (بورمان، ۱۳۷۵، ۶۲-۶۳)، (گاتری، ۱۳۷۵، ۱۰۵-۱۰۶)، (راسل، ۱۳۷۳، ۱۹۱)، (مگی، ۱۳۸۵، ۲۸)، (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ۲۳۳). این نظریه موجب پیدایش مباحث مهم و جدیدی در فلسفه گشت و به گونه‌ای فلاسفه را به طرفداران و منکران به مثل تقسیم کرد، به طوری که در گذشته، خصوصاً در فلسفه اسلامی، بسیار به آن پرداخته شد ولی اصولاً، فلاسفه مشاء به دلیل نوع نگاه و رویکردشان به آثار ارسطو و مباحث عقلی و... به آن معتقد نبودند، اما شیخ اشراق به دفاع از این نظریه پرداخت.

البته شیخ اشراق به صورت دیگر موضوع مثل را مطرح کرده است. نخستین تفاوت آن است که سهروردی با کمی تفاوت به آن مثل معلقه یا ارباب اصنام و انواع گفت، اما برخلاف مثل افلاطونی که وجود ثابت کاملاً مجرد دارد، مثل معلقه شیخ اشراق نیمه

مجرد است، یعنی بعضی از ویژگی‌های مادی مانند کم و کیف و وضع را داراست و مجرد برزخی دارند و اگرچه ماده نیست ولی لوازم ماده را دارد.

فرق دیگر اینکه مثل افلاطونی رب النوع انواع جسمانی اند و برای هر نوع طبیعی یک فرا مجرد عقلی است، در حالی که به اعتقاد شیخ اشراق، صور معلقه به تعداد افراد انسانی می‌باشد و برای هر فردی یک صورت معلقه وجود دارد (محمدخانی و سید عرب، ۱۳۸۲، ۹۳-۹۵)، (امین رضوی، ۱۳۸۵، ۱۴۶).

۶. بهره‌گیری از هستی‌شناسی در معرفت‌شناسی

هردوی این فیلسوفان بزرگ، در بحث‌های معرفت‌شناختی شان، از هستی‌شناسی کمک و بهره می‌گیرند و هردو به بالاترین مرتبه هستی‌شناسی در نظام معرفتی خویش، اعتقاد دارند و به نظرشان، سالک باید برای دست‌یابی به این معرفت‌راستین به آن درجه عالی برسد و الا یعنی در صورت نرسیدن به آن درجه، فلسفه آن پوچ و باطل و بی‌معنا خواهد بود.

اساس نظام فلسفی افلاطون همچنان که ذکر شد، بر نظریه مثل است و به نظر وی در این نظام معرفتی به هنگام رسیدن به معرفت‌راستین باید تا بالاترین درجه مثل به پیش رفت و به ایده (مثال) برتر و نیک رسید. در نظر افلاطون، ایده برتر قله جهان معقول و عالی‌ترین مرتبه شناخت است (یاسپرس، ۱۳۵۷، ۱۱۴)، (انتظام، ۱۳۷۹، ۳۱-۳۲).

همچنان که در نظر شیخ اشراق نیز، اساس نظام فلسفی وی بر نظریه نور است و در آن باید تا نورالانوار که بالاترین درجه وجودی و معرفتی است پیش رفت و آن معرفت حقیقی است (سهروردی، ۱۳۸۹، سه و چهار). ولی همچنان که در موارد قبل ذکر شد، همراه با نوعی تفاوت می‌باشد و آن این که، افلاطون معتقد است که ما، قبل از تولد و پیش از ورود و حلول روح در بدن این معارف حقیقی و مثل و ایده نیک اش را دیده ایم و مشاهده کرده ایم ولی با تولد روح در بدن، نسیان بر او مستولی می‌شود که با تماس با

محسوساتی که سرمشق یا بهره مند از معقولات کلی و ثابت هستند، دچار یادآوری و تذکر گشته و مشاهدات قبلی را به یاد می‌آوریم (افلاطون، ۱۳۴۴، ج ۱، ۳۶۵، ۴۷۱ و ۴۷۳ و ۴۷۴-۴۷۵)، (بریه، ۱۳۷۲، ۱۵۴)، (کاپلستون، ۱۳۸۸، ۲۴۵)، (افلاطون، ۱۳۴۴، ج ۳، ۱۳۳۴ و ۱۲۳۶-۱۲۳۷، ۱۲۶۹)، اما شیخ به این مطلب که ما آن‌ها را قبلا (قبل از تولد و حلول روح در بدن) آن معارف را مشاهده و آموخته ایم، معتقد نیست و بالطبع فرآیند تذکر و یادآوری را نیز نمی‌پذیرد و یا اینکه حداقل این طور به نظر می‌رسد که چون از تذکر و یادآوری چیزی ذکر نمی‌کند و یا از این لفظ استفاده ولی آن را در معنای اصطلاحی و تعبیری افلاطون به کار نمی‌برد، پس این گونه به نظر می‌رسد که وی به آن معتقد نیست.

۷. تعریف معرفت

افلاطون در شرایط و مقطع زمانی زندگی می‌کرد که سوفسطائیان همه جا بودند و تأثیراتشان بر جامعه آتنی آن روز بسیار عیان و مشخص بود و مردم کاملا در شک گرای و شکاکیت مطلق به سر می‌بردند، و عدم دسترسی به معرفت و حقیقت و امکان ناپذیری آن در بین مردم نهادینه شده بود و همه چیز نسبی تلقی می‌شد و جزو دستاوردهای سوفسطائیان به شمار می‌آمد (بریه، ۱۳۷۲، ۱۰۱ - ۱۰۲)، (و. هاملین، ۱۳۷۴، ۲).

وی در چنین شرایطی، جهت نشان دادن امکان پذیری معرفت و رد شکاکیت مطلق، با ترسیم فرآیندی که حاصل از شاخصه‌های سلبی و ایجابی بود، به ماهیت معرفت حقیقی و راستین می‌رسد (فعالی، ۱۳۸۸، ۲۵)، (استیس، ۱۳۸۶، ۱۷۵).

اما این مطلب درباره سهروردی به گونه‌ای دیگر اتفاق افتاد. شرایط فلاسفه اسلامی در آن روزگار طوری بود که فلاسفه در خود معرفت و حصول آن شک نداشتند و آن را بدیهی و یقینی فرض می‌کردند (حسین زاده، ۱۳۸۹، ۲۷)، (معلمی، ۱۳۸۶، ۶۶)، حتی در راه و روش و ابزار، اما در تعداد ابزار و انواع آن و... اختلاف داشتند و یا در ذکر بعضی از

مباحث آن که آنها را نیز به صورت ضمنی و در خلال مباحث فلسفی دیگرشان وارد می‌کردند.

به نظر فلاسفه اسلامی که شیخ اشراق نیز یکی از آنان بود، معرفت چیز بدیهی و یقینی می‌باشد و البته با ذکر نکاتی خاص از شیخ در این مورد که به ایشان اختصاص دارد (سهروردی، ۱۳۸۵، ۷۲-۷۳). سهروردی، معرفت را همچون علم و ادراک غیر قابل تعریف و بدیهی فرض می‌کرد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۲۱۳). شیخ معرفت را همچون علم و ادراک، نور می‌داند و همچنان که علم را به «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» تفسیر می‌کند، معرفت را نیز نور و بدیهی و غیر قابل تعریف و در نهایت وضوح و آشکار بودن می‌داند. به نظر سهروردی همه معارف و... یا باید بدیهی باشد و یا اینکه در نهایت به بدیهی برسد تا اینکه قابل شناخت و معرفت به آن باشد. البته همچنان که قبلاً ذکر شد، شیخ اشراق از فطری و غیر فطری بودن به جای بدیهی و غیر بدیهی استفاده می‌کند و آن را شرح می‌دهد. پس سهروردی در کتب فلسفی خویش به تعریف معرفت نمی‌پردازد، بلکه به ذکر راه‌ها و روش‌های خاص رسیدن به معرفت، در فلسفه اشراقی خویش و همینطور به ذکر ابزارهای آن می‌پردازد.

۸. روش معرفت

با توجه به تصریحاتی که شیخ اشراق در روش معرفت‌شناسی، هم از دیدگاه خودشان و هم درباره افلاطون دارند، به نظر می‌آید که ابتدا، روش این علم را از دیدگاه ایشان بررسی کنیم و بعد به افلاطون بپردازیم.

از منظر شیخ اشراق روش این علم، هم بحثی است و هم ذوقی و اگرچه این روش، کاربردش در حکمت اشراق است و روش رسیدن به آن، ولی به علت به هم تنیدگی و پیچیدگی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی در فلسفه‌های این فیلسوفان، در این مبحث نیز استفاده می‌گردد.

از نگاه غالب، روش دست‌یابی به معرفت‌شناسی عقلی است، زیرا به عقل برای تجزیه و تحلیل نیاز می‌باشد ولی از دیدگاه شیخ اشراق، روش به دست آوردن معرفت هم به توسط استدلال و عقل و بحث می‌باشد و هم از طریق کشف و شهود و ذوق باطنی و این دو روش همچون بال‌پرنده روش صعود انسان به سوی قله‌های معرفت و روش دست‌یابی این علم می‌باشند و به این مطلب خود شیخ اذعان دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ۳۲)، (سهروردی، ۱۳۸۹، ۳، سه و چهار).

و اما از دید افلاطون، نیز راه بدست آوردن معرفت، هم عقل است و هم شهود باطنی و به این مطلب سهروردی اذعان دارد. اگرچه شهید مطهری در کتاب شناخت خویش این مطلب را که افلاطون علاوه بر عقلی بودن در روش، ذوقی هم بوده رد می‌کند و می‌گوید افلاطون عقلی محض است و این نسبت شیخ اشراق به افلاطون و انتساب خویش به وی به دلیل موجه جلوه دادن نظر خویش بوده است (مطهری، ۱۳۷۸، ۴۸). شیخ اشراق در کتب اش تصریح به این دارد که در دست‌یابی به این دو روش بحث و ذوق پیرو افلاطون به عنوان امام‌الحکما است و خود افلاطون هم به آن معتقد بود و هم به آن تصریح داشت (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۰-۱۱)، (یثربی، ۱۳۸۶، ۴۷) که با جستجو و پژوهش در دست‌نوشته‌های افلاطون این‌طور به نظر می‌رسد که حق با شیخ اشراق باشد.

رهگیری و نشانه‌های این دو روش از دست‌نوشته‌های بجا مانده از افلاطون قابل پیگیری است. روش عقلی از مباحث دیالکتیک و گفتگوهای نمایندگان افلاطون در محاوراتش و جستجو و کنکاش وی برای دست‌یابی به معرفت و... مشخص می‌گردد (انتظام، ۱۳۷۹، ش ۲۴، ۳۱-۳۲)، (و. تیلور، ۱۳۹۲، ج ۱، ۵۱۸)، (ورنر، ۱۳۸۲، ۸۵) و روش ذوقی وی نیز از تمثیلاتی که استفاده می‌کنند مانند تمثیل غار و... قابل تشخیص است (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۹۱) در این تمثیلات افلاطون نشانه‌هایی از شهود باطنی و

کشف و ذوق را راه رسیدن به این علم می‌داند و همین طور مباحثی که درباره تجرد نفس از بدن و... مطرح می‌کند که با روش ذوقی سازگار است.

البته در این مورد افلاطون با شیخ اشراقی تفاوتی در نوع نگاهشان نیز دارند و آن اینکه از نظر سهروردی، این دو روش دست یابی به معرفت، از نگاه ارزشی یکسانی برخوردار نیستند بلکه از نظر وی و به صراحت ایشان، خود ابتدا با روش ذوقی و باطنی معارف را درک می‌کرده و می‌فهمیده و بعد آن را به صورت استدلال عقلی در می‌آورد و اساساً حکمت و معرفت او شهودی است (سهروردی، ۱۳۸۹، ۹۸)، (شیرازی، ۱۳۹۱، ۲۴)، ولی از منظر افلاطون به نظر می‌رسد که هیچ کدام از عقل و ذوق بر دیگری برتری نداشته باشد، چون افلاطون از هر دو روش در نوشته هایش استفاده کرده.

۹. ارزش معرفت

از دید هر دوی آن‌ها، معرفت امکان پذیر است و دست یابی به آن ممکن می‌باشد. از دیدگاه افلاطون همه معارف به دست آمده برای انسان دارای ارزش و اعتبار یکسانی نیستند. از دید وی، معارف و علوم حاصله برای انسان از چند طریق حاصل می‌گردند؛ یا این معارف از راه ادراک حسی و از طریق ارتباط ما با محسوسات و دنیای خارج و پیرامون به دست می‌آید و یا از طریق ادراک عقلی و شهود باطنی.

به نظر وی معارف حاصل از راه ادراک حسی به علت وجود خطاپذیری بسیار و جزئی بودن و قابل تغییر بودن و... اصلاً قابل اعتماد نیست و اصلاً به آن معرفت اطلاق نمی‌گردد (گمپرتس، ۱۳۷۵، ۹۴۱)، (کاپلستون، ۱۳۸۸، ۲۳۳)، (راسل، ۱۳۷۳، ۱۹۲)، اگرچه از طریق مشاهده محسوسات و بهره مندی و یا تقلید بودن آن از جهاتی دیگر، نقش واسطه و پل را ایفا می‌کند ولی ایشان در این مرحله، معرفتی ایجاد نمی‌کند و معرفت را نمی‌باشد و ارزش و اعتباری ندارد. وی معارف حاصل از عقل و همین طور شهود باطنی را چون کلی و غیر قابل تغییر، ثابت می‌داند، تمام ارزش و اعتبارات را برای آن قائل می‌شود

و فقط معرفت حاصل از آن را دارای ارزش می‌داند (گاتری، ۱۳۷۵، ۱۰۵-۱۰۶)، (راسل، ۱۳۷۳، ۱۹۳-۱۹۴).

سهروردی نیز همچون افلاطون همه معارف را دارای ارزش و اعتبار یکسان نمی‌داند، اما با اختلاف نظر و تفاوت‌هایی با ایشان. شیخ اشراق، معارف حاصل از ادراک حسی را مثل بینائی چون حاصل عدم حجاب مابین چشم و شی مورد مشاهده و اشراق نفس بر آن می‌پندارد، برای همین برای ادراک حسی نیز ارزش و اعتبار بالائی قائل است و آن را حاصل اشراق از قبیل علم شهودی و حضوری می‌داند (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ۲۵۸)، (سجادی، ۱۳۵۵، ش ۹۳ و ۹۴، ۲۹۶-۲۹۷). به نظر شیخ اشراق، معارف حاصل از ادراک شهودی و ذوقی بالاتر از معارف عقلی است، زیرا شخصی که از طریق استدلال و بحث و عقل به چیزی معرفت پیدا می‌کند، خیلی به آن مطمئن نیست و ترس از لرزیدن و لغزش در این معرفت را دارد و در دل به آن اطمینان ندارد. به نظر شیخ ضمیمه شدن ادراک عقلی به ادراک شهودی، دارای بالاترین ارزش و اعتبار معارف را دارد، بعد ادراک شهودی صرف و بعد ادراک عقلی (سهروردی، ۱۳۸۹، ۹-۸)، (یثربی، ۱۳۸۶، ۴۹-۵۰).

۱۰. منبع و ابزار معرفت

بحث ابزار و منبع معرفت، یکی از بحث‌های بسیار پیچیده و مشکل در این علم می‌باشد، به طوری که شهید مطهری (ره) در کتاب شناخت خویش نیز به این غامضیت و پیچیدگی اشاره می‌کند و حتی در بسیاری از مقالات و... مشاهده می‌شود که افراد این دو را با هم خلط کرده و به اشتباه می‌گیرند.

ابزار یعنی وسیله‌ای که به کمک آن می‌توان به شناخت و معرفت رسید (مطهری، ۱۳۷۸، ۳۷-۳۸). منبع یعنی محلی که به وسیله ابزار به توان معارف و علوم را از آن استخراج کرد (مطهری، ۱۳۷۸، ۶۰-۶۱). با توجه به این موارد ذکر شده، افلاطون منبع معرفت را جهان معقولات و کلیات و مشهودات می‌داند، یعنی همان جهان مثل که همه

این‌ها را در خود دارد، جهان ثابت، لایتغیر، صرف، مجرد (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۱، ۲۱۵-۲۱۹). وی ابزار رسیدن به معرفت را عقل و شهود می‌داند.

شیخ اشراق برخلاف افلاطون که حس را ابزار قابل اعتمادی نمی‌داند، ابزار رسیدن به معرفت را حس و عقل و شهود می‌داند و به عقیده وی برای هر سه این‌ها می‌توان معارف و علومی در نظر گرفت. از طرف دیگر شیخ منابع معرفت را نیز طبیعت و جهان خارج، جهان معقولات و کلیات و مشهودات و وحی (کلام الهی و قرآن و...) می‌داند.

۱۱. اقسام معرفت

از یک منظر، معرفت به سه قسم حسی و عقلی و شهودی تقسیم می‌شود که افلاطون معرفت حسی را نمی‌پذیرد و آن را بی ارزش تلقی می‌کند. به اعتقاد وی ادراک حسی معرفت‌زا نیست و به همین جهت در تقسیم بندی معرفت قرار نمی‌گیرد و لحاظ نمی‌گردد اگرچه نقش پل و واسطه می‌باشند که در بخش ارزش معارف، ذکر آن گذشت. وی معرفت عقلی و شهودی را می‌پذیرد و تمام هم و غم خویش همچون تمثیل غار، خطا، عروج به عالم رویا و... (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۷۴-۱۷۵، ۱۸۱-۱۸۵) را مصروف نشان دادن این نوع از معارف می‌کند. در حالی که سهروردی هر سه قسم معارف را مطرح و آن‌ها را می‌پذیرد.

از سوی دیگر، معرفت به دو قسم با واسطه و بی واسطه تقسیم می‌گردد. شیخ اشراق در آثارش به هر دو نوع معرفت اشاره و با اینکه به هر دو نوع تصریح دارد ولی بیشتر تاکیدش را بر روی علم حضوری می‌گذارد و به نوعی پایه ریزی فلسفه اش را بر روی آن قرار می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۴۸۷). اهمیتی که شیخ برای این قسم از معرفت یعنی علم حضوری مصروف می‌کند بی نتیجه نمی‌ماند و بیشترین تاثیر گذاری را بر فلسفه پس از خویش خصوصا حکمت متعالیه و ملاصدرا می‌گذارد و به نوعی باب جدیدی در این راه باز می‌کند.

و اما افلاطون، اگرچه به این نوع از معرفت و تقسیم بندی اش تصریحی ندارد، زیرا این نوع تقسیم بندی و ذکر اقسام این معارف از خصوصیات فلسفه اسلامی خصوصا شیخ اشراق است ولی با جستجو در کتب افلاطون و نظریاتی که ذکر می‌کند و همین طور تمثیل‌هایی که ذکر می‌کند مانند تمثیل غار (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۹۱) و حکایت ارباب‌های خدایان و صعود به آسمان بالا و نظاره کردن به ایده نیک و گنبد آسمان و مباحثی که درباره ادراک حسی و رسیدن از آن به معرفت حقیقی و کلی و... دارد (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۱، ۱۹۶-۱۹۷) به هر دو نوع معرفت، یعنی حصولی و حضوری اشاره می‌کند.

نتیجه‌گیری

سهروردی اگرچه افلاطون را امام الحکماء خطاب می‌کند و وی را امام اشراقیین و افلاطون الهی می‌نامد و معتقد بود که افلاطون نیز جامع بحث و ذوق بود ولی این طور نبود که شیخ اشراقی فقط از افلاطون در آرای معرفت شناختی اش بهره برده باشد، زیرا سهروردی تصریح کرده که از منابع متعددی در این راه استفاده کرده است، مانند: ۱. حکمت یونان باستان (یثربی، ۱۳۸۶، ۴۷) ۲. حکمت مشاء (یثربی، ۱۳۸۶، ۱۴۶) ۳. حکمت ایران باستان (یثربی، ۱۳۸۶، ۴۷) ۴. تعالیم اسلامی و قرآن (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۲۱)، (فلسفی، ۱۳۸۵، ش ۹ و ۱۰، ۱۵۱) ۵. عرفان اسلامی (قوام صفری، ۱۳۸۶، ش ۳۱، ۴۰).

شیخ اشراقی، تصریح می‌کند که حکمت یونان باستان و از میان فلاسفه آن‌ها، افلاطون تنها یکی از منابع مورد استفاده ایشان در تدوین کتب و مباحث معرفتی ایشان بوده نه همه منابع. وی، خود را نقطه کانونی میراثی ماندگار از جانب خداوند می‌داند که به واسطه وحی به هرمس یا همان ادریس و آگائدمون یا شیث پیغمبر رسیده است. حکمت پس از آن به دو شاخه تقسیم شد که یکی به ایران آمد و دیگری به مصر رفت و از آن جا به یونان رسید و سپس وارد تمدن اسلامی شد و در نهایت، هر دو سلسله به خود شیخ

اشراق که نقطه کانونی این جریان بود، رسید. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ۱۱۱)، (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۵۶)

با تحقیق و بررسی در کتب افلاطون و شیخ اشراق، این نتیجه بدست می‌آید که شیخ اشراق به دو صورت کلی و جزئی از افلاطون متأثر بوده است.

به صورت کلی؛ ایشان در روش معرفت‌شناختی به اذعان خویش از افلاطون متأثر بوده بدین صورت که از دیدگاه شیخ اشراق، روش به دست آوردن معرفت هم به توسط استدلال و عقل و بحث می‌باشد و هم از طریق کشف و شهود و ذوق باطنی و این دو روش همچون بال پرنده روش صعود انسان به سوی قله‌های معرفت و روش دست‌یابی این علم می‌باشند.

از طرف دیگر، مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی هر دو حکیم، با طرح نظریاتشان به شدت به هم پیوسته است و قابل انفکاک نیست. هر دو در بحث‌های معرفت‌شناختی از هستی‌شناسی کمک می‌گیرند و هر دو به بالاترین مرتبه هستی‌شناسی در نظام معرفتی خویش به نام‌های ایده نیک و نورالانوار معتقدند و اعتقاد دارند بر اینکه سالک باید برای دست‌یابی به معرفت راستین به آن درجه عالی برسد و الا همه چیز بیهوده خواهد بود.

و اما به صورت جزئی؛ هر دو به دنبال رد شکاکیت و رهائی از آن هستند ولی افلاطون همه عمر خویش را مصروف این کار کرد ولی سهروردی در این مورد به صورت ضمنی وارد شد و بیشتر توانش را صرف ارائه راه و روش جدیدی برای یادگیری فلسفه و حکمت کرد. هر دو شروع حکمت را با مقدمات می‌پسندند و در گرو شروع مقدمات می‌دانند اما با تفاوتی در نوع مقدمه و اولویت بندی آن؛ به طوری که افلاطون به ریاضی و مشتقات آن بیشتر اهمیت می‌دهد و شیخ به ریاضت‌ها.

هر دو، عقل و شهود را به عنوان معرفت، ابزار و منبع معرفت می‌پذیرند ولی در مورد حس نظر مشترکی ندارند. افلاطون حس را نه به عنوان معرفت و نه ابزار و نه منبع قبول ندارد برخلاف شیخ اشراق که آن را از معارف دانسته و حتی بعضی از اقسام آن را از قبیل اشراق نفس می‌داند.

هر دو قائل به معرفت بی واسطه یا حضوری و با واسطه یا حصولی، هستند، گرچه افلاطون تصریحی به آن ندارد، زیرا این نوع تقسیم بندی از خصوصیات فلسفه اسلامی است و آن را بیشتر در تمثیلات و حکایات اش استفاده می‌کند، برخلاف شیخ اشراق که تصریح به آن دارد.

شیخ اشراق نیز همچون افلاطون قائل به نظریه مثل می‌باشند و از آن در مباحث فلسفی شان استفاده کرده اند ولی همراه با تفاوت‌هایی که به دید بسیاری مثل ادعایی افلاطون با مثل پذیرفته شده شیخ اشراق فرق‌های بیشماری دارند که اصلی‌ترین تفاوت آن این است که بنای فلسفه افلاطون بر نظریه مثل نهاده شده، درحالی که شیخ اشراق با پذیرفتن این نظریه با تفاوت‌هایی، آن را در جزء یکی از مباحث اش نقل کرده است.

با تمام موارد گفته شده، چنین به نظر می‌رسد که سهروردی کاملاً (طابق النعل بالنعل) از افلاطون متأثر نبوده بلکه به صورت استفاده از بعضی از نظرات علمی ایشان، مثل نظریه مثل؛ یعنی سهروردی در پاره‌ای از اصول مباحث از او متأثر بوده و نه در فروع، زیرا این دو حکیم در بسیاری از مباحث دیگر با هم اختلاف نظر مشهود داشته‌اند.

فهرست منابع

۱. امین رضوی، مهدی، سهروردی و مکتب اشراق، مجد الدین کیوانی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۲. ابوریان، محمد علی، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، محمد علی شیخ، چاپ اول، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.
۳. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ۳ جلد، محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، شهریور، ۱۳۴۹.
۴. انتظام، سید محمد، مقاله ساختار منطقی معرفت شناسی افلاطون، نامه مفید، شماره بیست و چهارم، زمستان ۱۳۷۹.
۵. بریه، امیل، تاریخ فلسفه (دوره یونانی)، علی مراد داوودی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۶. بورمان، کارل، افلاطون، محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران طرح نو، ۱۳۷۵.
۷. بورمان، کارل، افلاطون، محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹.
۸. ترنس استیس، والتر، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، یوسف شاقول، چاپ دوم، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۶.
۹. تسلر، ادوارد، مقاله افلاطون، حسن فتحی، نشریه علامه، دوره اول، شماره پنجم، تابستان ۱۳۸۲.
۱۰. تیلور، س. س. و، تاریخ فلسفه غرب: از آغاز تا افلاطون، ج ۱، حسن فتحی، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۹۲.
۱۱. حلبی، علی اصغر، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلام، چاپ دوم، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، تاریخچه معرفت شناسی، آینه معرفت، شماره پنجم، بهار ۱۳۸۴.
۱۳. راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، نجف دریابندری، چاپ ششم، کتاب پرواز، پاییز ۱۳۷۳.
۱۴. سجادی، سید جعفر، حواس پنجگانه از نظر فلسفه اشراق، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۹۳ و ۹۴ و بهار و تابستان ۱۳۵۵.
۱۵. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، سید حسین نصر، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تابستان ۱۳۸۰.
۱۶. شهرزوری، شمس الدین محمد، زهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحكماء)، مقصود علی تبریزی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، تابستان ۱۳۸۴.
۱۷. شیرازی، قطب الدین، مقدمه شرح حکمه اشراق سهروردی، محمد خواجهی، چاپ اول، تهران، موی، ۱۳۹۱.
۱۸. ضیائی، حسین، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، سیمانور بخش، چاپ اول، تهران، نشر پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۴.
۱۹. عباسی داکانی، پرویز، سهروردی و غربت غربی، چاپ اول، تهران، نشر علم، ۱۳۸۶.
۲۰. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، چاپ سوم، تهران، زوار، زمستان ۱۳۸۵.
۲۱. فعالی، محمد تقی، مجموعه مقالات معرفت شناسی، چاپ دوم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مهر ۱۳۸۸.
۲۲. فعالی، محمد تقی، علم حضوری یا حصولی، ذهن، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۹.
۲۳. فلسفی، حسین، هستی شناسی و شناخت شناسی تطبیقی افلاطون و سهروردی، مجله برهان و عرفان، شماره نهم و دهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۵.

۲۴. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، یونان و روم، ج ۱، جلال الدین مجتبیوی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
۲۵. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، جلال الدین مجتبیوی، چاپ پنجم، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
۲۶. کرفورد، جی بی، تاریخ فلسفه غرب، حسن فتحی، تاریخ فلسفه غرب: از آغاز تا افلاطون، چاپ اول، تهران، حکمت، ۱۳۹۲.
۲۷. گاتری، دبلیو، کی. سی، فلاسفه یونان، حسن فتحی، چاپ اول، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
۲۸. گاتری، دبلیو، کی. سی، فیلسوفان یونان باستان، از طالس تا ارسطو، حسن فتحی، چاپ دوم، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.
۲۹. گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران، خوارزمی، مرداد ۱۳۷۵.
۳۰. محمد خانی و سید عرب، علی اصغر وحسن، نامه سهروردی (مجموعه مقالات)، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تابستان ۱۳۸۲.
۳۱. محمد شریف، میان، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، نصر الله پور جواید: چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.
۳۲. معلمی، حسن، پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.
۳۳. مطهری، مرتضی، مآله شناخت، چاپ سیزدهم، تهران، صدرا، آبان ۱۳۷۸.
۳۴. مگی، براین، فلاسفه بزرگ آشنایی با فلسفه غرب، عزت ا. . فولادوند، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، اسفند ۱۳۸۵.
۳۵. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، (مجموعه درسهای استاد ملکیان)، ج ۱، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، آبان ۱۳۷۹.
۳۶. مهدوی، یحیی، شکاکان یونان، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶.
۳۷. هاملین، دیوید، و، تاریخ معرفت شناسی، شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴.
۳۸. ورنر، شارل، حکمت یونان، بزرگ نادرزاده، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، بهار ۱۳۸۲.
۳۹. یاسپرس، کارل، افلاطون محمد حسن لطفی چاپ اول تهران خوارزمی ۱۳۵۷.
۴۰. یثربی، سید یحیی، حکمت اشراق سهروردی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۴۱. یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، ج ۱ و ۲، مهدی علی پور، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، زمستان ۱۳۸۹.