

فلسفه اشراق سهروردی و غزالی^۱

نوشته نیکولای سینیای^۲

ترجمه سعید انواری^۳

چکیده

در این مقاله نشان می‌دهم که اندیشه شهاب‌الدین سهروردی (در گذشته ۵۸۷ق)، بنیان‌گذار جریان فکری موسوم به «اشراقی» در فلسفه اسلامی-ایرانی^۴، به نحو قابل توجهی تحت تأثیرات افکار ابوحامد غزالی (در گذشته ۵۰۵ق) قرار دارد؛ کسی که هم به دلیل نقدهای مستمرش بر فلسفه مشاء اسلامی و هم به دلیل استفاده گزینشی از آن، شناخته شده است. بخش نخست این مقاله نشان می‌دهد که بنیان‌های عقلانی هستی‌شناسی نور در نظام فکری سهروردی، در بسیاری از جنبه‌های مهم، از رساله «مشکاة الانوار» غزالی اخذ شده است. بخش دوم مدعی است که نحوه مواجهه سهروردی با یکی از مسائل سرنوشت‌ساز کلامی، یعنی مسئله علم خداوند به جزئیات نیز می‌تواند به عنوان تأثیرپذیری و تعامل با اندیشه‌های غزالی تفسیر شود. در پایان، با توصیف کلی از هر دو اندیشمند به نتیجه‌گیری می‌پردازم.

واژگان کلیدی: سهروردی، غزالی، مشکاة الانوار، حکمة الاشراق، نور

۱. مقدمه

ابوحامد غزالی (در گذشته ۵۰۴ق) در میان محققان تاریخ عمومی فلسفه، بیش از همه به خاطر اثرش «تهافت الفلاسفة» شناخته می‌شود که اثری درخشان و نقدی بی‌پروا بر مکتب ارسطویی

1. "Al-Suhrawardi's Philosophy of Illumination and al-Ghazali", Archiv für Geschichte der Philosophie, De Gruyter, 2016, 98(3), P. 272-301.

۲. (Nicolai Sinai)، مؤسسه شرق شناسی، دانشگاه آکسفورد (nicolai.sinai@ames.ox.ac.uk).

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (saeed.anvari@atu.ac.ir).

۴. در این مقاله «فلسفه عربی» به «فلسفه اسلامی» ترجمه شده است (م).

آمیخته با اندیشه‌های نوافلاطونی فارابی^۱ (در گذشته ۳۳۸ ق) و به‌ویژه ابن‌سینا (در گذشته ۴۲۸ ق) است. هرچند غزالی سه آموزه را از مشائیان مسلمان (که او به‌طور خلاصه ایشان را «فلاسفه» می‌نامد) به‌دلیل ناسازگاری با اسلام رد می‌کند، اما هدف اصلی او به‌خودی‌خود نه ردِ باورهای فلاسفه، بلکه نشان‌دادن این مطلب است که دیدگاه‌های آن‌ها دارای استدلال‌های قانع‌کننده‌ای نیست. بدین معنا که او درصدد است تا این ادعای فلاسفه را بی‌اعتبار کند که درک آن‌ها از خدا، انسان و جهان بر پایهٔ برهان‌های^۲ تردیدناپذیری^۳ استوار است.^(۱) غزالی با تضعیف عقل‌گرایی فلسفی، بر این نکته تأکید می‌ورزد که استدلال‌های نظری در مقایسه با «مکاشفه»^۴ که از طریق تزکیهٔ قلب به طریقهٔ صوفیان [(عرفا)] حاصل می‌شود، در مرتبهٔ پایین‌تری قرار دارند.^(۲) با این حال، او در تبیین محتوای این الهامات فرافلسفی^۵، آشکارا به «مصادره» یا «بازسازی» عناصر مهم نظام فلسفی ابن‌سینا متمایل شده است.^(۳) اگرچه سازگاری نهایی اندیشه‌های غزالی جای بحث دارد، اما آثار او بی‌تردید تأثیری ژرف بر تاریخ تفکر اسلامی در قرن ششم هجری گذاشت.^(۴) از این‌رو همان‌طور که این مقاله نشان خواهد داد تعجبی ندارد که اندیشهٔ شهاب‌الدین سهروردی (کشته‌شده در ۵۸۶ ق در حلب)، بنیان‌گذار جریان موسوم به «اشراقی» در فلسفهٔ ایرانی-اسلامی نیز تحت تأثیرات قابل ملاحظه‌ای از افکار غزالی قرار داشته باشد.^(۵)

برخی شباهت‌های کلی میان این دو اندیشمند به‌وضوح قابل مشاهده است:^(۶)

اولاً/ بخش قابل توجهی از مهم‌ترین اثر سهروردی، یعنی *حکمة الاشراق* به بررسی دقیق انتقادی از عناصر نظام فلسفی ابن‌سینا می‌پردازد و بدین ترتیب در زمرهٔ آثاری قرار می‌گیرد که با *تهافت الفلاسفة* غزالی آغاز شده و با نگارش نقدهای مشابهی از سوی متکلم معتزلی، ابن‌ملاحمی (در گذشته ۵۳۸ ق)^(۷)، شهرستانی اشعری (در گذشته ۵۴۷ ق)^(۸) و ابوالبرکات

1. Neoplatonising Aristotelianism of al-Farabi.

2. apodeixis.

3. incontrovertible demonstrative proof.

4. inspirational unveiling.

5. supra-philosophical inspirations.

بغدادی فیلسوف یهودی تباری که به اسلام گروید (در گذشته حدود ۵۶۰ق) ادامه یافته است.^(۹)

ثانیاً/ سهروردی به شناخت شهودی علاقه مند است و در فلسفه خود مضامینی^۱ ظاهراً عرفانی را وارد می کند، که سابقه این کار نیز به غزالی بازمی گردد.^(۱۰) در جمع بندی این مقاله به هر دو موضوع بازخواهم گشت. پیش از آن، تلاش خواهم کرد تا نشان دهم که بغیر از این شباهت های کلی، سهروردی تعدادی از مفاهیم و صورت بندی های خاص غزالی را نیز به کار می گیرد و به آن ها نقشی کلیدی در طرح فلسفی خود می دهد.^(۱۱)

۲. هستی شناسی نور در سهروردی و غزالی

پس از شالوده شکنی^۲ نقادانه جنبه های خاصی از منطق، طبیعیات و مابعدالطبیعه ابن سینا در بخش نخست کتاب *حکمة الاشراق*، بخش دوم کتاب با ترسیم هستی شناسی ای آغاز می شود که محور اصلی آن مفهوم نور^۳ یا روشنایی (ضوء)^۴ است.^(۱۲) هانری کربن^۵ که به پیوند عمیق میان فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و نوعی «اسلام ایرانی» خاص معتقد است، نقش بنیادینی که سهروردی برای مفهوم نور قائل شده است را با مفهوم زرتشتی فرّه کیانی^۶ مرتبط دانسته است.^(۱۳) با این حال، در رساله *مشکاة الانوار* غزالی پیشینه نزدیک تری برای تلقی سهروردی از نور [نسبت به تفکر ایران باستان] وجود دارد. اگرچه هربرت دیویدسون^۷، رکسان مارکوت^۸ و رودیگر آرنزن^۹ به اختصار به ارتباط یا تمایز هستی شناسی نور سهروردی با

1. motives.

2. deconstruction.

3. light.

4. luminosity.

5. Henry Corbin.

6. royal radiance.

7. Herbert Davidson.

8. Roxanne Marcotte.

9. Rudiger Arntzen.

مشکاة الانوار غزالی اشاره کرده‌اند، اما تاکنون مقایسهٔ تحلیلی دقیقی میان این دو انجام نشده است (البته لازم به ذکر است که آرنزن اعلام کرده است که قصد دارد در اثر آیندهٔ خود به این موضوع بپردازد).^(۱۴)

بی‌تردید پیش از سهروردی تصویرپردازی^۱ نور در موارد دیگری از ادبیات اسلامی - ایرانی قرون میانی نیز قابل مشاهده است. به عنوان مثال این خصوصیات در *اثولوجیای* [منسوب به] ارسطو مشاهده می‌شود که اقتباسی عربی از *اثنادهای* فلوطین است و دارای مواردی از مشابهت‌های مشخص با *حکمة الاشراق* است.^(۱۵) تصویرپردازی‌های نور در متون معتبر اسلامی نیز مطرح شده است، مانند آیهٔ مشهور «نور» در قرآن^(۱۶) و نیز حدیثی منسوب به پیامبر اسلام که به هفتاد حجاب از نور و ظلمت الهی اشاره می‌کند.^(۱۷) گزارش شده است که سهل تستری عارف قرن سوم هجری همهٔ مخلوقات را آفریده شده از نور نخستین محمدی دانسته است، نوری که خداوند آن را از نور خود پدید آورده است.^(۱۸) حکیم ترمذی عارف دیگری از قرون نخستین اسلامی نیز از مضامین نور استفاده می‌کند.^(۱۹) در نهایت، خود غزالی در آثار دیگری غیر از *مشکاة الانوار*، مانند *احیاء علوم‌الدین* که اثر گسترده و جامع او در شریعت اسلامی^۳ است نیز از نمادپردازی‌های^۴ نور بهره برده است.^(۲۰) با توجه به چنین حضور گسترده‌ای از تصویرپردازی‌های نور در نوشته‌های قرون میانی جهان اسلام، طبیعتاً استدلال من با این چالش رو به رو است که باید بتواند به میزان کافی پیوندهای صریح و روشنی میان *حکمة الاشراق* و *مشکاة الانوار* برقرار کند. پیش از آنکه هستی‌شناسی نور سهروردی را با *مشکاة الانوار* مقایسه کنم به ارائهٔ دقیق آن خواهم پرداخت. برای پرهیز از طولانی‌شدن این مقاله، از مرور ادبیات ثانویهٔ نسبتاً گسترده دربارهٔ این اثر صرف نظر شده است؛ در عوض، این مباحث در صورت لزوم، در موارد مرتبط درج شده است.^(۲۱) با این حال، لازم است در

1. Light imagery.

۲. سورة نور، آیهٔ ۳۵.

3. Islamic piety.

4. Light symbolism.

این جا تأکید کنم که دیدگاه غالب امروزی را می‌پذیرم که با اطمینان می‌توان کل این رساله را به غزالی نسبت داد.^(۲۲)

۲-۱. سهروردی و نور

همان‌گونه که کتاب *اخلاق/ اسپینوزا* با مجموعه‌ای از تعاریف آغاز می‌شود، بخش دوم حکمة *الاشراق* نیز با مجموعه‌ای از تعاریف شروع می‌شود. نکته‌ی حائز اهمیت این است که سهروردی مفهوم «نور» را با نور حسی (بصری) یکی نمی‌گیرد، بلکه از این واژه به‌عنوان جایگزینی کلی برای آنچه کاملاً «ظاهر» است، استفاده می‌کند.^(۲۳) او بیان می‌کند که هر موجودی یا «ذاتاً نور و روشنایی» (نور و ضوء فی حقیقة نفسه) است یا نیست.^(۲۴) بنابراین، موجودات غیرنورانی یا «ظلمانی»، به‌عنوان نقیض نور تلقی نمی‌شوند، بلکه بر اساس فقدان و به‌عنوان موجوداتی فاقد نورانیت (یا شاید پایین‌تر از حد خاصی از نورانیت) در نظر گرفته می‌شوند: «تاریکی چیزی جز فقدان نور نیست».^(۲۵) با ترکیب این تمایز میان نورانی و غیرنورانی، یا ظاهر و غیرظاهر، و تمایزی که به‌سبک ارسطویی میان آنچه «هیئت»^۲ چیزی دیگر است (عرض)^۳ و آنچه هیئت نیست (جوهر)^۴ وجود دارد،^(۲۶) سهروردی در بند ۱۰۹ حکمة *الاشراق* فهرست هستی‌شناختی چهار موردی ارائه می‌کند که شامل جوهرهای نورانی و غیرنورانی و همچنین هیئت‌های نورانی و غیرنورانی است.^(۲۷) جوهر نورانی تنها می‌تواند هیئت‌هایی داشته باشد که خودشان نورانی باشند، در حالی که هیئت غیرنورانی (مانند شکل و تعین‌های کمی مانند وزن) باید حامل غیرنورانی داشته باشد (نک: بند ۱۱۱). با این حال، هیئت‌های نورانی، که شامل نور بصری می‌شوند، اما محدود به آن نیستند، می‌توانند هم به جوهرهای نورانی و هم به جوهرهای غیرنورانی تعلق داشته باشند. همان‌گونه که مقاله دوم بخش دوم حکمة *الاشراق* (بندهای ۱۳۵ به بعد) به تفصیل توضیح می‌دهد، همه جوهرهای

۱. «ولیسست الظلمة عبارة إلاً عن عدم النور فحسب».

2. state.

3. accident.

4. substance.

نورانی («نورهای محض») و جوهرهای غیرنورانی («حجاب‌ها»)^۱، در نهایت از «نورالانوار» (عنوان رسمی سهروردی برای ذات خداوند) که بی علت است صادر می‌شوند. اگرچه مفهوم نوافلاطونی فیضان^۲ پیش از سهروردی نیز توسط اسلاف فلسفی‌اش، فارابی و ابن‌سینا، به‌طور برجسته‌ای به کار رفته بود، اما این بخش‌های حکمة‌الاشراق سلسله مراتب فیضانی‌ای را ترسیم می‌کنند که از درجهٔ پیچیدگی بسیار بالاتری برخوردار هستند (برخی ممکن است آن را پیچیده و عجیب و غریب^۳ بدانند).^(۲۸)

همان‌گونه که دیدیم، طرح هستی‌شناختی اصلی سهروردی بیان می‌کند که نور می‌تواند نه تنها به‌صورت عرضی، بلکه به‌صورت جوهری نیز وجود داشته باشد. این دوگانگی نور به‌عنوان هیئت و جوهر به‌طور صریح در بخشی از مقالهٔ دوم از بخش دوم حکمة‌الاشراق مورد بحث قرار گرفته است، جایی که سهروردی از زبان مخالفی ناشناس می‌پرسد:

در اینجا [در جهان مادی] نور همواره کیفیت و عرض است، پس چگونه می‌تواند قائم‌به‌ذات باشد؟ و اگر برخی نورها نیازی به موضوع (محل) نداشته باشند، این امر باید در مورد همهٔ آنها صدق کند [زیرا همهٔ آنها در ماهیت نور بودن شریک هستند]^۴.^(۲۹)

آنچه در پس این اعتراض نهفته است، این فرض است که نور داشتن تنها می‌تواند یک وجه هستی‌شناسانه داشته باشد، بدین نحو که: یا همهٔ اشیاء نورانی جوهر هستند یا همهٔ آنها عرض هستند؛ [پس] در حالی که همهٔ مصادیق آنها در ماهیت یکسانی از نور بودن شریک هستند، چگونه ممکن است گاهی به نحوی و گاهی به نحو دیگر وجود داشته باشند؟ سهروردی با در نظر گرفتن نور به‌طور کلی به‌عنوان چیزی که ذاتاً قائم‌به‌ذات است، یا فی نفسه جوهر است به این سؤال پاسخ می‌دهد و بر این اساس، نور عرضی را نور «ناقص»^۵ می‌داند. نوری که ویژگی ذاتی آن به‌حدی کاهش یافته یا ضعیف شده است که به چیزی

1. barriers.

2. emanation.

3. baroque.

۴. «إنَّ النورَ كِيفِيَّةً وَعَرْضٌ هَيْبِنَا، فَكَيْفٌ يَقُومُ بِنَفْسِهِ؟ وَوَلَوْ اسْتَعْنَى شَيْءٌ مِنَ النُّورِ عَنِ الْمَحَلِّ لَاسْتَعْنَى الْجَمِيعِ».

5. deficient light.

دیگر به عنوان محلّ خود وابسته شده است.^(۳۰) برای تقریب به ذهن، می‌توانیم گیاهی رشد نیافته را در نظر بگیریم که به دلیل نوعی نارسایی، برخی از فرآیندها و عملکردهایی که به طور طبیعی از ویژگی‌های موجودات آن نوع است را انجام نمی‌دهد. بنابراین، دوگانگی نورانیت به عنوان جوهر و هیئت را می‌توان ناشی از تفاوت‌های بنیادین کمال و شدت دانست.^(۳۱) به طور قطع این هنوز پاسخ قانع‌کننده‌ای به این سوال نیست که: چرا با توجه به اینکه جهان مادی تنها از نورهای عرضی پُر شده است، باید فرض کرد که نوعی نور قائم به ذات نیز وجود دارد؟ احتمالاً (اگرچه این مطلب به طور صریح در این بخش از حکمه الاشراق بیان نشده است) سهروردی معتقد است که نورانیت عرضی، به دلیل اینکه جنبه‌ای ذاتاً ناقص از نورانیت است، مستلزم وجود وجهی غیرناقص از نورانیت، یعنی نورانیت جوهری است.^(۳۲)

سهروردی دقیقاً قصد دارد با بیان اینکه جوهرها و هیئت‌ها یا «نور» هستند و یا دارای حداکثر ظهور می‌باشند، چه چیزی را بیان کند؟ با توجه به ادعای او در ابتدای بخش دوم حکمة الاشراق که «هیچ چیزی در تعریف بی‌نیازتر از نور نیست» (بند ۱۰۷)، پاسخ به این سوال نمی‌تواند در قالب تعریفی صحیح [از نور] ارائه شود: زیرا چنین تعریفی، اگر بخواهد دوری نباشد، باید مفهوم نور را با استفاده از مفاهیمی توضیح دهد که مستقل از مفهوم نور قابل فهم هستند و از نظر معرفت‌شناختی پایه‌ای‌تر («ظاهرتر») از آن هستند، که بند ۱۰۷ امکان وجود چنین مفاهیمی را به طور قطع رد می‌کند. در مقابل، سهروردی همه ذات‌های آگاه را دارای درکی اولیه از ماهیت نور می‌داند: «اگر چیزی در هستی نیازمند تعریف یا توضیح نباشد، آن چیز ظاهر است، و هیچ چیزی ظاهرتر از نور نیست».^۲ (بند ۱۰۷) به طور اتفاقی، سهروردی در اینجا مفهوم نورانیت را به گونه‌ای توصیف می‌کند که ابن سینا از مفاهیم وجود،

1. subjects.

۲. «إن كان في الوجود ما لا يحتاج إلى تعريفه و شرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور».

شیئیت و ضرورت سخن می‌گوید.^(۳۳) این امر نشان می‌دهد که حکمة الاشراف نورانیت را به‌جای وجود به‌عنوان محور اصلی هستی‌شناسی خود در نظر می‌گیرد.

با وجود این حقیقت که نور قابل تعریف مناسبی نیست، سوال دربارهٔ چیستی نور در بندهای ۱۱۴ تا ۱۲۰ به‌طور قابل توجهی روشن می‌شود. اولین نکته‌ای که سهروردی در بند ۱۱۴ بیان می‌کند، این است که هر موجودی که خود را ادراک^۱ می‌کند، نمی‌تواند یک هیئت (چه نورانی و چه غیرنورانی) یا یک جسم باشد، بلکه باید نور محض باشد؛ او مانند ابن‌سینا این فرض دکارتی را می‌پذیرد که برای فهم فلسفی از آگاهی، نیاز به دوگانه‌انگاری جوهری است. متن یاد شده نشان می‌دهد که در دیدگاه سهروردی، برخلاف آنچه تاکنون پنداشته می‌شد، جوهرهای نورانی صرفاً متعلقات بی‌واسطهٔ ادراک^۲ نیستند، بلکه عین ذات‌های خودآگاهی هستند که او وجودشان را مُسَلَّم فرض می‌کند. وی مانند ابن‌سینا معتقد است که خودآگاهی آن‌ها زیربنای هرگونه آگاهی‌ای است که ممکن است از چیزهای دیگر داشته باشند: «پس آنچه که به خود آگاهی ندارد، از دیگری نیز آگاه نیست» (فأنه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته).^(۳۴) سهروردی نیز همچون ابن‌سینا معتقد است خودآگاهی به واسطهٔ محاکات^۳ ذهنی حاصل نمی‌شود (بند ۱۱۵) و امری زائد بر ماهیت ذاتی نفس نیست (بندهای ۱۱۶ تا ۱۱۸).^(۳۵) ظهور لِنَفْسِه^۴ دقیقاً همان چیزی است که جوهرهای ظاهر هستند.

پیش از این دیدیم که سهروردی عملاً مفهوم نورانیت را به‌عنوان جایگزینی برای مفهوم وجود ابن‌سینا به‌عنوان بدیهی‌ترین مفهوم قابل فهم برای انسان مطرح می‌کند. پاراگراف پیشین روشن کرد که جوهرهای نورانی، عملاً از نوع عقل‌های مجردی هستند که ابن‌سینا نیز آن‌ها را مطرح کرده است. بنابراین، سهروردی سعی دارد تا دو مفهوم مجزای سینوی وجود و عقل را با مفهوم واحد «نورانیت» جایگزین کند که [این مفهوم]، کارکرد منطقی هر دو را ترکیب می‌کند. اگرچه سهروردی از استناد به الهام فراعقلی به‌عنوان منبع نهایی هستی‌شناسی

1. apprehend.

2. transparent objects of apprehension.

3. representation.

4. self-manifest.

نور خود ابایی ندارد، اما تلفیق این مفاهیم فلسفی متمایز، مزایای نظری ملموسی دارد. نخست آنکه استفاده سهروردی از نورانیت به عنوان بنیان عقلانی هستی‌شناسی وی، مسلماً با تلقی نوافلاطونی او از اضافه اشراقی^۱ (نوعی علیت که اغلب با تابش نور از منبع آن تصویر می‌شود) سازگاری بهتری دارد تا با توصیف مشایی از موجودات مجرد به عنوان عقول. علاوه بر این، سهروردی همچنین اعتراض می‌کند که ابن سینا هیچ راهی برای توضیح رضایت‌بخش این موضوع ندارد که چرا موجود ضروری (آن‌گونه که ابن سینا علت اولی را نامیده است) و همچنین زنجیره موجودات مجرد ناشی از آن، باید از سنخ عقل باشند. پاسخ ابن سینا متکی به مجرد بودن آن‌ها است. یعنی موجودی که صورت محض است و هیچ ماده اولایی ندارد، ضرورتاً باید عقل بالفعل باشد.^(۳۶) سهروردی چنین توضیحی را بر اساس فقدان (یعنی نداشتن ماده) کافی نمی‌داند (نک: بندهای ۱۱۹ و ۱۶۱)^(۳۷) و در عوض، این واقعیت که نورهای مجرد ذات‌هایی خودآگاه هستند را به ظهور ذاتی آنها نسبت می‌دهد، یعنی به آن‌چه که آن‌ها فی‌نفسه^۲ و لِنفسه^۳ هستند.

پس از مطرح کردن خودآگاهی جوهرهای نورانی، سهروردی در بند ۱۱۷ به طور کلی قاعده‌ای درباره ماهیت نور ارائه می‌دهد که آن را «ضابط» می‌نامد. با توجه به تعریف‌ناپذیری نور که در بند ۱۰۷ به آن تأکید شده است، این «ضابط» تبیینی عقلانی از واقعیتی است که بر اساس دیدگاه سهروردی، همه ذات‌های آگاه به‌طور شهودی ادراک می‌کنند. این قاعده بیان می‌کند که «نور آن چیزی است که ذاتاً ظاهر است و ذاتاً چیزهای دیگر را ظاهر می‌کند» (إنَّ النور هو الظاهر فی حقیقة نفسه، المظهر لغيره بذاته).^(۳۸) بنابراین، نور بودن چه به صورت جوهری و چه عرضی، شامل دو ویژگی زیر است:

(۱M) موجودات نورانی بذاته ظاهر هستند، یعنی فی‌نفسه و لِنفسه قابلیت ادراک شدن

را دارند.

1. emanative causality.

2. in themselves.

3. of themselves.

(۲M) موجودات نورانی موجودات دیگر را ظاهر می‌کنند، یعنی موجودات غیرنورانی را قابل ادراک می‌کنند که فی‌نفسه و لئفسه قابلیت ادراک شدن را ندارند.

می‌خواهم این دو اصل را به ترتیب معکوس توضیح دهم. (۲M) به‌وضوح بیانگر این شهود است که نور منبع روشنایی است. صرفاً آن‌گونه که ممکن است بند ۱۰۷ القا کند، معادل دانستن نور با آن‌چه در نهایت ظهور است توضیح رضایت‌بخشی از مفهوم نور ارائه نمی‌دهد. یعنی نور نه تنها چیزی است که خودش دیده می‌شود، بلکه شرط ضروری برای دیدن هر چیزی است. نورانی بودن تنها به معنای ظاهر بودن نیست، بلکه به معنای ظاهر کردن نیز هست. بنابراین (۲M) نه تنها امکان شناخت موجودات نورانی، بلکه موجودات غیرنورانی، یعنی مادی را نیز فراهم می‌کند؛ به شرطی که این موجودات به همان نحوی که اجسام مادی به وسیله نور حسی مرئی می‌شوند توسط موجودات نورانی «ظاهر شوند». بدون (۲M)، هستی‌شناسی سهروردی که شامل جوهرها و هیئت‌های غیرنورانی است، ارتباط خود را با معرفت‌شناسی مبتنی بر نورانیت وی از دست می‌دهد. دقیقاً چگونه جوهرها و هیئت‌های نورانی موجودات غیرنورانی را ظاهر می‌کنند؟ همان‌گونه که بند ۱۲۲ بیان می‌کند، نورهای عرضی، موضوع یا محل^۱ خود را ظاهر می‌کنند. یعنی هنگامی که هیئتی نورانی در جسمی با تعیین‌های مادی مختلف (اندازه، شکل، وزن و غیره) حلول می‌کند، این جسم که توسط این اعراض غیرنورانی متعین شده است، برای ذات‌های آگاه ظاهر می‌شود. اما نورهای جوهری موجودات غیرنورانی را به نحوی ظاهر می‌کنند که همه نورهای عرضی یا هیئت‌های نورانی، نهایتاً از نورهای جوهری صادر می‌شوند.^(۳۹) در نتیجه، (۲M) را نباید به این معنا فهمید که جوهرها و اعراض نورانی هر دو به نحوی واسطه بر موجودات غیرنورانی تأثیر می‌گذارد؛ بلکه جوهرهای نورانی موجودات غیرنورانی را از طریق هیئت‌های نورانی ظاهر می‌کنند.

برای فهم (۱M) نیز لازم است تمایز دقیق سهروردی میان جوهرهای نورانی و اعراض نورانی را در نظر بگیریم. زیرا او قبلاً در بند ۱۱۴ نشان داده است که جوهرهای نورانی و تنها آن‌ها، ذات‌هایی خودآگاه هستند:

1. locus of inherence.

(۱M الف) جوهرهای نورانی نه تنها برای موجودات دیگر، بلکه برای خودشان نیز ظاهر هستند.

در مقابل، هیئت‌های نورانی ذات‌های خودآگاه نیستند، بلکه تنها موضوع ادراک هستند: (۱M ب) هیئت‌های نورانی تنها برای موجودات دیگر ظاهر هستند، نه برای خودشان. این واقعیت که سهروردی به وضوح نیمه اول «قاعده» خود درباره ماهیت نور، یعنی اینکه نور «چیزی است که ذاتاً ظاهر است» را به گونه‌ای درک می‌کند که شامل هر دو ویژگی (۱M الف) و (۱M ب) می‌شود، به این معنا نیست که او فکر می‌کند که می‌توان به نحوی استدلال کرد که از چیزی که بی‌واسطه‌ترین متعلق آگاهی است، به این نتیجه رسید که آن چیز ذاتی آگاه است. همچنین او هیچ استدلالی ارائه نمی‌دهد که بتوان از این واقعیت که جوهرها و هیئت‌های نورانی برای خود یا برای ذات دیگری ظاهر هستند، به توانایی آنها در ظاهر کردن موجودات دیگر (یعنی از ۱M به ۲M) رسید. هر سه ویژگی جوهرهای نورانی، یعنی اینکه آنها «فی‌نفسه برای خود ظاهر هستند»، «برای چیزهای دیگر ظاهر هستند» و «موجودات غیرنورانی را ظاهر می‌کنند»، از نظر عقلانی همزمان با هم تحقق می‌یابند، به این معنا که آنها جنبه‌های مختلفی از مفهوم واحد ظهور را بیان می‌کنند که سهروردی قصد دارد تا هم شناخت‌پذیری موضوعات آگاهی و هم خود پدیده خودآگاهی را بر آن استوار کند.

۲-۲. غزالی و نور

اکنون ادعا می‌کنم که به احتمال زیاد سه ویژگی‌ای که اخیراً به‌عنوان محور اصلی تلقی سهروردی از نورانیت شناسایی شدند از فصل اول کتاب *مشکاة الانوار* غزالی الهام گرفته شده‌اند. همان‌گونه که عنوان آن فصل بیان می‌کند، هدف آن این است که نشان دهد «خداوند متعال نور حقیقی است و اطلاق نور به هر چیز دیگری صرفاً مجازی است و هیچ واقعیتی ندارد»^۱ (۴۰). غزالی در اینجا می‌کوشد تا تعریفی مقدماتی از ماهیت نور ارائه دهد، که

۱. «فی بیان أن النور الحق هو الله تعالی وان اسم النور لغیره مجاز محض لا حقیقه له».

پس از آن در فصل‌های دوم و سوم، به تفسیر آیه نور قرآن و حدیث منسوب به پیامبر درباره هفتاد حجاب نور و ظلمت الهی می‌پردازد.

غزالی ابتدا توضیح می‌دهد که نور «به ظهور اشاره دارد»، که امری اضافی است، زیرا مستلزم رابطه‌ای با ادراکات^۱ است: ظاهر بودن به معنای ظاهر بودن برای کسی است. سپس به کمک حس بینایی (باصره)، که معمولاً قوی‌ترین و واضحترین شیوه ادراک در نظر گرفته می‌شود، به تشریح این مفهوم از ظهور می‌پردازد.^(۴۱) او ادعا می‌کند که اشیای دیدنی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

(۱) «آنچه به خودی خود دیده نمی‌شود، مانند اجسام تاریک» (ما لا يبصر بنفسه كالأجسام المظلمة)؛

(۲) «آنچه به خودی خود دیده می‌شود، اما به واسطه آن چیز دیگری دیده نمی‌شود» (ما يبصر بنفسه ولا يبصر به غيره)، مانند ستارگان یا زغال‌های گداخته؛

(۳) «آنچه به خودی خود دیده می‌شود و به واسطه آن چیزهای دیگر نیز دیده می‌شوند» (ما يبصر بنفسه ويبصر به أيضاً غيره).^(۴۲)

این دسته سوم است که به نحو متداول نور نامیده می‌شود. بنابراین، غزالی مانند سهروردی، دو ویژگی اساسی را از تلقی پیشافلسفی ما از نور استخراج می‌کند: «نور دیده می‌شود» و «دیدن را ممکن می‌کند».^(۴۳)

غزالی پس از تفکیک این دو جنبه اصلی و دستیابی به مفهومی ابتدایی از نور، به تدریج از خاستگاه تجربی آن فاصله می‌گیرد. او ابتدا تأکید می‌کند که نور نامیدن «نور باصر»^۲ یعنی چشم، اولی‌تر از «نور مبصر»^۳ است، زیرا بدون ذات مدرک^۴، هیچ ادراکی وجود نخواهد داشت.^(۴۴) این گامی بسیار مهم است، زیرا تأیید می‌کند که ادراک امر مظهر مرتبه بالاتری از نورانیت یا ظهور است تا صرف ظهور. بنابراین، نورانیت به تدریج با آگاهی گره می‌خورد.

1. acts of apprehension.

2. seeing light.

3. seen light.

4. apprehending subject.

گام بعدی غزالی اشاره به نقص‌های مختلف حس بینایی است تا [از این طریق] استدلال کند که عقل^۱ بیشتر از چشم با مفهوم نور سازگار است.^(۴۵) غزالی به‌ویژه تأکید می‌کند که چشم قادر به دیدن خود نیست، در حالی که عقل هم چیزهای دیگر و هم خود را ادراک می‌کند.^(۴۶) بنابراین خودآگاهی نسبت به صرف ادراک اشیاء دیگر، دارای مرتبه‌ای بالاتر از نورانیت است. در نتیجه نورانیت در کامل‌ترین معنای خود به نحوی ظاهر می‌شود که مستلزم خودآگاهی است.

فصل اول مشکاة الأنوار در ادامه بر اساس این معادل‌سازی نور حقیقی با عقل، کیهان‌شناسی ذومراتبی را مطرح می‌کند که شامل عالم «تاریک» (ظلمانی) و عالم «نورانی» یا مادی و مجرد است.^(۴۷) در رأس این سلسله‌مراتب کیهانی، خداوند قرار دارد که «نورالأنوار» نامیده می‌شود^(۴۸) و به‌مثابه منشأ نخستین (المنبع الأول) توصیف می‌شود.^(۴۹) اگرچه در این مورد میان محققان اتفاق نظر وجود ندارد، اما با نظر ابن رشد (در گذشته ۵۹۴ق) موافقم که تصویر کلی ارائه‌شده در مشکاة الأنوار به وضوح بر مبنای نظریه فیض بنا شده است.^(۵۰) به عنوان مثال، هنگامی که غزالی می‌گوید که سلسله‌مراتب کیهانی نورها «به سوی منبع نخستین بالا می‌رود [...] و از آن منبع، همه نورها به ترتیب می‌درخشند»،^۲ به نظر من حتی اگر غزالی «از بیان صریح اینکه جهان از خداوند صادر شده است، اجتناب کند»،^(۵۱) بسیار دشوار است که این عبارت را به‌گونه‌ای دیگر تفسیر کنیم، جز اینکه بگوییم همه نورها و همچنین در نهایت همه موجودات ظلمانی، از خداوند پدید آمده یا صادر می‌شوند.^(۵۲) در ادامه همان‌گونه که از عنوان فصل اول انتظار می‌رود، این کیهان‌شناسی به او اجازه می‌دهد تا نتیجه بگیرد خداوند شایسته‌تر است که نور نامیده شود تا هر چیز دیگری که وجودش را از او گرفته است.^(۵۳)

1. intellect.

۲. «بل یرتقی إلى منبع أول ... ومنه تشرق الأنوار کلها علی ترتیبها» (مشکاة الأنوار، ص ۵۴، سطر ۱-۳) (م).

عبارت قبلی از فصل اول مشکاة الأنوار غزالی، شباهت‌های متعددی را با سهروردی نمایان می‌کند. هر دو نویسنده نور را بر اساس مفهوم ظهور، درک می‌کنند و هر دو، مفهوم نور را دارای دو ویژگی می‌دانند که هم ظاهر و هم مظهر است. درست است که غزالی برخلاف سهروردی، در ابتدا تلقی خود از نورانیت را با ارجاع به نور حسی (بصری) بسط می‌دهد و بنابراین اغلب از نور به عنوان چیزی که «دیده می‌شود» سخن می‌گوید تا چیزی که «ظاهر است» (اگرچه دیدیم که مفهوم ظهور در ابتدای فصل اول مشکاة الأنوار نیز مشهود است)؛ در حالی که سهروردی از همان ابتدا از توصیفی انتزاعی از نور استفاده می‌کند که فراتر از مشاهده اشياء مادی است. غزالی این توصیف انتزاعی را از طریق بسط تدریجی و تعلیمی مفهوم پیشافلسفی ما از نور توسعه می‌دهد. با این حال، غزالی نیز می‌تواند به اختصار نور را «آنچه ظاهر است و ظاهر می‌کند» (الظاهر المظهر) بداند.^(۵۴) علاوه بر این، بخشی از احیاء علوم الدین غزالی نیز نور را به عنوان «آنچه به خودی خود ظاهر است و چیزهای دیگر را ظاهر می‌کند» (ما هو ظاهر فی نفسه وهو یظهر [کذا] لغيره) توصیف می‌کند.^(۵۵) از سوی دیگر، تقابل غزالی میان «النور الباصر» یعنی باصره (چشم) و «النور المبصر» نیز در حکمة الاشراف مشاهده می‌شود.^(۵۶)

بنابراین سهروردی و غزالی هر دو در این تلقی از نور هم رأی هستند که نور هم ظاهر و هم مظهر است. علاوه بر این، هر دو معتقدند که نورانیت به طور کامل توسط ذات‌های خودآگاه تجلی می‌یابد، نه توسط متعلقات بی‌واسطه ادراک. [یعنی] مطلبی که به خودی خود بلافاصله از قاعده ظاهر-مظهر آشکار نیست. همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، سهروردی جوهر نورانی را به عنوان جوهری در نظر می‌گیرد که هم برای دیگران و هم برای خودش ظاهر است؛ و علاوه بر این چیزهای دیگر را نیز ظاهر می‌کند. خلاصه‌ای که [پیش از این] از فصل اول مشکاة الأنوار ارائه دادم، باید به اندازه کافی روشن کرده باشد که غزالی نیز این دیدگاه را مطرح می‌کند. این موضوع به‌ویژه در عبارت زیر آشکار می‌شود که به روشنی با دو ویژگی‌ای مطابقت دارد که سهروردی برای نورانیت جوهری تعریف می‌کند:

می‌گوییم: اگر آنچه خودش و چیزهای دیگر را می‌بیند [=الف] شایسته‌تر است که نور نامیده شود، پس آنچه علاوه بر این در زمره چیزهایی قرار می‌گیرد که از

طریق آن‌ها چیزهای دیگر دیده می‌شوند [M=۲ب]، شایسته‌تر است که نور نامیده شود تا چیزی که هیچ تأثیری بر امور دیگر ندارد.^(۵۷)

علاوه بر این اشتراکات مفهومی خاص، شباهت‌های دیگری نیز میان حکمة الاشراق و مشکاة الأنوار قابل شناسایی است. همان‌گونه که دیدیم سهروردی و غزالی، هر دو به بررسی جهانی می‌پردازند که در آن سلسله مراتبی از موجودات «تاریک» یا نورانی وجود دارند و به تدریج به طرف «نورالانوار» بالا می‌روند (عبارتی که باید اذعان کرد ممکن است سهروردی آن را در جای دیگری غیر از مشکاة الأنوار نیز دیده باشد).^(۵۸) تأکید سهروردی بر اینکه تعداد نورهای مجرد به مراتب بیشتر از تعداد محدود عقل‌های مجردی است که «مشائیان» (یعنی فارابی و ابن‌سینا) مطرح کرده‌اند،^(۵۹) با این عبارت غزالی هم‌خوانی دارد که ممکن است «مراتب بی‌شماری» از موجودات میان بالاترین و پایین‌ترین «نورهای قاهر» وجود داشته باشد.^(۶۰) ارتباط جانبی میان مشکاة الأنوار و حکمة الاشراق بدین شکل است که سهروردی نه تنها آیه نور قرآن را نقل می‌کند و در فصل دوم مشکاة الأنوار مورد بررسی قرار داده است، بلکه در کنار آن، حدیث نبوی درباره هفتاد حجاب از نور و ظلمت را نیز ذکر می‌کند که در فصل سوم مشکاة الأنوار تشریح شده است.^(۶۱)

در مجموع، این شباهت‌ها به شدت این احتمال را تقویت می‌کنند که سهروردی مشکاة الأنوار را می‌شناخته و از آن استفاده کرده است و این اثر تأثیرسازنده‌ای بر هستی‌شناسی نور ویژه او داشته است. این به معنای انکار این مطلب نیست که سهروردی محتوای ارائه‌شده غزالی را در راستای اغراض و مقاصد خاص خود به خدمت گرفته است. [میان ایشان] دو تفاوت عمده به ذهن می‌رسد:

۱. «فقول إن كان ما يبصر نفسه وغيره أولى باسم النور، فإن كان من جملة ما يبصر (به) غيره أيضاً مع أنه يبصر نفسه وغيره، فهو أولى باسم النور من الذي لا يؤثر في غيره أصلاً».

اولاً، علی‌رغم مطالب ناتمام و به طور کلی نوعی حس کلی نسبت به ناتمام بودن حکمة‌الاشراق، چنان که آرنزن حتی این اثر را یک «نیم‌ته»^{۶۲} می‌خواند، سهروردی متفکری نظام‌مندتر از غزالی ظاهر می‌شود: به عنوان مثال، تمایز دقیق او میان نورهای جوهری و عرضی برای او این امکان را فراهم می‌کند که تلقی روشن‌تری از جزء دوم قاعده ظاهر-مظهر داشته باشد. یعنی موجودات نورانی، موجودات غیرنورانی را ظاهر می‌کنند؛ زیرا نورهای جوهری، نورهای عرضی را ساطع می‌کنند که در اجسام تقرر می‌یابند و در نتیجه آن‌ها را روشن می‌کنند.

ثانیاً، در حالی که به نظر می‌رسد هر دو نویسنده از ایده صدور حمایت می‌کنند، تفاوت مهمی در تأکیدات آنها وجود دارد (سهروردی از این ایده به‌طور صریح‌تری از سلف خود حمایت می‌کند). سهروردی برخلاف غزالی، بر پیامدهای وحدت‌گرایانه ظهور مراتب مختلف نورهای کیهانی از «نورالانوار» تأکید نمی‌کند. برای غزالی، بالاترین سطح شناخت انسان از خداوند، آگاهی تجربی از این مطلب است که «در هستی هیچ چیزی جز خداوند وجود ندارد» (لیس فی الوجود إلا الله).^{۶۳} در مقابل، سهروردی پیوسته فرض می‌کند که نورالانوار، مجموعه‌ای از نورهای منفرد و غیرقابل تقلیل را صادر می‌کند، نه امتداد واحدی از نور.^{۶۴} دیدگاه جزئی‌نگر و غیروحدت‌گرایانه سهروردی از کیهان می‌تواند دلیل این امر باشد که چرا او در سراسر اثرش میان نور عرضی و جوهری تمایز قائل می‌شود و چرا او هرگز به ایده اصلی فصل اول *مشکاة الأنوار* پایبند نیست، یعنی اینکه «اطلاق عبارت نور به هر چیز دیگری صرفاً مجازی است و هیچ واقعیتی ندارد»: اگرچه سهروردی بر بی‌نیازی مطلق هستی‌شناختی نورالانوار (غناى مطلق) و این واقعیت که هیچ چیزی نورانی‌تر از آن نیست تأکید می‌کند،^{۶۵} اما [از نظر وی] همه نورهای دیگر به‌نحو واقعی و نه صرفاً مجازی، نور هستند.

۳. علم خداوند به جزئیات

غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفة* سه آموزه فلسفی را به عنوان آموزه‌هایی که به‌طور اساسی با عقاید اسلامی در تضاد هستند، مشخص می‌کند: انکار آفرینش جهان در زمانی محدود در گذشته [(قدم عالم)]، انکار علم خداوند به جزئیات محسوس، و انکار معاد جسمانی (و در مقابل آن پذیرش زندگی پس از مرگ تنها به نحو عقلانی [یا معاد روحانی]).^(۶۶) در این بخش سوم از مقاله، به بررسی دیدگاه سهروردی دربارهٔ دومین مورد از این مباحث یعنی علم خداوند به جزئیات، خواهم پرداخت. همان‌گونه که در بخش اول استدلال کردم، بنیان عقلانی هستی‌شناسی سهروردی از جنبه‌های اساسی تحت تأثیر اندیشه‌های غزالی است؛ اکنون بررسی خواهیم کرد که تا چه حد می‌توان راه حل سهروردی دربارهٔ یک مسئله کلامی خاص را نیز به سخنان غزالی مرتبط دانست.

بر اساس تلقی یونانی از ذات الهی، فارابی و ابن سینا فرض می‌کنند که کمال نهایی علت اول مستلزم بساطت و ثبات مطلق او است. این موضوع نگرانی‌هایی را دربارهٔ قدرت خداوند در احاطهٔ علمی به جزئیات مادی متغیر بر می‌انگیزد: آیا این آگاهی مستلزم آن نیست که علم خداوند نیز متناظر با تغییرات اشیاء تغییر کند؟^(۶۷) حتی ادعای اینکه خداوند علم به جزئیات مجرد دارد نیز به نحو عمیقی مسئله‌ساز می‌شود: زیرا اگرچه این امر مستلزم تغییرپذیری علم خداوند نیست، اما حداقل مستلزم کثرت در متعلقات علم الهی است که این موضوع بساطت مطلق او را خدشه‌دار می‌کند. البته از نظر ارسطو، تفکر الهی به هیچ شیء خارجی تعلق نمی‌گیرد.^(۶۸) ابن سینا از این نتیجه‌گیری افراطی اجتناب می‌کند و معتقد است که از آنجا که وجود واجب علت همهٔ موجودات دیگر است و خود را به‌عنوان چنین علتی درک می‌کند، می‌توان گفت که او آثار خاص خود را «به نحو کلی» درک می‌کند.^(۶۹) با این حال به نظر می‌رسد که علم خداوند در تحلیل نهایی از نظر ابن سینا، همچنان فعلی کلی و تغییرناپذیر از سنخ خودشناسی است. موضعی که به گفتهٔ غزالی، فلاسفه با آن «همهٔ قوانین دینی را ریشه‌کن کردند؛ زیرا [این اعتقاد] مستلزم آن است که اگر مثلاً زید از خداوند اطاعت کند یا از وی

نافرمانی کند، خداوند هیچ علمی به حالات جدید او نداشته باشد، زیرا او زید را به نحو خاص نمی‌شناسد»^۱ (۷۰)

سهروردی در حکمة‌الاشراق این مسئله را به صورت زیر حل می‌کند.^(۷۱) بر اساس رد تبیین‌های خروج شعاع و انطباع صور در فرایند ابصار در بخش اول این کتاب (بند ۱۰۱-۱۰۳)^(۷۲) سهروردی تأکید می‌کند که «بنیایی با انطباع صورت شیء در چشم یا با خروج چیزی از چشم اتفاق نمی‌افتد»، بلکه «با قرار گرفتن شیء روشن (مستتیر) در مقابل چشمی سالم» رخ می‌دهد.^(۷۳) بنابراین، به همان نحو که تحلیل دکارتی از ادراک ممکن است بیان کند، ادراک بصری (دریافت حسّی ذات آگاه از امر جزئی تجربی) صرفاً شامل پیوندی شناختی میان ذهن و جهان است و نه وقوع محاکات شیء‌ای عینی در فضای درونی ذهن ما (همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، سهروردی خود آگاهی را نیز به صورت بی‌واسطه و به نحو غیرمحاکاتی تبیین می‌کند). برخلاف این پیشینه، بند ۱۶۲ توضیح می‌دهد که علم واجب‌الوجود^۲ به غیر نیز از همین الگوی کلی پیروی می‌کند: «علم او به اشیاء به این معناست که این اشیاء برای او ظاهر هستند»^۳ (۷۴) این امر برای او مستلزم ضرورت محاکات ذهنی معلوم نیست؛ بلکه علم او به هر شیء صرفاً شامل وجود «رابطه‌ای (اضافه‌ای) میان او و هر چیزی است که برای او شناخته شده است. اما «تعدد روابط عقلی مستلزم کثرت در ذات او نیست»^۴ همان‌گونه که سهروردی تشریح می‌کند، با توجه به ماهیت صرفاً اضافی علم، تعدد و تغییرپذیری معلومات توسط واجب‌الوجود مستلزم آن نیست که خود او نیز دارای کثرت و تغییرپذیری باشد. بنابراین، برخلاف ابن‌سینا، سهروردی می‌تواند بدون وجود هیچ محدودیتی تأیید کند که نورالانوار به جزئیات مادی علم دارد.^(۷۵)

۱. «وهذه قاعدة اعتقدها واستأصلوها بالکلیة إذ مضمونها أنّ زیداً مثلاً لو أطاع الله أو عصاه لم یکن الله عالماً بما یتجدد من أحواله، لأنّه لا یعرف زیداً بعینه».

2. Necessary Existent.

۳. «وعلمه بالأشیاء کونها ظاهرة له».

۴. «وتعدّد الإضافات العقلیة لا یوجب تکرراً فی ذاته».

چکیده این تحلیل پیش از این در مسئله سیزدهم *تهافت الفلاسفة* غزالی آمده است، که در آن به این فرض فلاسفه انتقاد می‌کند که «تغییر در معلوم مستلزم تغییر در علم است».^۱ (۷۶) غزالی خورشیدگرفتگی (کسوف) را بررسی می‌کند.^(۷۷) وقوع خورشیدگرفتگی شامل سه حالت متوالی است: ابتدا خورشید قابل مشاهده است، سپس غیرقابل مشاهده می‌شود و در نهایت دوباره قابل مشاهده می‌شود. غزالی منکر این است که این سه حالت خورشید لزوماً با سه عمل شناخت متفاوت مطابقت داشته باشند، یعنی اینکه «ما ابتدا بدانیم که خورشیدگرفتگی وجود ندارد اما در آینده خواهد بود؛ سپس بدانیم که وجود دارد؛ و در نهایت بدانیم که بوده است اما اکنون وجود ندارد».^۲ (۷۸) در مقابل چنین تحلیلی، غزالی این اعتراض را مطرح می‌کند:

به چه [دلیلی] شما [فلاسفه] کسی را انکار می‌کنید که می‌گوید: خداوند متعال علمی واحد مثلاً به وجود خورشیدگرفتگی در زمانی خاص دارد. این علم قبل از وقوع آن به این معناست که خورشیدگرفتگی رخ خواهد داد؛ همان علم در حین وقوع آن به این معناست که خورشیدگرفتگی در حال رخ دادن است؛ و این علم پس از آشکار شدن دوباره خورشید به این معناست که خورشیدگرفتگی گذشته است. این تفاوت‌ها به روابط (اضافات) بازمی‌گردند که مستلزم تغییر در ذات علم نیستند و بنابراین مستلزم تغییر در ذات علم نیستند.^۳ (۷۹)

بنابراین غزالی بر سهروردی پیش‌دستی می‌کند که علم خداوند را می‌توان به عنوان حالت شناختی واحد و تغییرناپذیر در نظر گرفت که به صورت اضافی به اشیاء (یا در مورد غزالی به رویدادهای) متعدد مرتبط است.

۱. «تغییر المعلوم یوجب تغیر العلم».

۲. «فإننا نعلم أولاً أن الكسوف معدوم وسيكون، وثانياً إنه كائن وثالثاً إنه كان ولبس كائناً الآن».

۳. «بیم تتكرون علی من یقول إن الله تعالی له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً فی وقت معین وذلك العلم قبل وجوده علم بآنه سيكون وهو بعینه عند الوجود علم بالكون وهو بعینه بعد الانجلاء علم بالانقضاء، وان هذه الاختلافات ترجع إلى اضافات لا توجب تبدلاً فی ذات العلم، فلا توجب تغیراً فی ذات العالم؟».

مخالفت اساسی‌ای که غزالی در مقابل فلاسفه مطرح می‌کند، بر این پیش‌فرض استوار است که خداوند «ازلاً و ابداً اشیا را با علمی یکسان می‌شناسد».^۱ (۸۰) غزالی مثال دیگری می‌افزاید:

اگر خداوند در ما فعلی از علم ایجاد کند که زید فردا در طلوع آفتاب خواهد رسید و این علم را تداوم بخشد، بی‌آنکه در ما علم دیگری ایجاد کند یا ما را دچار غفلت سازد، [در این صورت] ما در زمان طلوع آفتاب تنها به دلیل علم پیشین خواهیم دانست که زید اکنون در حال رسیدن است؛ و پس از آن [خواهیم دانست] که او قبلاً رسیده است. این علم ثابت برای دربرگرفتن هر سه حالت کافی است.^۲ (۸۱)

همان‌گونه که عقیق اکتی^۳ اشاره کرده است، علمی که در قالب این مثال مطرح شده است، به‌طور دقیق نمی‌تواند با جملهٔ زمان‌دار «زید فردا در هنگام طلوع آفتاب خواهد رسید» مطابقت داشته باشد، زیرا «فردا» شاخص زمانی^۴ است که متعلق آن بسته به زمانی که این گزاره بیان می‌کند تغییر می‌یابد و بنابراین مدعای غزالی را تضعیف می‌کند که گرایش گزاره‌ای^۵ واحدی برای پوشش هر سه حالت کافی است.^۶ (۸۲) بلکه علم مورد نظر غزالی باید با جمله‌ای مطابقت داشته باشد که متعلق آن تغییر نمی‌کند و در مورد تاریخی غیر شاخص^۶ باشد، مانند: «زید در ۳۱ آگوست ۱۹۵۷م در هنگام طلوع آفتاب خواهد رسید».

باید اذعان کرد که خوانشی از علم الهی که در *تهافت الفلاسفة* پیشنهاد شده است از ابتکارات غزالی نیست. تأکید او بر علم خداوند به‌عنوان وضعیت شناختی^۷ واحد و

۱. «إنه يعلم الأشياء بعلم واحد في الأزل والأبد».

۲. «لو خلق الله لنا علماً بقدم زید غدأ عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علماً آخر ولا غفلة عن هذا العلم، لكننا عند طلوع الشمس عالمين بمجرّد العلم السابق بقدمه الآن وبعده بآته قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي كافياً في الاحاطة بهذه الأحوال الثلاثة».

3. Afifi al-Akiti.

4. deictic expression.

5. propositional attitude.

6. non-indexical.

7. cognitive state.

تغییرناپذیر، وامدار استادش جوینی (در گذشته ۴۷۷ق) متکلم اشعری است که به طور مشابه به خداوند یک علم واحد، تغییرناپذیر و فراگیر نسبت می داد که همه رویدادهای گذشته و آینده را در بر می گرفت.^(۸۳) علاوه بر این، متکلم معتزلی ابوالحسن بصری (در گذشته ۴۳۵ق) تفسیری صراحتاً تعلقی از علم خداوند ارائه کرده است که به گفته پیرو او ابن ملاحمی (در گذشته ۵۳۵ق) علم خداوند را به عنوان اضافه میان خداوند و متعلق علم او توصیف می کند.^(۸۴) آنچه که بیان غزالی و سهروردی از این ایده را در تقابل با دیدگاه مشابهی قرار می دهد که معتزله مطرح کرده است، استفاده آشکار از اصطلاح «اضافه» به جای «تعلق» است.^(۸۵) این شباهت اصطلاحی به طور ضمنی بر این امر دلالت دارد که مواجهه سهروردی با مسئله علم الهی عمدتاً در گفت و گو با تهافت الفلاسفة غزالی است. علاوه بر این، این فرض که سهروردی با تهافت الفلاسفة آشنا بوده است، نه تنها به دلیل جایگاه برجسته این اثر در تفکر قرن ششم هجری بسیار محتمل است (که به عنوان مثال در ردیه ابن رشد بر آن مشهود است)، بلکه به این دلیل است که در جای دیگری از حکمة الاشراق (بند ۱۵۰)، سهروردی از اعتراضی به کیهان شناسی ابن سینا بهره می برد که به وضوح از تهافت الفلاسفة اقتباس شده است.^(۸۶) در نهایت، همان گونه که پیش تر استدلال کردم، سهروردی مؤلفه های اساسی هستی شناسی نور خود را از اثر دیگر غزالی [(مشکوة الأنوار)] اخذ کرده است. بنابراین، شواهد مرتبط کننده سهروردی به غزالی قابل توجه هستند، اگرچه عاقلانه نیست که این احتمال را رد کنیم که سهروردی ممکن است با راه حل دیگر متکلمان اسلامی در مورد صفت علم الهی نیز آشنا بوده باشد.

همان گونه که پیش تر اشاره شد، هدف اعلام شده تهافت الفلاسفة اثبات معارف صحیح نیست، بلکه هدف آن نشان دادن این است که آموزه های فلاسفه از قطعیت استدلالی ای برخوردار نیستند که به آن ها نسبت داده می شود. با این حال، آشتی دادن علم مطلق الهی با تغییرناپذیری و بساطت الهی که در مسئله سیزدهم تهافت الفلاسفة به آن اشاره شده است، بی تردید از نظر کلامی جذاب است، به همین دلیل است که به عنوان مثال، معاصر سهروردی، فخرالدین رازی (در گذشته ۶۰۶ق) نیز آن را پذیرفته است.^(۸۷) بنابراین تعجب آور نیست که

سهروردی در تحلیل علم الهی، از راه حل ارائه شده غزالی استفاده می‌کند. یعنی اینکه تغییر و کثرت در متعلقات علم الهی تنها مستلزم تغییر و کثرت در روابط معرفتی میان خداوند و اشیاء است و نه در خود خداوند. با این حال، وجود این پیوستگی فکری نباید تفاوت‌های بارز آنها را پنهان کند. برخلاف غزالی، سهروردی تفسیر اضافی بودن علم الهی خود را با پایه معرفت‌شناختی محکمی تقویت می‌کند و آن را بر اساس درک غیرمحاکاتی ادراک بصری و خودآگاهی شبه‌سازی می‌کند که در جای دیگری از *حکمة الاشراف* ارائه شده است. در این کار، سهروردی به‌طور مؤثر از تفسیر مضاف بودن علم الهی که در *تهافت الفلاسفة* ترسیم شده است و تأکید *مشکاة الأنوار* بر اینکه ظهور، امری مضاف است حمایت می‌کند.^(۸۸)

تهافت الفلاسفة خواننده را دعوت می‌کند تا علم خداوند به جزئیات را نوعی «اضافه» در نظر بگیرد، اما مشخص نمی‌کند که چه نوع رابطه‌ای است و چرا ارتباط شناختی خداوند با اشیاء متعدد و متغیر در واقع مستلزم داشتن محاکات ذهنی متعدد و متغیر در او نیست. سهروردی، با استفاده از *مشکاة الأنوار*، این شکاف‌ها را پر می‌کند. بدین نحو که به‌طور خاص، رابطه مورد پرسش از نوع ظهور است، و مرتبط بودن خداوند با یک شیء، مستلزم داشتن محاکات ذهنی متعدد و متغیر نیست؛ زیرا ادراک یک موجود خاص، خواه توسط افراد انسانی و خواه از جانب خداوند، مستلزم محاکات صورت ذهنی از متعلق ادراک نمی‌باشد. بنابراین، می‌توان گفت که راه حل سهروردی در مورد علم الهی ترکیبی از دو ایده غزالی است: علم خداوند به جزئیات صرفاً رابطه‌ای اضافی است (بنابر *تهافت الفلاسفة*) زیرا (همان‌گونه که سهروردی تا حدی بر اساس *مشکاة الأنوار* می‌گوید) تمامی ادراکات یک ذات آگاه از یک موجود خاص، چیزی بیش از «ظهور» آن موجود برای ذات مورد بحث نیست.^(۸۹) در مجموع، سهروردی آنچه را که در ابتدا در *تهافت الفلاسفة* حرکت جدلی هوشمندانه‌ای بود، با قرار دادن بر پایه‌ای که بر اساس آجرهای غزالی بنا شده است به بخشی از تحلیل فلسفی نظام‌مند تبدیل می‌کند.

۴. نتیجه گیری

اگرچه برخی عناصر پایه‌ای هستی‌شناسی نور سهروردی مستقیماً از غزالی الهام گرفته شده‌اند،^(۹۰) اما این دو مؤلف در نهایت روحیه‌های فکری بسیار متفاوتی دارند. بنابراین، نتیجه‌گیری این مقاله را با ارائه محتاطانه برخی ملاحظات تطبیقی بیان می‌کنم.

همان‌گونه که در مقدمه اشاره کردم، پژوهشگران اخیراً به نحو مبسوطی نشان داده‌اند که غزالی بسیاری از مضامین^۱ سینوی را «بازسازی»^۲ یا «بومی‌سازی»^۳ کرده است و آن‌ها را از موضع استدلال‌های فلسفی بحثی به «مکاشفات» رازآلود تبدیل کرده است.^(۹۱) این رویکرد تقریباً نظام‌مند در تحول گفتمانی (یعنی از سطح استدلال فلسفی به سطح اشارات الهامی) با درکی دقیق از محدودیت‌های عقل بحثی همراه است.^(۹۲) غزالی در *احیاء العلوم* و دیگر آثار خود به‌طور صریح «طریقه اهل نظر» (طریق النظار) یعنی مطالعه فلسفه و علوم عقلی^(۹۳) را با «طریقه اهل تصوف» مقایسه می‌کند و اشاره می‌کند که شیوه شناخت شهودی و غیربحثی که با طریقه اهل تصوف (طریق عرفان) مرتبط است، حداقل از برخی جهات بر شناخت ناشی از تفکر بحثی مبتنی بر تجربه برتری دارد.^(۹۴) البته، غزالی انکار نمی‌کند که پژوهش علمی و تأمل فلسفی می‌توانند به دانش واقعی منجر شوند،^(۹۵) و همچنین مطالعه فلسفه برای کسانی که قادر به فراگرفتن آن هستند را بی‌ارزش نمی‌داند، حتی اگر صرفاً به شناخت مرزهای آنچه می‌توان به‌طور عقلانی دانست منجر شود.^(۹۶) بنابراین، این احتمال وجود دارد که همان‌گونه که تریگر^۴ و گاردن^۵ استدلال کرده‌اند، غزالی در نهایت «ابتدا طریقه اهل نظر و سپس طریقه اهل تصوف را به نحو متوالی» به‌عنوان برنامه آموزشی مطلوب در نظر گرفته است.^(۹۷) با این حال، او به‌وضوح بیان می‌کند که بالاترین نوع دانش بشری که

1. motif.

2. recycled.

3. naturalised.

4. Treiger.

5. Garden.

«ذوق» (چشیدن)^(۹۸) شهودی و شبه تجربی^۱ این واقعیت است که «هیچ چیزی در هستی جز خداوند وجود ندارد»، مستلزم آن است که فرد به «طریقه اهل تصوف» قدم بگذارد. همچنین به نظر می‌رسد که غزالی اجازه می‌دهد این مرحله از دانش، بدون آموزش فلسفی قبلی نیز در دسترس افراد باشد (اگرچه چشم‌پوشی از مطالعه فلسفی، خطر سوء تفاهم جدی در مورد الهامات شبه‌عارفانه^۲ فرد را به همراه دارد).^(۹۹) بنابراین در نهایت، [آموختن] فلسفه جنبه تمهیدی دارد و امری لازم و ضروری نیست. در راستای همه این‌ها، غزالی به نظر نمی‌رسد که الهیات و کیهان‌شناسی نظام‌مندی ساخته باشد یا حتی قصد ساخت آن را داشته باشد.^(۱۰۰)

سهروردی، مانند غزالی برای علم شهودی ارزش زیادی قائل می‌شود. او حکمة الاشراق را با تأکید بر این نکته آغاز می‌کند که محتوای آن «در ابتدا از طریق تفکر برای من حاصل نشد؛ بلکه از طریق دیگری حاصل شد. پس از آن بود که به دنبال برهان برای آن گشتم. به نحوی که مثلاً اگر برهان را در نظر نگیرم، هیچ عاملی مرا در آن به تردید نمی‌اندازد».^(۱۰۱)

بنابراین، سهروردی همانند غزالی مجذوب شیوه شناخت شهودی است که بر همه استدلال‌های فلسفی برتری دارد، شیوه‌ای که او نیز آن را «ذوق» توصیف می‌کند.^(۱۰۲) در عین حال، سهروردی ادعا می‌کند که «برهان» (حجت) واقعی برای بینش‌های شهودی خود یافته است. بنابراین می‌توان و شاید حتی ضروری است که آنچه از طریق الهام فراعقلی آموخته می‌شود با تجدید نظر در بکارگیری مفاهیم، توضیح داده و توجیه شود.^(۱۰۳)

سهروردی برخلاف غزالی اصرار دارد که محتوای «ذوق» شبه‌عارفانه فرد را به صورت پسینی در قالب زبان فلسفی دقیق ارائه کند. در نتیجه، سهروردی بیشتر یک نظام‌ساز فلسفی است (گرچه با در نظر گرفتن اینکه حکمة الاشراق بیشتر یک طرح کلی بزرگ است تا یک بنای کامل. مرگ زود هنگام او به این معنا بود که این نظام هرگز به طور کامل تکمیل نشد). ضمناً

1. quasi-experiential.

2. quasi-mystical.

۳. «ولم یحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بأمر آخر ثم طلبت علیه الحجّة حتّی لو قطعت النظر عن الحجّة مثلاً ما کان یشکّکنی فیه مشکّک».

این که او ایده تحلیل اضافی محض از علم الهی که در تهافت الفلاسفه ترسیم شده است را با دیگر بخش‌های فلسفه‌اش مرتبط می‌کند، به خوبی بیانگر رویکرد نظام‌مندتر او است؛ یعنی معرفت‌شناسی غیرمحاکاتی وی و استفاده او از ظهور به‌عنوان اصطلاح بنیادی هستی‌شناسی‌اش.

تلاش سهروردی برای تدوین نظامی فلسفی که بر مفهوم نورانیت یا ظهور استوار است، قطعاً پاسخی به وضعیت فلسفه در زمان او است. Griffel^۱ استدلال کرده است که شالوده‌شکنی انتقادی نظام سینوی که با تهافت الفلاسفه غزالی آغاز شد و بوسیله ابوالبرکات بغدادی ادامه یافت، حس «سرخوردگی از ایده ارسطویی، فارابی‌ای و ابن‌سینایی فلسفه به‌عنوان سنتی یقینی و گرایش به فلسفه به‌عنوان یک حوزه جدلی که در آن بهترین تبیین‌های موجود با یکدیگر مقایسه می‌شوند» را به وجود آورد.^(۱۰۴) سهروردی خود را با چنین دیدگاهی از فلسفه راضی نکرد: برای او، گفتمان فلسفی تلاشی برای ترسیم کل واقعیت به‌صورت مفهومی نظام‌مند و به شیوه استدلالی توجیه‌شده بود و بنابراین دارای بعدی کل‌نگرانه و ضروری بود. در حالی که بخش نخست حکمة الاشراق در راستای بررسی انتقادی و پایان دادن به مشائی‌گرایی سینوی است که تهافت الفلاسفه آغازگر آن بود، بخش دوم این اثر به‌دنبال برپایی نظام فلسفی جدیدی است که سهروردی مصالح ساختمانی بنیادی آن را از غزالی گرفته است. بنابراین، هر دو بعد شالوده‌شکنانه و بازسازانه حکمة الاشراق گواه تأثیر فوق‌العاده آثار غزالی هستند.^(۱۰۵)

پی‌نوشت‌ها

۱. برای زمینه تاریخی، موضوع و محتوای تهافت الفلاسفه غزالی، نک: Griffel, 2009, 97-101؛ Griffel, 2013, 295-298.
 ۲. درباره ماهیت شهودی یا غیربحثی بالاترین شیوه شناخت از نظر غزالی و ریشه‌های سینوی آن، نک: Sinai, 2003, 16-27 و Treiger, 2012, 48-63, 79f (در مورد موضوع اخیر، همچنین نک: Davidson, 1992, 139-140).
- برای توضیحات بیشتر درباره تلقی غزالی از رابطه میان علم بحثی و فرابحثی، نک: بخش نتیجه‌گیری.

۳. Al-Akiti, 2009, 53, Sinai, 2003, 50, Treiger, 2012, 6, 103f. ۶۲ پانویس ۶ و ص ۲۵، ترجیح داده‌اند از اصطلاحات «تصاحب» (appropriation) و «بومی‌سازی» (naturalization) فلسفه سینوی توسط غزالی سخن بگویند. این که اخلاق و روان‌شناسی غزالی به شدت وامدار سنت فلسفی اسلامی است، در Madelung, 1974 و Janssens, 2008 به اثبات رسیده است. همچنین Frank, 1992 (نکته: Frank, 1994 و نقد آن Dallal, 2002) و Davidson, 1992, 129-144 وام‌گیری‌های قابل توجهی از کیهان‌شناسی ابن‌سینایی [توسط غزالی] را شناسایی کرده‌اند (همچنین نکته: Griffel, 2009). در al-Akiti, 2004 و Griffel, 2004 بررسی شده است که غزالی تلقی ابن‌سینا از نبوت را مصادره کرده است. این شبهه تازه‌ای نیست که اندیشه غزالی در واقع بسیار نزدیک‌تر به نظام ابن‌سینا است تا آنچه تهافت الفلاسفة و زندگینامه خودنوشت غزالی ممکن است القا کنند: خود غزالی در پایان عمرش متهم به داشتن آموزه‌های فلسفی بدعت‌آمیز بود (Griffel, 2009, 54f; Treiger, 2012, 96-). و ابن‌رشد رساله مشکاة الانوار غزالی (که در ادامه به تفصیل بررسی خواهد شد) را اثری می‌داند که فیضان‌گرایی را پذیرفته است، ویژگی‌ای که فارابی و ابن‌سینا بدان معتقد بودند (Gairdner, 1914, 101). (Davidson, 1992, 130, 133f).

4. Griffel, 2009, 61-95.

۵. برای مروری بر فلسفه سهروردی، نکته: Walbridge, 2005a و Sinai, 2011, 225-297.

۶. برای ارزیابی مقدماتی از ارتباط میان [آراء] غزالی و سهروردی، نکته: Sinai, 2011, 252-265.

7. Madelung, 2007.

8. Madelung/Mayer, 2001.

۹. نکته: Pines, 1979 و اخیراً Griffel, 2011a؛ درباره مشابهت‌های میان [آراء] سهروردی و ابوالبرکات به همراه ارجاعات بیشتر، نکته: پاورقی ۸۰، Sinai, 2011, 254.

۱۰. نکته: Sinai, 2011, 255-265.

۱۱. برای اطلاع از تلقی من از سهروردی به‌عنوان فیلسوفی اصیل (هرچند فیلسوفی که به شدت به شناخت شهودی علاقه‌مند بود و بنابراین احساس می‌کرد می‌تواند از مفاهیم و منابع صوفیانه استفاده کند)، به همراه ارجاع‌هایی به ادبیات علمی مرتبط، نکته: Sinai, 2011, 225-231, 267-275.

۱۲. اصطلاح «هستی‌شناسی» را در معنای عمومی تبیین فلسفی از عالی‌ترین اجزاء واقعیت به کار می‌برم. همان‌گونه که در ادامه خواهیم دید، سهروردی از مفهوم نور (و نه از وجود) به‌عنوان بنیان عقلانی این تبیین استفاده می‌کند، اما به نظر من صحبت از «نورشناسی» او به جای «هستی‌شناسی» وی بی‌جهت اغراق‌آمیز است.

13. Corbin, 1971, 81-96.

14. Davidson, 1992, 135, 164, 170; Marcotte, 2007 (بخش ۴.۲), Arnzen, 2011, 122, Sinai, 2011, 284f.

۱۵. نکته: Arnzen, 2011, 119-150 و Sinai, 2011، شرح بندهای: ۴، ۹۴، ۱۰۹، ۱۲۹ و ۱۷۱.

۱۶. این قطعه (آیه)، که مشکاة الأنوار غزالی عنوان خود را از آن اخذ کرده است، چنین است: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. نور او مانند چراغدانی است که در آن چراغی قرار دارد، آن چراغ درون شیشه است، و آن شیشه گویی ستاره‌ای درخشان است که از درخت مبارک زیتون روشن می‌شود که نه در شرق و نه در غرب است، روغن آن نزدیک است که فروزان شود، اگر چه آتشی به آن نرسیده باشد، نوری بر فراز نور است. خداوند به نور خود هر کس را که بخواهد هدایت می‌کند؛ و خداوند برای مردم مثال‌ها می‌زند و خداوند از همه چیز آگاه است».

۱۷. (إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ وَظِلْمَةٍ وَإِنَّهُ لَوْ كَشَفَهَا لِأَحْرَقَتْ سَبِحَاتٍ وَجْهَهُ كُلَّ مَنْ أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ) «خداوند دارای هفتاد حجاب نور و ظلمت است. اگر آن‌ها را بردارد، جلال و عظمت چهره‌اش هر کس که او را ببیند (یا به تعبیری دیگر: هر کس را که او ببیند) می‌سوزاند» (مشکاة الأنوار، ص ۳۹، سطرهای ۱۲-۱۳؛ همچنین با کمی تغییر در حکمة الاشراق، ص ۱۶۲، سطر ۱۱ و ص ۱۶۳، سطر ۱ نقل شده است). برای ارجاعات بیشتر، نک: Sinai, 2011, 397f

18. Karamustafa, 2007, 42, Katz, 2007, 12-15.

19. Karamustafa, 2007, 45, 47, Lazarus-Yafeh, 1975, 268-277.

۲۰. درباره استفاده غزالی از مضامین نور، نک: Lazarus-Yafeh, 1975, 264-348. درباره احياء العلوم، نک: پژوهش اخير 2014, Garden.

۲۱. برای مروری کوتاه بر پژوهش‌های پیشین، نک: Griffel, 2011b و توضیحات دیوید بوچمن (David Buchman) در: al-Ghazali, 1998, xxvii-xxxii.

۲۲. در تقابل با دیدگاه Watt, 1949 که اصالت فصل سوم مشکاة الأنوار را زیر سؤال می‌برد، نک: Davidson, 1992, 134f, 143; Treiger, 2007, 23 n.49; Griffel, 2009, 246; Griffel, 2011b, 19.

Landolt, 1991 نیز دیدگاه وات را تضعیف می‌کند (نک: به ویژه 21-31, Landolt, 1991) اما می‌پذیرد که «مسئله اصالت اثر به‌طور کامل حل نشده است» (ص ۲۳، با پیش‌بینی بحث مفصل درباره تاریخ انتقال اولیه اثر در صفحات ۶۵-۷۲). در هر حال، این بخش مورد مناقشه عملاً هیچ نقشی در استدلال من ندارد.

۲۳. حکمة الاشراق، ص ۱۰۶.

۲۴. حکمة الاشراق، ص ۱۰۷، سطر ۹.

۲۵. حکمة الاشراق، ص ۱۰۷، سطر ۱۷-ص ۱۰۸، سطر ۱. لازم به ذکر است که سهروردی در مواردی تفسیری ایجابی از اجزاء جوهرهای غیرنورانی ارائه می‌دهد: او در بند ۱۰۹ حکمة الاشراق می‌گوید که اجسام

جوهرهایی هستند که می‌توان با اشاره [حسی] آنها را مشخص نمود، به این معنا که اجسام جوهرهایی هستند که در حیز قرار دارند؛ و اجسام همچنین ذاتاً دارای تعین‌های کمی هستند، مثلاً اندازه، شکل و وزن خاصی دارند (بند ۱۱۱)؛ نک: Walbridge, 2005b. به هر حال در نهایت، سهروردی احتمالاً این ویژگی‌های به ظاهر مثبت موجودات مادی را ناشی از کمبود ذاتی نورانیت آن‌ها می‌داند. با این حال، تلقی شخصی سهروردی از واقعیت مادی مشکلاتی را ایجاد می‌کند: (۱) چگونه موجودی که صرفاً به فقدان نورانیت تعریف شده است، در عین حال می‌تواند به‌جای هیچ چیز، معادل چیزی معین باشد؟ (پاسخ به این پرسش احتمالاً مستلزم تحقیقی تاریخی است: ظاهراً سهروردی به سادگی تلقی نوافلاطونی استاندارد از واقعیت مادی، به‌شکل فقدان وجود حقیقی را مسلم می‌گیرد). (۲) همان‌گونه که در متن اصلی مقاله توضیح داده شده است، سهروردی میان جوهرهای تاریک (یا غیرنورانی) و هیئت‌های تاریک (غیرنورانی) تمایز قائل می‌شود، و همچنین اشاره می‌کند که تمایز میان جوهرها و هیئت‌های نورانی به تفاوت در کمال و شدت بازمی‌گردد. مشخص نیست که چگونه تقلیل تمایز میان جوهرها و هیئت‌ها [ی نورانی] به تفاوت‌های کیفی، می‌تواند در مورد تمایز میان جوهرها و هیئت‌های غیرنورانی نیز بکار رود: در نهایت در این مورد، فقدان (یعنی نبود نور) دارای مراتب مختلفی از شدت نیست.

۲۶. مقایسه کنید با تمایز ارسطویی میان آنچه «در یک موضوع» (en hypokeimenó) است و آنچه نیست (Categories, 2). تمایز سهروردی میان هیئت‌ها و جوهرها در حکمة الاشراف، ص ۶۱، سطرهای ۱۳-۱۵ بیان شده است: هیئت چیزی است که «در چیزی دیگر حلول می‌کند و به‌طور کامل در آن منتشر می‌شود» (حالاً فی غیره شایعاً فیہ بالکلیه)، در حالی که جوهر در چیزی دیگر حلول نمی‌کند. پیش‌زمینه فلسفی بی‌واسطه در نحوه تبیین سهروردی از این تمایز، سنیوی است (نک: ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۱۳۵).

۲۷. در بند ۱۰۹ حکمة الاشراف سهروردی این چهار نوع موجود را به صورت: (۱) نورهای «مجرد» یا «محض» (جمع النور المجرد، النور المحض)، (۲) «نورهای عرضی» (جمع النور العرضی)، (۳) «جوهرهای تاریک» (جمع الجوهر الغاسق) یا «حجاب‌ها» (جمع برزخ) و (۴) «هیئت‌های تاریک» (جمع الهيئة الظلمانية) مشخص می‌کند. ترجیح می‌دهم تا از هیئت‌ها و جوهرهای نورانی و غیرنورانی صحبت کنم تا تقارن ذاتی این طرح را نشان دهم. همان‌گونه که در مقاله «AI-Suhrwardi on Mirror Vision and Suspended Images (muthul mu'allaqa)» (در دست انتشار در: Arabic Sciences and Philosophy) استدلال کرده‌ام، این طبقه‌بندی چهارگانه نیازمند افزودن یک طبقه پنجم، یعنی صورت‌های قائم به ذات است که سهروردی آنها را نیز از حیث هستی‌شناسی، بنیادی می‌داند.

۲۸. این پیچیدگی هم به دلیل تعداد زیاد جوهرهای نورانی است که سهروردی مطرح می‌کند و هم به این دلیل است که او نورهای «متکافئه» را می‌پذیرد، یعنی نورهایی که مرتبه یکسانی از کمال هستی‌شناختی دارند.

۲۹. حکمة الاشراق، ص ۱۶۷، سطرهای ۱۴-۱۵.

۳۰. حکمة الاشراق، ص ۱۶۷، سطرهای ۱۵ و ص ۱۶۸، سطر ۱: (إذ الاستغناء للنور إنما هو لكماله، وكماله بجوهره، وغاية نقصه بالعرضية والاضافة إلى المحل) «استغناء نور به دلیل کمال آن است، و کمال آن ناشی از جوهر آن است، در حالی که نهایت نقص آن در عرض بودن و ارتباط با محل داشتن است».

۳۱. حکمة الاشراق، ص ۱۶۸، سطر ۳.

۳۲. چنین استدلالی را می‌توان به‌عنوان کاربرد «اصل امکان اشرف» (قاعدة الامکان الأشرف) در نظر گرفت، که حکمة الاشراق، ص ۱۵۴، سطرهای ۵-۶ آن را به‌عنوان یکی از «اصول مکتب اشراق» بیان می‌کند: (إن الممكن الأخص إذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد) «اگر ممکن اخص وجود داشته باشد، مستلزم وجود ممکن اشرف پیش از آن است». البته، هر تلاشی برای بیان استدلالی در راستای آنچه در بالا بدان اشاره شد، ناگزیر است که این اشکال بدیهی را دفع کند که بر این اساس می‌توان به‌طور مشابه در مورد وجود سرخی‌ای که جوهر باشد نیز استدلال کرد. بدین نحو که چون سرخی عرضی جنبه ذاتاً ناقصی از سرخی است، آیا باید فرض کنیم که سرخی جوهری نیز وجود دارد؟ یعنی جوهرهایی که نه به‌دلیل بهره‌مندی از نوعی هیئت یا عرض، سرخ هستند، بلکه به‌دلیل قابلیت ذاتی خود، سرخ (و فقط سرخ) هستند؟

۳۳. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۲۹: (فنفول: إن الموجود والشيء والضروري معانها ترسم في النفس ارتساماً أولياً، ليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها) «می‌گوییم که معانی «موجود»، «شیء» و «ضروری» به نحو اولیه در نفس نقش بسته‌اند. این نقش بستن مستلزم چیزهای شناخته‌شده‌تر نیست».

۳۴. حکمة الاشراق، ص ۱۱۷، سطر ۱۵. درباره تلقی ابن سینا از خودآگاهی، نک: Black, 2008.

35. Marcotte, 2004; Eichner, 2011; Sinai, 2011, 261-265 و 287.

۳۶. (و واجب الوجود عقل محض، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، وقد عرفت أن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلاقتها لا وجوده. وأما الوجود الصوري فهو الوجود العقلي وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل، والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة، والذي ناله بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال، والذي هو له ذاته هو عقل بذاته. وكذلك هو معقول محض، لأن المانع للشيء أن يكون معقولا هو أن يكون في المادة وعلاقتها)، «وجود واجب عقل محض است زیرا او ذاتی است که از هر جهت مفارق از ماده است. و دانستی که علت عدم تعقل یک چیز، ماده و آنچه به آن مربوط می‌شود است، نه [وجود آن چیز]. و وجود صوری [یعنی وجود چیزی که صرفاً صورت است، بدون هیچ محل مادی]، وجودی عقلی است؛ و آن وجودی است که اگر در چیزی تقرر یابد، آن چیز به واسطه آن دارای عقل می‌شود. آنچه امکان دستیابی به آن [یعنی یک وجه وجودی صرفاً صوری] را دارد، [فقط] عقلی بالقوه است، و آنچه پس از قوه [بودن] به طریق استكمال به آن دست می‌یابد، عقلی بالفعل است. آنچه ذات آن [یعنی وجود صرفاً صوری]

را تشکیل می‌دهد، ذاتاً عقل است. همچنین آن [وجود واجب] یک معقول محض است، زیرا آن چه مانع از معقول بودن یک چیز می‌شود، بودن آن در ماده و آنچه به آن مربوط می‌شود است» (ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۳۵۶-۳۵۷). برای عباراتی مشابه از *الإشارات و التنبیها*، نک: ابن سینا، ج ۳، ص ۶۵). البته، جای بحث دارد که چگونه باید فعل «یعقل» در ابتدای نقل قول بالا را قرائت کرد؟ برخلاف مارمورا (Marmura) که یُعقل را به جای یَعقل به صورت مجهول می‌خواند، نسبتاً مطمئن هستم که متن به خوانش فعل معلوم اشاره دارد، زیرا این ادعا که هیچ محذوری وجود ندارد که واجب الوجود تعقل شود، به طور صریح در پایان نقل قول مورد بحث آمده است.

۳۷. به عنوان مثال، بند ۱۱۹ *حکمة الاشراف* اشکال می‌کند که اگر کسی طعم را مجرد فرض کند، صرفاً «طعمی لِنفسه» است [و خود را ادراک نمی‌کند]؛ فقط نور مجرد است که «برای خود ظاهر» (ظاهر لِنفسه) است، یعنی خود را ادراک می‌کند. بنابراین، برخلاف مشائیان (یعنی ابن سینا)، تجرد برای خودآگاهی (فی کون الشیء شاعراً لِنفسه) کافی نیست؛ تنها در مورد نور است که تجرد مستلزم خودآگاهی است. بنابراین، خودآگاهی باید بجای آنکه ناشی از فقدان ماده باشد، پیش از هر چیز ناشی از ماهیت نور باشد.

۳۸. *حکمة الاشراف*، ص ۱۱۳، سطرهای ۶-۷.

۳۹. اینکه سهروردی نورهای عرضی را ضعیف‌تر از نورهای جوهری می‌داند، می‌باید به این دلیل باشد که نورهای عرضی از نورهای جوهری صادر می‌شوند؛ نک: بند ۱۷۴ *حکمة الاشراف*: (وینتهی النقص فی الحقیقة النوریة إلی ما لا یقوم بنفسه، بل یكون هیئة فی غیره) «نقص در نورانیت در نهایت به چیزی می‌رسد که قائم به خود نیست، بلکه صرفاً حالتی در چیزی دیگر است»، یعنی نور عرضی. سهروردی به وضوح تلقی خود از ادراک حسی را بر اساس تحلیل بینایی شبیه‌سازی می‌کند (رویکردی که ابن سینا نیز از آن پیروی کرده است، نک: McGinnis, 2010, 104). در نتیجه، تحلیل وی او را متعهد به این موضع می‌کند که ادراک غیربصری، به عنوان مثال، شنوایی نیز مستلزم حضور هیئت‌های نورانی است، بدون آن‌ها موضوع ادراک نمی‌تواند برای ادراک کننده ظاهر شود. بدیهی است که هیئت‌های نورانی‌ای که در ادراک شنوایی مشارکت دارند، باید نوع متفاوتی از نور بصری باشند. می‌توان در تاریکی به وضوح شنید. تا آن‌جا که دیده‌ام، سهروردی در این مورد توضیح نمی‌دهد؛ این موضوع جزو یکی از مطالب ناتمام بسیار زیاد *حکمة الاشراف* است.

۴۰. *مشکاة الأنوار*، ص ۴۱، سطرهای ۲-۳.

۴۱. *مشکاة الأنوار*، ص ۴۱، سطرهای ۹-۱۲.

۴۲. *مشکاة الأنوار*، ص ۴۱، سطر ۱۳؛ ص ۴۲، سطر ۲.

۴۳. *مشکاة الأنوار*، ص ۴۲، سطرهای ۳-۵.

۴۴. «روح بینا همان ذات ادراک کننده است و از طریق آن عمل ادراک صورت می گیرد» (آن الروح الباصرة هي المدركة وبها الإدراک) (مشکاة الأنوار، ص ۴۲، سطرهای ۱۰-۱۶، با استناد به سطر ۱۴).

۴۵. برای خلاصه بحث نک: مشکاة الأنوار، ص ۴۸، سطرهای ۶-۸.

۴۶. مشکاة الأنوار، ص ۴۳، سطرهای ۸-۹: این نقصانی برای چشم به شمار می آید که چیزهای دیگر را می بیند اما خود را نمی بیند؛ مشکاة الأنوار، ص ۴۴، سطرهای ۲ به بعد: عقل نه تنها چیزهای دیگر، بلکه خود را نیز به نحو تکرار بالقوه ای از بی نهایت گرایش های گزاره ای، ادراک می کند: وقتی می دانم که p را می دانم، می دانم که می دانم که p را می دانم و ...

۴۷. مشکاة الأنوار، ص ۵۰، سطرهای ۷-۸.

۴۸. مشکاة الأنوار، ص ۶۰، سطر ۶.

۴۹. مشکاة الأنوار، ص ۵۳، سطر ۳؛ ص ۵۳، سطر ۱۵؛ ص ۵۴، سطر ۲؛ ص ۶۰، سطر ۶.

۵۰. در مورد عبارت ابن رشد نک: Gairdner, 1914, 133f.

۵۱. همچین Gairdner, 1914, 138-141 خاطر نشان می کند که در مواردی مشکاة الأنوار انتشار نور را با فعل «فاض» توصیف می کند، که معمولاً مشائیان اسلامی آن را برای بیان مفهوم نوافلاطونی فیضان استفاده می کنند (نک: مشکاة الأنوار، ص ۴۲، سطر ۳؛ ص ۵۱، سطر آخر؛ ص ۶۰، سطرهای ۲-۳؛ ص ۶۷، سطر ۱۶؛ این موارد در Sinai, 2003, 46 مغفول مانده است). هم گاردنر (Gairdner) و هم Lazarus-Yafeh, 1975, 307-312 معتقدند که استفاده غزالی از «فاض» برای نسبت دادن ایده های فیضانی به او کافی نیست. با این حال، تلاش های آن ها برای ختنی کردن معنای فنی فعل «فاض» قانع کننده نیست (مقایسه کنید با: ارزیابی شک آمیز در Griffel, 2009, 286؛ به ویژه شک دارم که تفسیر گاردنر در مورد مشکاة الأنوار، ص ۶۰، سطرهای ۲-۳ قابل دفاع باشد، اگرچه این بخش به طور صریح به خداوند نمی پردازد). از همه مهم تر، باید توجه داشت که تنها شاهد بر امکان قرائت فیضانی از مشکاة الأنوار استفاده گاه به گاه از فعل «فاض» نیست (برای مثال نک: توصیف خداوند به عنوان «منع نخستین» همه نورها). Davidson, 1992, 135f نیز نتیجه می گیرد که مشکاة الأنوار لاقلاً برای تمامی موجودات مادون خداوند، فیضان گرایی را پذیرفته است.

۵۲. Davidson, 1992, 135. همان گونه که دیویدسون (Davidson) نیز بیان کرده است (نک: همچین Lazarus-Yafeh, 1975, 307)، مشکاة الأنوار با وجود این تأکید می کند که خداوند آسمان ها را «آفریده» است (فَطَّرَ السموات) (مشکاة الأنوار، ص ۹۲) البته این ممکن است صرفاً تلاشی برای بیان فیضان گرایی به زبان سنتی باشد؛ اما گریفیل نیز بر اساس مطالعه ای گسترده تر از کیهان شناسی غزالی نتیجه می گیرد که [از نظر غزالی] «خداوند [فقط] علت [حرکت] جهان نیست، بلکه خالق آن است. خداوند فاعلی شخصی و مختار است که

بر آفرینش خود تقدم دارد» (Griffel, 2009, 280). مسئله امکان و چگونگی سازگاری توصیف خداوند به عنوان «منبع نخستین» در رساله مشکاة الأنوار با استفاده غزالی از ادبیات خلق گرایانه، نیازمند بررسی است. ممکن است غزالی فیضان جهان از خداوند را به نحوی یک عمل ارادی و شاید حتی عملی غیردائمی در نظر گرفته باشد. به نظر می‌رسد Griffel, 2009, 253 به این سمت گرایش دارد که: «خدای حقیقی فعلی بیش از آفرینش موجودی که مطیع است (المطاع) [بالاترین موجود پس از خداوند] و فیضان مداوم وجود به او انجام نمی‌دهد».

۵۳. مشکاة الأنوار، ص ۵۴.

۵۴. مشکاة الأنوار، ص ۴۲، سطرهای ۱۱-۱۲. نک: همچنین مشکاة الأنوار، ص ۵۵، سطر ۲ که در آن ماهیت نور به آنچه «ظاهر است» (الظهور) و «ظاهر می‌کند» (الاظهار) خلاصه شده است.

۵۵. غزالی، المحبة والشوق، ص ۵۵: بیان السبب فی قصور افهام الخلق عن معرفة الله سبحانه. این بخش دو دلیل ممکن را برای ناتوانی عقل ما در ادراک برخی اشیاء بررسی می‌کند: یا شیء به خودی خود مهم است، یا در غایت وضوح است و بنابراین از توانایی‌های شناخت ضعیف ما فراتر است، مقایسه کنید با: تمایز ارسطویی میان آنچه «برای ما قابل شناخت است» (gnôrimoteron) و آنچه «به نحو مطلق قابل شناخت است» (haplôs) (نک: Posterior Analytics, 71b-72a). به عنوان مثال، غزالی به نور خورشید اشاره می‌کند که مانند سهروردی، آن را عرض می‌داند. از آنجا که ما هرگز نور خورشید را به صورت مجزا از رنگ‌های خاص درک نمی‌کنیم، تنها با غروب خورشید که باعث جداشدن عرض نور از اشیاء جهان می‌شود، از وجود آن آگاه می‌شویم. بنابراین «با وجود این که نور آشکارترین چیز در میان همه اشیاء محسوس است، زیرا به واسطه آن همه چیزهای دیگر محسوس ادراک می‌شوند» ما تنها با غیاب نور، از وجود آن آگاه می‌شویم. غزالی بلافاصله پس از آن، ماهیت نور را با قاعده «آنچه به خودی خود آشکار است و چیزهای دیگر را آشکار می‌کند» توصیف می‌کند و خداوند را «آشکارترین همه چیزها، که به واسطه او همه چیز آشکار می‌شود» توصیف می‌کند.

۵۶. نک: مشکاة الأنوار، ص ۴۲، سطرهای ۱۵-۱۶؛ حکمة الاشراف، ص ۱۳۴.

۵۷. مشکاة الأنوار، ص ۵۱، سطرهای ۱۵-۱۷. افزودن «به» به متن توسط مصحح را به دلیل شباهت واضح به مشکاة الأنوار، ص ۴۲، سطر ۱ می‌پذیریم. بوچمن (Buchman) [این عبارت را] به صورت «آنچه توسط چیز دیگری دیده می‌شود» (ما بی‌بصره غیره) تصحیح کرده است، که به نظر من بی‌معناست (ص ۱۲، سطر پایانی) و با ترجمه خود او [به انگلیسی] مطابقت ندارد: (something that also allows other things to see).

۵۸. به عنوان مثال این عبارت در رسائل اخوان الصفا (Landolt, 2008, 245) و در الهیات ارسطو (Davidson,

1992, 132; نک: Badawī, 1955, 119, 1. 17) مشاهده می‌شود.

۵۹. بر اساس حکمة الاشراق، ص ۱۳۹، سطر ۱۱ و ص ۱۴۰، سطر ۱، نورهای غیرمادی بیش از صد هزار هستند (بنابر تصحیح والبریح و ضیائی، ص ۹۹)، یا حداقل بیش از دویست عدد هستند (بنابر تصحیح کربن). گرچه احتمالاً ابن سینا معتقد بود که بیش از ده عقل مجردی که فارابی بیان کرده است وجود دارد (Janos, 2011)، اما ممکن است سهروردی اطلاعی از این مطلب نداشته است، زیرا حکمة الاشراق، ص ۱۵۵، سطرهای ۴-۵ به طور کلی بیان می کند که «پيروان مشائیان [...] تعداد عقل ها را به ده عدد محدود می کنند».
۶۰. مشکاة الأنوار، ص ۵۳، سطر ۱۶: «چنان درجات زیادی دارند که قابل شمارش نیستند؛ اما همان گونه که در مشکاة الأنوار، ص ۵۴، سطر ۲ اشاره می کند، تعداد نورها متناهی است. نک: Davidson, 1992, 135.
۶۱. نک: حکمة الاشراق، ص ۱۶۲، سطر ۱۱ و ص ۱۶۳، سطر ۱ و مشکاة الأنوار، ص ۳۹. این حدیث همچنین در احیاء علوم الدین غزالی دیده می شود، نک: Sinai, 2011, 397f.
62. Arnzen, 2011, 152.
۶۳. مشکاة الأنوار، ص ۵۵، سطر ۱۵ که در این مورد نک: Treiger, 2007, 4-10 (که به وضوح در عنوان فرعی آن باید کلمه «توحید» (monotheism) به «وحدت‌انگاری» (monism) اصلاح شود)، به ویژه با توجه به پاورقی ۱۲ در صفحه ۱۹.
64. Walbridge, 1992, 49; Walbridge, 2005a, 213.
۶۵. به عنوان مثال نک: حکمة الاشراق، بند ۱۲۹ و ۱۳۴.
۶۶. تهافت الفلاسفة، ص ۲۲۷.
۶۷. نک: ابن سینا، الشفاء، الهیات، ص ۳۵۹.
۶۸. نک: توصیف ارسطو از محرک نخستین به «فکری که بخود می اندیشد» (noe'sis noe'seōs)، Metaphysics, 1074b15-1075a10.
۶۹. ابن سینا، الشفاء، الهیات، ص ۳۵۹. درباره تلقی ابن سینا از علم خداوند به جزئیات، که [در این مقاله] تنها به نحو سطحی آن را توصیف کرده‌ام، نک: Marmura, 1962 و Adamson, 2005.
۷۰. تهافت الفلاسفة، ص ۱۳۶، سطرهای ۱۸-۲۰.
۷۱. برخی بخش‌های مرتبط در دیگر آثار سهروردی در Eichner, 2011, 137-139 نقل و بررسی شده‌اند. به ویژه نگاه کنید به نقل قول او از کتاب التلویحات، که علم خداوند به همه چیز را اضافه توصیف می کند.
72. Sinai, "Al-Suhrawardi on Mirror Vision and Suspended Images (muthul mu'allaqa)" (Arabic در دست انتشار) Sciences and Philosophy)
۷۳. «بمقایلة المستنیر للعین السلیمة»، حکمة الاشراق، ص ۱۳۴، سطرهای ۱۱-۱۳.
۷۴. حکمة الاشراق، ص ۱۵۲، سطر ۸.

۷۵. این تلخیص از موضع سه‌رودی، به جزئیات دیدگاه او نمی‌پردازد. تحلیل کامل او از چگونگی علم نورالانوار به امور جزئی به این شرح است: (وعلمه بالأشیاء کونها ظاهرة له أمّا بأنفسها أو متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمرّ للمدیرات العلویة) (حکمة الاشراق، ص ۱۵۲) «علم او به اشیاء به این معناست که این اشیاء یا به‌خودی خود و یا از طریق چیزهای مرتبط با آن‌ها، که محل آگاهی مداوم نورهای مدبر بالاترند، برای او ظاهر هستند». براساس بخش ایتالیکن شده که قطب الدین شیرازی به نحو موجهی [بر اساس برخی از نسخه‌های خطی به متن افزوده است] (شرح حکمة الاشراق، ص ۳۵۰)، تحلیل فوق نه تنها برای توضیح علم خداوند به جزئیات موجود، بلکه [برای توضیح علم وی] به رویدادهای گذشته و آینده نیز به کار می‌آید. بدین نحو که علم به این رویدادها در نفس‌های (= «نورهای مدبر») اجرام آسمانی نهفته است؛ از این رو رویدادهای گذشته و آینده نیز برای نورالانوار ظاهر هستند.

۷۶. تهافت الفلاسفة، ص ۱۳۸، سطر ۵.

۷۷. ابن سینا نیز از مثال خورشیدگرفتگی در زمینه علم خداوند به رویدادهای زمانی خاص استفاده می‌کند (ابن سینا، الشفاء، الهیات، ص ۳۶۰). خورشیدگرفتگی در قالب مثال‌هایی مکرر در آنالوطیقای ثانی ارسطو مطرح شده است، Posterior Analytics, I, §§ 8, 31; II, §§ 1 f, 8, 12 and 16.

۷۸. تهافت الفلاسفة، ص ۱۳۴، سطر ۱۱ و ص ۱۳۵، سطر ۱.

۷۹. تهافت الفلاسفة، ص ۱۳۸، سطرهای ۱۴-۱۸.

۸۰. تهافت الفلاسفة، ص ۱۳۹، سطرهای ۱-۲.

۸۱. تهافت الفلاسفة، ص ۱۳۹، سطرهای ۴-۸.

82. Al-Akiti, 2009, 68-69, 68f, with n.43.

۸۳. نک: Griffel, 2009, 187-194. که نشان می‌دهد غزالی از مدعای جوینی پیروی می‌کند که خداوند «متصف به علمی واحد است که از ازل تا ابد را در بر می‌گیرد. این علم مستلزم آگاهی‌ای است که همه متعلقات علم را با تمام جزئیاتشان در بر می‌گیرد». اگرچه گریفل در بحث خود به این موضوع اشاره نمی‌کند که جوینی به‌طور صریح علم خداوند را به‌عنوان یک «اضافه» یا «تعلق» توصیف کرده است. من به آثار اصلی جوینی مراجعه نکرده‌ام تا این موضوع را بررسی کنم.

۸۴. ابن ملاحمی، المعتمد، ص ۲۰۰-۲۰۶. برای بستر تاریخی و فلسفی این مباحث نک: Schmidtke, 1991, 191-197 در حمایت از این فرضیه که غزالی در اینجا با تحلیلی از علم الهی که ریشه معتزلی دارد به مواجهه با مخالفان فلسفی خود می‌پردازد، می‌توان به تهافت الفلاسفة، ص ۷-۸ اشاره کرد که در آنجا غزالی صراحتاً اعلام می‌کند که در راستای هدف خود که نشان‌دادن ناکافی بودن استدلال‌های فلاسفه است، از آموزه‌های معتزله و دیگر «مکاتب فکری» استفاده خواهد کرد.

۸۵ همین تحول فکری را می‌توان در میان پیروان شیعه دوازده امامی متأخر، ابوالحسین بصری و در فخرالدین رازی نیز مشاهده کرد (Schmidtke, 1991, 192; Schmidtke, 2000, 97). احتمال دارد که بخش مرتبط از تهافت *الفلاسفة* منبع نهایی این تحول فکری باشد. همان‌گونه که اشمیتکه اشاره می‌کند، اصطلاح «اضافه» از بارمعنایی فلسفی متمایزی برخوردار است؛ به‌ویژه، ابن‌سینا از این واژه در بحث کلی خود درباره صفات الهی استفاده می‌کند (به عنوان مثال: ابن‌سینا، *الشفاء*، الهیات، ص ۳۴۳؛ نک: Adamson, 2013).

86. Davidson, 1992, 172f; Sinai, 2011, 384-386.

۸۷ Schmidtke, 1991, 192. با وجود جذابیت ذاتی آن، تمامی فلاسفه معاصر وی، به تفسیر اضافی از علم الهی اشکال کرده‌اند. به عنوان مثال، موسی بن‌میمون (در گذشته ۶۰۰ق) که از مدافعان اصلی الهیات سلبی است، نمی‌پذیرد که هرگونه گزاره دارای اضافه‌ای قابل اطلاق بر خداوند باشد (Maimonides, 1929, 60-61). ابن‌میمون استدلال می‌کند که برای این که دو چیز با یکدیگر رابطه برقرار کنند، باید بتوان آن‌ها را تحت مفهومی واحد و مشابه قرار داد؛ اما خداوند و هر چیز دیگری حتی تحت مفهوم مشترک «وجود» نیز قرار نمی‌گیرند. تا حدی قابل پیش‌بینی بود که ابن‌رشد نیز در تفسیر انتقادی خود بر تهافت *الفلاسفة*، تفسیر اضافی پیشنهادی غزالی از علم الهی را رد کند زیرا «این مسئله‌ای است که فهم آن از ماهیت دانش بشری بیرون است» (لا یعقل من طبیعة العلم الانسانی) (ابن‌رشد، *تهافت التهافت*، ص ۴۶۱). می‌توان سهروردی را کسی دانست که از قبل متوجه این اعتراض بوده است؛ زیرا او معتقد است که علم انسان نیز به مانند علم الهی اضافی است.

۸۸ به عنوان مثال: *مشکاة الأنوار*، ص ۴۱، سطرهای ۹-۱۲.

۸۹ به احتمال زیاد با ترکیب تفسیر مضاف بودن علم الهی با تلقی مضاف بودن از ظهور، علم خداوند را به عنوان پیوندی شناختی میان اشیاء خاص (X ادراک می‌کند Y را) در نظر می‌گیرد، در حالی که به نظر می‌رسد تهافت *الفلاسفة* غزالی علم الهی را در درجه اول در قالب گرایش‌های گزاره‌ای (X می‌داند که p) تفسیر می‌کند.

۹۰. بر اساس Griffel, 2009, 83f *عین القضاة* همدانی (در گذشته ۵۲۵ق) نیز تصویرپردازی نور *مشکاة الأنوار* را بکار برده است. اگرچه امکان تأثیر او بر سهروردی را نمی‌توان رد کرد (نک: Izutsu, 1972, 124)، اما خصوصیت بی‌نظیر شباهت‌های فهرست‌شده در این مقاله، این اطمینان نسبی را در من ایجاد می‌کند که سهروردی مستقیماً با آثار خود غزالی سروکار داشته است.

۹۱. رجوع کنید به یادداشت شماره ۳ در پیش از این.

۹۲. Heck, 2014, 108-151؛ همچنین نک: Sinai, 2003, 12-16. برای مثالی خاص که از آخرین اثر غزالی به

دست آمده است نک: Griffel, 2009, 266, 273f.

۹۳. Sinai, 2003, 18-23; Treiger, 2012, 66-68; Garden, 2014, 44-52, 74f. دربارهٔ هویت «اهل نظر»، نک: Treiger, 2012, 144, n.16 و Garden, 2014, 49-52، که به ما یادآوری می‌کند که «اهل نظر»، هرچند «به روش فلسفی دلبستگی دارند»، اما «کسب دانش به طریقهٔ صوفیانه (عارفانه) را نیز به رسمیت می‌شناسند» (نک: غزالی، *احیاء علوم*، ج ۵، ص ۶۷: بیان الفرق بین الالهام و التعلم). بنابراین به نظر می‌رسد که «اهل نظر» نمایندهٔ نوعی فلسفهٔ تعدیل شده یا پالایش شده هستند که مرتکب گناه «تکبر» نشده‌اند (به عنوان مثال: Griffel, 2009, 121f) که در تهافت الفلاسفه به فلاسفه نسبت داده شده است.

۹۴. مسلماً کتاب *مشکاة الأنوار بر تری «ذوق»* شهودی را نسبت به علم بحثی مطرح می‌کند (Davidson, 1992, 130f). غزالی در کتاب *بیست و یکم احیاء العلوم*، رابطهٔ میان این دو مسیر را با استفاده از دو تمثیل متوالی بیان می‌کند (غزالی، *احیاء العلوم*، ج ۵، ص ۷۴: بیان الفرق بین المقامین بمثال محسوس). اولین تمثیل (نک: Sinai, 2003, 19; Treiger, 2012, 70-74) قلب انسان (= نفس) را به مثابهٔ حوضی نشان می‌دهد که از دو منبع آبیاری می‌شود: یکی نه‌هایی که از خارج به آن وارد می‌شوند (= ادراک حسی و تفکر عقلانی دربارهٔ آن) و دیگری آبی که از زیر زمین می‌جوشد (= الهام). غزالی تأکید می‌کند که آبی که از زیر زمین می‌جوشد «خالص تر و پایدارتر و چه بسا فراوان تر و بیشتر است» (ویکون ذلك الماء اصفی وادوم). این نشان می‌دهد که دانش الهام شده که به طریقهٔ صوفیانه (عارفانه) به دست می‌آید نه تنها از وضوح برتری برخوردار است (احتمالاً به این دلیل که شهودی و غیربحثی است؛ نک: یادداشت شمارهٔ ۲ در پیش از این)، بلکه به طیف وسیع تری از حقایق نیز دسترسی دارد. اولین مورد از این دو جنبه (اما نه جنبهٔ دوم) در تمثیل دوم غزالی نیز تأکید شده است. این تمثیل رقابتی میان هنرمندان بیزانسی و چینی را توصیف می‌کند که نمایندهٔ «اهل نظر» و صوفیان هستند. از هر گروه خواسته شد تا نیمی از یک اتاق را نقاشی کنند که به وسیلهٔ پرده‌ای از یکدیگر جدا شده بود. وقتی پرده برداشته شد، هنرمندان بیزانسی نقاشی‌ای باشکوه خلق کرده بودند، در حالی که هنرمندان چینی تنها دیوار خود را صیقل داده بودند تا نقاشی هنرمندان بیزانسی را «حتی با روشنایی و درخشش بیشتر» (مع زیادهٔ إشراق و بریق) منعکس کنند و «زیبایی طرف آنها به دلیل درجهٔ بالای صیقل کاری، چند برابر شده بود» (فازداد حسن جانبهم بمزید التصقل). بر خلاف نظر Griffel, 2009, 264 عبارت‌های غزالی در اینجا (زیاده، فازداد، مزید) به وضوح حاکی از برتری هنرمندان چینی است (Sinai, 2003, 19f; Moosa, 2005, 254f; Treiger, 2012, 68). این موضوع حتی به وضوح از نسخه‌ای از اثر ابتدایی غزالی به نام *میزان العمل* (نک: غزالی، *میزان العمل*، ص ۲۲۶) مشخص می‌شود: «در آن [یعنی در کار هنرمندان چینی] چیزی ظاهر شد که دیگران فقط برای رسیدن به آن تلاش می‌کردند» (وظهر فيه ما سعی فی تحقیقه غیرهم). با این حال، بر خلاف تمثیل برکه، داستان نقاشان نشان می‌دهد که هر دو رویکرد به محتوای شناختی یکسانی دسترسی دارند، اگرچه طریقهٔ صوفیانه این محتوا را با وضوح بیشتری در دسترس قرار می‌دهد. به عقیدهٔ من، تأکید غزالی بر محدودیت دانش عقلانی انسان (رجوع کنید به یادداشت شمارهٔ ۹۲ در پیش از این) این احتمال را تقویت می‌کند که او نه تنها «مکاشفهٔ الهام

شده را که از طریقه صوفیانه حاصل می شود واضح تر بلکه وسیعتر از دانش اهل نظر می دانست. از این نظر، ترجیح می دهم تمثیل بر که را بر تمثیل نقاشان ترجیح دهم.

95. Heck, 2014, 110f.

۹۶. به عنوان مثال، غزالی بدون اینکه صراحتاً مخالفت کند، نقل می کند که به گفته «اهل نظر»، تحصیل علوم از نظریات اشتباهی که گاهی صوفیان مبتدی در دام آن می افتند، جلوگیری می کند (غزالی، *احیاء علوم*، ج ۵، ص ۷۲؛ Treiger, 2012, 67). درباره دیدگاه غزالی که شناخت مرزهای درک عقلانی، خود پیشرفتی در ادراک است، نک: Heck, 2014, 111, 118f که به این قاعده اشاره می کند: «ناتوانی در ادراک، خود نوعی ادراک است» (العجز عن الإدراک إدراک).

۹۷. Garden, 2014, 74f. (با اشاره به پایان نامه دکترای تریگر). Sinai, 2003, 18-27، از این جهت ضعف دارد که بجای آنکه لزوماً یکی از دو روش را انتخاب کند، امکان ترکیب هر دو مسیر در روش آموزشی مطلوب غزالی را در نظر نمی گیرد. با این حال، صحیح است که نوع شناختی که در نهایت، برنامه درسی مطلوب غزالی به آن ختم می شود، دانشی الهامی است که وابسته به «طریقه صوفیان» است. به نظر می رسد که ترکیب «طریقه اهل نظر» و «طریقه صوفیان» اساساً مبتنی است بر تلقی خاص غزالی از «اهل نظر» به عنوان کسانی که امکان کلی شناخت شهودی به طریقه صوفیانه را به رسمیت می شناسند (نک: یادداشت شماره ۹۳ در پیش از این) و همچنین بر اعتقاد کلی غزالی به محدودیت عقل بحثی (نک: یادداشت شماره ۹۲) متکی است.

۹۸. برای استفاده غزالی از این اصطلاح، نک: Treiger, 2012, 48-55.

۹۹. نک: یادداشت شماره ۹۶.

۱۰۰. مقایسه کنید با Al-Akiti, 2009, 286. Griffel, 2009. غزالی را به شکلی کاملاً متفاوت به تصویر می کشد و استدلال می کند که مجموعه ای از نوشته ها که تحت عنوان *المضنون* به علی غیر *أهله* گردآوری شده و به غزالی نسبت داده می شوند نه تنها اصیل هستند، بلکه «در صدر برنامه درسی الهیاتی غزالی قرار دارند و پیچیده ترین بیان طرح الهیاتی او را نشان می دهند. در این مجموعه است که غزالی گستره تکامل یافته اندیشه الاهیاتی خود را آشکار می کند. یعنی او با تکیه بر جامعه علمی و فلسفی، نظام الاهیاتی منسجمی ساخته است که توضیحی عقلانی از جهان ارائه می کند» (al-Akiti, 2009, 55). ارزیابی مناسب این فرضیه نیازمند انتشار پایان نامه دکترای چندجلدی الاکیتی است. در حال حاضر، هنوز متقاعد نشده ام که بخش مربوط به علم الهی به جزئیات در *المضنون* که در مقاله الاکیتی مورد بحث قرار گرفته است، حتی اگر [این رساله] اصیل باشد، اساساً متفاوت از متن های غیر محافظه کارانه غزالی در *مقاصد الفلاسفة* یا در نسخه خطی کتابخانه بریتانیا Or. 3126 (نک: Griffel, 2006) است، که هر دو به وضوح «نهایی ترین بیان طرح الهیاتی او» نیستند. با وجود تفاوت های جزئی، هر دو کتاب *المقاصد* و *المضنون* خود را به تکرار قاعده ابن سینایی محدود می کنند که خداوند جزئیات را «به نحو کلی» (بنوع کلی) می داند؛ و حتی اگر همان طور که الاکیتی ادعا می کند، سیاق

عبارت در متن المصنوع به این معنا باشد که خداوند ممکن است جزئیات را به خودی خود نیز بشناسد (نه فقط «به شیوه‌ای کلی»)، نکته در خور تأمل آن است که برخلاف تهافت الفلاسفة، ظاهراً متن المصنوع هیچ کوششی در جهت ارائه راه حل فلسفی مناسبی برای مسئله چگونگی اسناد علم الهی به کثرات متغیر جزئی ارائه نمی‌کند، بدون آنکه ساحت او را به کثرت و تغییر آلوده سازد. به هر حال، باید به وضوح میان این ادعا که غزالی ایده‌های بسیار خاصی درباره یک برنامه درسی عقلانی مطلوب داشت (که در آن، مجموعه المصنوع، اگر اصیل باشد ممکن است نقش مهمی ایفا کند) و این ادعا که او نظام منسجمی از آموزه‌های الهیاتی و کیهان‌شناختی تدوین کرده است، تمایز قائل شد؛ ادعای دوم لزوماً از ادعای اول منتج نمی‌شود.

۱۰۱. حکمة الاشراف، بند ۳.

۱۰۲. اصطلاح «ذوق» در حکمة الاشراف، ص ۹، سطر ۱۱، استفاده شده است. تأکید سهروردی بر اینکه ما جزئیات، چه نفس خودمان و چه اشیاء دیگر، چه مادی و چه غیرمادی، را به شیوه‌ای غیرمحاکاتی و مطلقاً مبتنی بر ظهور بی‌واسطه آنها درک می‌کنیم، مفهوم معرفت شهودی را افاده می‌کند، که غزالی چنین معرفتی را منحصرأ ثمره نادر سالکان «طریقه صوفیه» با کارکرد معرفت‌شناسانه بسیار عام‌تری می‌دانست (نک: Sinai, 2011, 259-265).

۱۰۳ مقایسه کنید با توضیحات ذکر شده در: Walbridge, 1992, 42.

104. Griffel, 2011a, 47f.

۱۰۵. این مقاله در اوت ۲۰۱۴ ارائه شده است و پس از آن تغییری در آن ایجاد نشده است. نسخه اولیه آلمانی این مقاله تحت عنوان «Philosophie der Erleuchtung: Al-Gazālī und as-Suhrawardī» در کنفرانس «900 Jahre Deutschland» در آلمان ارائه شد که در ۲۸-۳۰ اکتبر ۲۰۱۱م در دانشگاه اسنابروک (Osnabruck) برگزار شد. از خوانندگان ناشناس آرشيو و از فرانک گریفل برای توصیه‌ها و انتقادات ارزشمندشان سپاسگزارم.

منابع

ابن ملاحمی، رکن الدین محمود (۱۹۹۱م)، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تصحیح مایکل مکدرمت و ویلفرد مادیلونگ، لندن، الهدی.

ابن رشد، محمد بن احمد (۱۹۳۰م)، تهافت التهافت، تصحیح انتقادی: موريس بويگس، بیروت: مطبعة کاتولیک (بازنشر در جلد ۵۶ مجموعه فلسفه اسلامی فواد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۲۰ق).

ابن سینا (۱۴۰۴ق)، الشفاء، الاهیات، تصحیح: الأب قنواتی و سعید زاید، راجعه و قدم له: ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله مرعشی النجفی.

ابن سینا (۱۳۷۵ش)، الاشارات والتنبیها، مع شرح الخواجه نصیرالدین الطوسی، قم، نشر البلاغة.

أفلوطين عند العرب (۱۹۵۵م)، تصحیح عبدالرحمن بدوی، القاهرة، مکتبه النهضة المصرية.

سهروردی (۱۳۸۰ش)، حکمة الاشراق، تصحیح هانری کرین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. [در متن انگلیسی از ترجمۀ انگلیسی جان والبریدج و حسین ضیائی استفاده شده است: Suhrawardī. 1999. *The Philosophy of Illumination / Hikmat al-ishraq*. [Ed./trans. J. Walbridge / H. Ziai. Provo

شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳ش)، شرح حکمة الاشراق، تصحیح عبداللہ نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

غزالی، ابوحامد (۱۴۳۲ق)، إحياء علوم الدين، رياض، دار المنهاج.

غزالی، ابوحامد (۱۳۸۰ق)، المحبة والشوق والأنس و الرضا، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

غزالی، ابوحامد (۱۳۸۳ق)، مشکاة الأنوار، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، القاهرة، دار القومیة للطباعة والنشر.

غزالی، ابوحامد (۱۴۱۷ق)، المصنوعون به علی غیر اهلہ، ضبطه و قدم له: رياض مصطفى العبدالله، دمشق، بناء ساد كوكب الحلبوني.

غزالی، ابوحامد (۱۹۶۴م)، میزان العمل، تصحیح سلیمان دنیا، القاهرة، دار المعارف.

غزالی، ابوحامد (۲۰۰۰م)، تهافت الفلاسفة (-Parallel English) The Incoherence of the Philosophers, a Parallel English- (Arabic text, Translated by: Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, Utah. Adamson, P. 2005. "On Knowledge of Particulars". *Proceedings of the Aristotelian Society* 105, 257–278.

_____, 2013. "From the Necessary Existent to God". In *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Cambridge, 170–189.

al-Akiti, M. A. 2004. "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Ghazālī". In *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam. Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*. Ed. J. McGinnis with the assistance of D. C. Reisman. Leiden, 189–212.

_____, 2009. "The Good, the Bad, and the Ugly of *Falsafa*: Al-Ghazālī's *Maḍnūn*, *Tahāfut*, and *Maqāṣid*, with particular attention to their falsafī treatments of God's knowledge of temporal events". In *Avicenna and His Legacy: A Golden Age of Science and Philosophy*. Ed. Y. T. Langermann. Turnhout, 51–100.

Aristotle, Posterior Analytics.

Arnzen, R. 2011. *Platonische Ideen in der arabischen Philosophie: Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von šuwar aflāṭūniyya und muthul aflāṭūniyya*. Berlin.

Black, D. 2008. "Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows". In *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology and their Interactions*. Eds. S. Rahman / T. Street / H. Tahiri. Berlin, 63–87.

Corbin, H. 1971. *En Islam iranien: Aspects spirituel et philosophiques*, vol. 2: *Sohrawardī et les Platoniciens de Perse*. Paris.

Dallal, A. 2002. "Ghazālī and the Perils of Interpretation". *Journal of the American Oriental Society* 122, 773–787.

Davidson, H. 1992. *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York / Oxford.

- Eichner, H. 2011. "‘Knowledge by Presence’, Apperception and the Mind-Body Relationship: Fakhr al-Dīn al-Rāzī and al-Suhrawardī as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion". In *In the Age of Averroes: Arabic Philosophic in the Sixth/Twelfth Century*. Ed. P. Adamson. London, 117–140.
- Frank, R. M. 1992. *Creation and the Cosmic System: Al-Ghazālī & Avicenna*. Heidelberg.
- _____, 1994. *Al-Ghazālī and the Ash‘arite School*. Durham, 1994.
- Gairdner, W. H. T. 1914. "Al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī-Problem". *Der Islam* 5, 121–153.
- Garden, K. 2014. *The First Islamic Reviver: Abū Hāmid al-Ghazālī and His Revival of the Religious Sciences*. Oxford.
- Griffel, F. 2004. "Al-Gazālī's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aš‘arite Theology". *Arabic Sciences and Philosophy* 14, 101–144.
- _____, 2006. "MS London, British Library Or. 3126: An Unknown Work by al-Ghazālī on Metaphysics and Philosophical Theology". *Journal of Islamic Studies* 17, 1–42.
- _____, 2009. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford.
- _____, 2011a. "Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century". In *In the Age of Averroes: Arabic Philosophic in the Sixth/Twelfth Century*. Ed. P. Adamson. London, 45–75.
- _____, 2011b. "The Western Reception of al-Ghazālī's Cosmology from the Middle Ages to the 21st Century". *Dīvān: Disiplinlerası Çalışmalar Dergisi / Dīvān: Journal of Interdisciplinary Studies* 16, 33–62.
- _____, 2013. "Al-Gazālī als Kritiker". In *Islamische Philosophie im Mittelalter: Ein Handbuch*. Eds. H. Eichner / M. Perkams / C. Schafer. Darmstadt, 289–313.
- Heck, P. L. 2014. *Scepticism in Classical Islam: Moments of Confusion*. Abingdon.
- Izutsu, T. 1972. "Creation and the Timeless Order of Things: A Study in the Mystical Philosophy of ‘Ayn al-Qudāt". *Philosophical Forum* 4, 124–140.
- Janos, D. 2011. "Moving the Orbs: Astronomy, Physics, and Metaphysics, and the Problem of Celestial Motion According to Ibn Sīnā". *Arabic Sciences and Philosophy* 21, 165–214.
- Janssens, J. 2008. "Al-Ghazālī's *Mizān al-‘Amal*: An Ethical Summa Based on Ibn Sīnā and al-Rāghib al-Iṣfahānī". In *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*. Eds. A. Akasoy / W. Raven. Leiden, 123–137.
- Jones, A. (trans.). 2007. *The Qur‘ān*. Cambridge.
- Karamustafa, A. T. 2007. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh.
- Katz, M. H. 2007. *The Birth of the Prophet Muḥammad: Devotional Piety in Sunni Islam*. Abingdon.
- Landolt, H. 1991. "Ghazālī and ‘Religionswissenschaft’: Some Notes on the *Mishkāt al-anwār*". *Études Asiatique* 45, 19–72.
- _____, 2008. "Les idées platoniciennes et le monde de l’image dans la pensée du Shayḥ al-Ishrāq Yahyā al-Suhrawardī (etwa 1155–1191)". In *Miroir et Savoir: La transmission d’un thème platonicien, des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*. Eds. D. de Smet / M. Sebti / G. de Callatay. Leuven, 233–250.
- Lazarus-Yafeh, H. 1975. *Studies in al-Ghazzali*. Jerusalem.
- Madelung, W. 1974. "Ar-Rāghib al-Iṣfahānī und die Ethik al-Gazālīs". In *Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum 60sten Geburtstag*. Ed. R. Gramlich. Wiesbaden, 152–163.
- _____, 2007. "Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers". In *A Common Rationality: Mu‘tazilism in Islam and Judaism*. Eds. C. Adang / S. Schmidtke / D. Sklare. Würzburg, 331–336.
- Madelung, W. / Mayer, T. (ed./trans.). 2001. *Struggling with the Philosopher: A New Arabic Edition and English Translation of Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm al-Shahrastānī's Kitāb al-Muṣāra‘a*.

- Maimonides, Moses. 1929. *Dalālat al-ḥā'irīn*. Ed. S. Munk. Jerusalem. English translation: *The Guide of the Perplexed*. Trans. S. Pines. Chicago 1963.
- Marcotte, R. 2004. "Iṛjā [sic!] ilā nafsi-ka: Suhrawardī's Apperception of the Self in Light of Avicenna". In *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism* 1, 1–22.
- _____, 2007. "Suhrawardī". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. E. N. Zalta. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/suhrawardi/> (last access: 10 Nov 2013).
- Marmura, M. E. 1962. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society* 82, 299–312.
- McGinnis, J. 2010. *Avicenna*. New York / Oxford.
- Moosa, E. 2005. *Ghazālī and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill.
- Pines, S. 1979. *Studies in Abū'l-Barakāt al-Baghdādī: Physics and Metaphysics*. Jerusalem.
- Schmidtke, S. 1991. *The Theology of al-'Allāma al-Ḥillī (d. 726/1325)*. Berlin.
- _____, 2000. *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferschiitischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: Die Gedankenwelten des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434–35 –nach 906/1501)*. Leiden.
- Sinai, N. 2003. *Menschliche oder göttliche Weisheit? Zum Gegensatz von philosophischem und religiösem Lebensideal bei al-Ghazali und Yehuda ha-Levi*. Würzburg.
- _____, 2011. "Kommentar". In *Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, Philosophie der Erleuchtung – Hikmat al-Ishrāq*. Trans. N. Sinai. Berlin, 223–454.
- Treiger, A. 2007. "Monism and Monotheism in al-Ghazālī's *Mishkāt al-anwār*". *Journal of Qur'anic Studies* 9, 1–27.
- _____, 2012. *Inspired Knowledge in Islamic Thought: Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*. Abingdon.
- Walbridge, J. 1992. *The Science of Mystic Lights*. Cambridge, MA.
- _____, 2005a. "Suhrawardī and Illuminationism". In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Eds. P. Adamson / R. C. Taylor. Cambridge, 201–223.
- _____, 2005b. "Al-Suhrawardī on Body as Extension: An Alternative to Hylomorphism from Plato to Leibniz". In *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. Ed. T. Lawson. London, 235–247.
- Watt, W. M. 1949. "A Forgery in al-Ghazālī's *Mishkāt*?" *Journal of the Royal Asiatic Society* 5, 5–22.