

## مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تمثیل در حکمت اشراق و نقش تربیتی آن

محمد مهدی دهقانی اشکذری<sup>۱</sup>  
عباس دهقانی نژاد<sup>۲</sup>  
سید محمد علی میرجلیلی<sup>۳</sup>

### چکیده

سهروردی از بزرگترین فیلسوفان اسلامی و احیاگر فلسفه اشراق است که با تأکید بر اشراق که جمع استدلال عقلی و شهود است راهی میانه فلسفه مشاء و عرفان را ارائه نمود. او با تأکید بر تزکیه و خلوص باطن در پی رسیدن فرد به ادراک حضوری است که با درک مستقیم و بی‌واسطه از شیء که همان رویت شیء است حاصل می‌شود. این مسیر از مبانی اشراقی آغاز می‌شود و به غایت فلسفه اشراق که همان قرب به خدا و در نهایت فنای الهی است می‌رسد. رویکردی که در آن تمثیل نقش اصیلی را داراست. این پژوهش از نوع کیفی است که فلسفه اشراق را مورد تحلیل قرار می‌دهد و از بالاترین سطح تاویل و انتزاع برخوردار است و با توصیف و تبیین دیدگاه سهروردی به جایگاه تمثیل و تشریح مبانی آن در فلسفه اشراق می‌پردازد.

**کلید واژه‌ها:** سهروردی، اشراق، تربیت، تمثیل، معرفت‌شناسی.

---

"این پژوهش با حمایت مالی دانشگاه فرهنگیان به شماره قرارداد ۵۳۲۰۰/۵۰/۱۰۰ انجام گردیده است".  
۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران، ایران،  
mm.dehghaniashk@cfu.ac.ir (نویسنده مسئول)؛  
۲. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران، ایران،  
abdnejad@cfu.ac.ir  
۳. استادیار گروه آموزش علوم تربیتی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران، ایران،  
Miryazdi20@gmail.com

## مقدمه و بیان مساله

شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق (۵۷۸-۵۴۹) از فیلسوفان بزرگ اسلامی، که حکمت اشراقی را با نام او می‌شناسند، پس از آشنایی با فلسفه مشاء و در اثر مصاحبت با مشایخ طریقت به تلفیق منطقی یافته‌های شهودی خود با فلسفه مشاء پرداخت. آثار او بالغ بر ۴۹ اثر است (کربن، ۱۳۸۲: ۲۶) که مهمترین اثرش حکمه الاشراق است ولی بیشتر آثارش چون قصه الغربه الغریبه به شکل تمثیلی است.

اشراق جمع فلسفه است و عرفان. فیلسوف اشراقی پس از شهود حقایق و درک لذت ناشی از آن، دغدغه تبیین دارد و تبیین به معنای بیان وجه عقلانیت امر مشهود است و به همین دلیل است که شیخ اشراق حکمت بحثی و ذوقی را در فلسفه اشراق به کنار هم نشانده (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲) از حکمت بحثی شروع می‌کند از آن فراتر می‌رود با حکمت ذوقی به رویت و مشاهده می‌پردازد با عقل نورانی شده و تعالی یافته به سنجش رویتها می‌پردازد و با شکل منطقی بهر تفاهم با قوم آنرا بیان می‌کند.

از ضرورت‌های این پژوهش این است که در عرصه تعلیم و تربیت عقل و دل باید هماهنگ باشند تا حلاوت ذوق با استحکام و انسجام عقلی همراه گردد. در تدوین محتوای آموزشی و روشهای تدریس نیز مربی باید هم تفکر و اندیشه را بارور نماید هم قلب و دل را متوجه خدا کند (اعتصامی و راصد، ۱۳۹۰: ۴۴). نظریه تربیتی سهروردی با تکیه بر جمع عقل و عرفان می‌تواند در جهت‌دهی فرهنگی و تربیتی جامعه اسلامی، که باید واجد اتقان و زیبایی هر دو باشد، سهمی مهم داشته باشد. ضرورت دیگر اینکه برخی از دانشمندان شناختی معتقدند که استدلال از راه تمثیل، اساس رشد مهارتهای تفکر انتقادی است و بهترین شیوه آموزش برای نهادینه کردن تفکر انتقادی، آموزش به شیوه تمثیل است. با توجه به اهمیت آموزش تفکر انتقادی در آموزش و پرورش و تأثیر آن بر بهبود مهارتهای تفکر انتقادی همچون: استدلال، ارزشیابی و تحلیل، و استفاده از روشهای نوین آموزشی در آموزش تفکر در سطح کلاس یا جامعه و تأثیر تمثیل بر ارتقای تفکر انتقادی (یارمحمدی و دیگران، ۱۳۹۵) پژوهش پیش‌رو می‌تواند راههای به کار بردن تمثیل مبتنی بر سنت

## مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تمثیل در حکمت اشراق و نقش تربیتی آن ۱۷۹

اشراقی را بنمایاند و زمینه‌ها، مبانی، اصول و روشهای استفاده از تمثیل را بر اساس فلسفه شیخ اشراق روشنی بخشد.

در این پژوهش به این سوال پرداخته می‌شود که به چه دلیل شیخ اشراق به روش تمثیلی نگاه ویژه‌ای دارد و ربط و نسبت تمثیل با تفکر اشراقی چیست؟ بر این اساس مبانی حکمت اشراق در حوزه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به اختصار مطرح شده و اهمیت تمثیل بر اساس آن مبانی تبیین شده است.

### مبانی نظری

تمثیل (Allegory) از ریشه مثل به فتح یا سکون (ث) به معنای مشابه و در اصطلاح به معنای ارائه یک موضوع در ظاهر موضوع دیگر مانند ارائه معقولات در پوشش محسوسات، یا بیان یک عقیده، فکر و موضوعی در هیأت یک حکایت ساختگی، با شخصیت‌ها و عمل‌های واقعی، که خواننده باید با قیاس و کشف شباهت‌ها، معنا را به دست بیاورد. در بعضی موارد تمثیل تجربه‌ی عام را صورت تجربی می‌بخشد و این همان ضرب‌المثل است که سبب ایجاز در کلام است. اگر تمثیل بسط یابد شکل قصه می‌یابد که اگر خیالی باشد شکل امثال حیوانات می‌یابد و اگر احتمال وقوع ظاهر آن محال نباشد قصه تمثیلی است و گرنه معنی رمزی آن مورد نظر است (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۱۶۷-۱۶۳).

واژه تمثیل در منطق نیز کاربرد دارد: تمثیل حجتی است که ذهن از حکم یک شیء به حکم شیء دیگر به سبب جهت مشترک میان آن دو منتقل شود. به عنوان مثال رسیدن از حرمت شراب (۱) به حرمت آب جو (۲) بر اساس مشابهت آن دو، که سکرآور بودن آن دو است. تمثیل تنها افاده احتمال می‌کند زیرا از تشابه دو امر در یک یا چند امر لازم نمی‌آید آن دو در تمام امور مانند هم باشند (مظفر، ۱۳۹۴: ۱۶۹-۱۶۷).

تفاوت تمثیل در منطق با تمثیل در حکمت اشراق را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد: در منطق، تمثیل در مقام فهم و استخراج حکم مطرح می‌شود فهم حکم یک جزئی (۲) صرفاً به دلیل شباهت آن به جزئی دیگر (۱) ولی در اشراق تمثیل در مقام تبیین است. تفاوت دوم در هدف آن است: هدف در منطق یقین است که از تمثیل حاصل نمی‌شود و تنها افاده احتمال می‌کند ولی در اشراق هدف تقریب به ذهن است؛ به تعبیر دیگر مربی از

## ۱۸۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

یک تمثیل محسوس و عینی استفاده می‌کند تا به تدریج متربی آمادگی ذهنی مواجه شدن با موضوع عقلی را بیابد. تفاوت دیگر اینکه در منطق، جزئی اول پایه حکم جزئی دوم است و به تعبیری به عنوان یک امر پذیرفته شده اساس حجت قرار می‌گیرد اما در اشراق تمثیل یا جزئی اول مقصود بالذات نیست بلکه بالعرض بدان پرداخته می‌شود و هدف از بیان آن رسیدن به ممثّل است. به عبارت بهتر ارتباط مثال با ممثّل در تمثیل اشراقی یک ارتباط عمودی یا صعودی است بر خلاف تمثیل منطقی که ارتباط آن دو یک ارتباط خطی یا افقی است.

### پیشینه پژوهش

صدر زاده (۱۳۸۹) تمثیل را به عنوان ابزاری موثر در آموزش و تحول دریافت‌های انسان موثر می‌داند که با برقراری تداعی و پی‌آیند به مخاطب کمک می‌کند تغییری در وضعیت روحی یا فکری اش ایجاد شود. او تمثیل را با توجه به نیازهای درونی مخاطب و ناتمام بودن تمثیل، در انگیزش ناخودآگاه مخاطب اثرگذار می‌داند. یارمحمدی و اصل، فرهادی و یعقوبی (۱۳۹۵) در پژوهشی به این نتیجه رسیدند که آموزش تفکر انتقادی به شیوه تمثیل مهارت تحلیل انتقادی، ارزیابی انتقادی، استنتاج انتقادی، قیاس انتقادی و مهارت استقرا را بهبود میبخشد. تورنگ و جندقی (۱۳۹۷) با تحلیل وحی، و خیال و رابطه وحی و تصویرپردازی‌های شاعرانه، رابطه وحی قرآنی و تمثیل عرفانی را بررسی کرده‌اند. آرای تربیتی سهروردی را میتوان در آثار دیگری مشاهده نمود: خادمی و گل‌آقایی (۱۳۸۹) به تبیین اصول و روشها و اهداف واسطه‌ای تربیتی برای دستیابی به فنا و بقای بالله به عنوان هدف غایی تربیت، پرداخته‌اند. شرفی جم و خلیلی (۱۳۸۹) با بررسی تطبیقی مبانی فلسفی شیخ اشراق و هنری برگسون به دلالت‌های تربیتی مبانی هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی آرای این دو فیلسوف و مقایسه آنها پرداخته‌اند. هاشمی اردکانی، نوروزی و بختیار نصرآبادی (۱۳۸۷) به تبیین معرفت‌شناسی و دلالت‌های تربیتی استنتاج شده از آرای سهروردی در اصول تربیت می‌پردازد. داوری و نوروزی (۱۳۹۴) به تبیین اهداف تربیت عرفانی سهروردی توجه نموده‌اند. پژوهش حاضر با تأکید

## مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تمثیل در حکمت اشراق و نقش تربیتی آن ۱۸۱

بر نقش محوری تمثیل و تعلیم و تربیت مبتنی بر تمثیل و تبیین نسبت آن با مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی سهروردی و اصول تربیتی مبتنی بر آنها، به تبیین مبانی و اصول تربیت اشراقی و جایگاه محوری تمثیل در آن خواهد پرداخت.

### روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش از نوع کیفی است که مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفه اشراق را مورد تحلیل قرار می‌دهد و از بالاترین سطح تاویل و انتزاع برخوردار است و با تبیین دیدگاه سهروردی به جایگاه تمثیل و تشریح مبانی و ضرورت آن در فلسفه اشراق می‌پردازد.

### سوالات و فرضیه‌های پژوهش

با توجه به زبان تمثیلی بیشتر آثار سهروردی به این سوال پرداخته می‌شود که آیا استفاده سهروردی از این روش ناشی از علاقه شخصی اوست یا براساس جایگاهی است که تمثیل در حکمت اشراق دارد؟ به بیان دیگر، به چه دلیل شیخ اشراق به روش تمثیلی نگاه ویژه‌ای دارد و ربط و نسبت تمثیل با تفکر اشراقی چیست؟ آیا براساس مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکمت اشراق استفاده از تمثیل ضرورت دارد؟

### یافته‌های پژوهش

الف) در جهان‌شناسی اشراقی موجودات واسطه‌ای به نام مثالها یا ارباب انواع وجود دارند که جایگاه آن در قوس نزول پس از عالم عقل است و قبل از عالم محسوسات. سابقه این موجودات مثالی به زمان افلاطون بازمی‌گردد: افلاطون در کتاب هفتم جمهوری با تمثیل غار، هر آنچه همه انسانها حس یا درک می‌کنند را به سان سایه‌های انتهای غار می‌شمارد که سایه اشیائی هستند که در پشت منظره ادراک وجود دارند. با مبنای افلاطون آن اشیاء نیز حقیقی نیستند و سایه مثل هستند. براساس نظر افلاطون معرفت عمومی به سایه‌ها تعلق می‌گیرد حال آنکه معرفت واقعی به اشیاء و معرفت حقیقی به مثل تعلق می‌گیرد. در واقع سه گانه سایه‌ها، اشیاء و آتش (نور) در معرفت‌شناسی افلاطون را می‌توان با درک حسی و عقلی عمومی، وجود خارجی اشیاء، و وجود مثل و در راس آن مثال خیر متناظر

## ۱۸۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، باروتابستان ۱۴۰۲

دانست. عالم مثال عالمی است که هر چند اکثر عرفا در عرفان اسلامی تحت عناوین مختلفی چون اعیان ثابتة یا خیال و... بدان اذعان نموده‌اند، اما فیلسوفان مسلمان معدودی از جمله سهروردی چنین عالمی رامستقل از انسان می‌پذیرند. سهروردی برای اثبات عالم مثل هم به شهود و هم به استدلال تمسک می‌جوید (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۵۶-۱۵۴).

سهروردی با استفاده از قاعده امکان اشرف که خود مبتنی بر قاعده الواحد است به اثبات عالم مثال می‌پردازد. مطابق قاعده الواحد، از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و تا آن گاه که ممکن اشرف قابل به وجود آمدن باشد نوبت به ممکن اخس که همان عالم طبیعت است نمی‌رسد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۵۴).

دلیل دیگر سهروردی در اثبات عالم مثال تجرّد صور خیالی است.

الحق فی صور المرایا و الصور الخیالیة انها لیست منطبعة بل صیاصی معلقة لیس لها محل و قد یکون لها مظاهر... (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۳).

صور خیالی اگر عدم محض باشند حتی تصوّر هم نمی‌شدند و قابل شناسایی و جدایی از یکدیگر نیز نبودند و بر آنها حکمهای گوناگون بار نمی‌شد از این رو دارای هستی هستند. صور خیالی وجود در ذهن نیز ندارند چرا که انطباق کبیر در جای کوچک ممتنع است، وجود عینی هم ندارند و گرنه هر که دارای حواس سالم بود می‌بایست آنها را ببیند پس ضرورتاً در جهانی دیگر هستی دارند که همان عالم مثالی و خیالی است که بین این جهان و جهان عقل می‌باشد (خسروی، ۱۳۸۰).

عالم مثال همچون آینه‌ای است که تصاویر عالم ماده در آن انعکاس یافته است، به عبارت بهتر، این عالم ماده است که آینه صور آن عالم است. به عبارت دیگر به نظر سهروردی هر چیز دارای سه وجود معقول، مثالی و محسوس است و آدمی از صورت عالم محسوس که قابل ادراک است می‌تواند صورت مراتب بالاتر را دریابد. مثلاً خورشید در عالم محسوس، درخت طوبی در عالم مثال و نورالانوار یا واجب‌الوجود در عالم عقول است. چنانکه در رساله عقل سرخ آمده است (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۵۶)، مثل نوری که همان مثل افلاطونی است در عالم انوار عقلی ثابت بوده و برتر از مثل معلقه یا عالم اشباح هستند. موجودات جهان حسی را تنها می‌توان مظاهری برای مثل معلقه به شمار آورد. به

### مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تمثیل در حکمت اشراق و نقش تربیتی آن ۱۸۳

همین جهت است که حقایق عالم مثال از طریق مظاهر متناسب با خود، در این جهان به ظهور پیوسته و برای اهل بصیرت قابل ادراک می‌گردند. مثل معلقه برخلاف مثل نوریۀ افلاطونی که فقط شامل موجودات نوری می‌شود، موجودات ظلمانی را نیز در بر می‌گیرد. عالم مثال خصوصیات هر دو عالم ماده و مجردات را داراست، بنابراین مجرد در آن مجرد تام نیست. از منظر سهروردی عالم مثال خود دارای سه مرتبه است که هر کدام به مثابه شهری است: جابلسا مرحله سافل، جابلقا مرحله میانی و هورقلیا در مرحله علیای آن قرار می‌گیرد (داوری و نوروزی، ۱۳۹۴).

سهروردی در حکمت الاشراق (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۲) از چهار عالم نام می‌برد: انوار قاهره که همان عقول مشائی‌اند، انوار مدبّره که همان انوار قاهره عرضیۀ اشراقی‌اند و شامل ارباب انواع یا انوار مدبّره فلکی و انسانی (همان نفوس ناطقه فلکی و انسانی در فلسفه مشاء) می‌شود. این دو عالم همان عالم عقل یا معقول در فلسفه مشاء‌اند. عالم سومی که سهروردی نام می‌برد برزخ است که عالم حس یعنی افلاک و کواکب و عناصر و مرکبات است و عالم چهارم که عالم معنوی است که میان دو عالم محسوس و معقول قرار دارد و نمونه یا مثالی روحانی از همه موجودات در آن قرار دارد و موجودات آن نسبت به موجودات عالم عقل از لطافت پایین‌تری برخوردارند اما نسبت به موجودات عالم حس لطیف‌تر و روحانی‌ترند که قطب‌الدین شیرازی در شرح آن عالم می‌نویسد: "...عالم مثال یا خیال بسیار پهناور است و غیرمتناهی و هر آنچه در دو برزخ وجود دارد از کواکب و مرکبات یعنی معادن و نبات و حیوان مثال آن در این عالم وجود دارد." (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۳۲ حاشیه).

این عالم چهارم که سهروردی بنا بر قول خود به تجارب صحیح روحانی یافته است عالمی است که در آن حوادث نفس رخ می‌دهد. موجودات عالم عقل که ماده و اعراض ماده و صورت ندارند در اینجا تجسد می‌یابند و مثل صور رویا صورت پیدا می‌کنند و موجودات عالم مادی که هم ماده و هم صورت دارند در این عالم، روحانی می‌شوند و مثل صور رویا بدون ماده می‌گردند.

عالم مثال یا اقلیم هشتم که سهروردی اصطلاح ناکجا آباد را برایش به کار می‌برد

## ۱۸۴ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

(سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۱۱) جایی است که در آنجا "کجا" وجود ندارد و از عالم ما که عالم مکان است بیرون است. تجربه عرفانی و صعود به عالم مثال ما را از جهان محسوسات جدا می‌کند ولی در عوض آنچه پنهان است را بر ما آشکار می‌کند همانگونه که در رویا از عالم محسوسات و موجودات ظاهر جدا می‌شویم و اشیاء یا حوادثی می‌بینیم که در بیداری از ما پنهان بودند. حوادث و اشیاء عالم مثال که نفس آنها را مشاهده می‌کند مانند رویا از خود نفس به ظهور می‌رسند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳۸). در عالم مثال معقولات با نزول به مرتبه پایین‌تر و صورت یافتن، بر نفس آشکار می‌شوند و محسوسات با ارتقا به مرتبه بالاتر و مجرد شدن از ماده، حقیقت باطنیشان بر نفس کشف می‌شود. بنابراین راه یافتن به حقیقت مکاشفات و وقایع روحانی و وقایع کتب دینی مستلزم تفسیر روحانی و تاویل است و تاویل در این معنا یعنی صعود به عالم مثال و مشاهده و ادراک متن به منزله تجربه‌ای شخصی. با قبول این عالم میانجی دیگر نه ظاهر متن انکار می‌شود نه پندار و واهی شمرده می‌شود. تشخیص تبعید انسان در غرب در نتیجه شناختن اصل نوری و روحانی خویش، مجاهده و ریاضت عرفانی برای رهایی از غرب غربت و سرانجام بازگشت به اصل خویش با تحقق مرگ ارادی و دیدار با همزاد آسمانی خویش در عالم مثال مرحله‌ای است که حکیم اشراقی باید آنها را طی کند که در بعضی رساله‌های سهروردی به خصوص قصه غربت غریبه به رمز درآمده است (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۴۴-۴۰).

سهروردی در آثارش وجود عالم مثال را در قالب رمز چنین نشان می‌دهد: در رساله آواز پر جبرئیل از خانقاه پدر نام می‌برد که دو در دارد یکی به شهر و دیگری به صحرا. منظور مکان دیدار نفس است با عقل فعال که جایی و رای محسوسات است همان عالم برزخ یا عالم میان عالم عقل و حس که از لحاظ مرتبه وجودی پایین‌تر از عالم عقل و برتر از عالم حس است. ربط و نسبت عالم مثال با عالم عقل مجرد بودن از ماده است و شباهت آن با عالم ماده دارای صورت بودن است. در این عالم موجودات معقول دارای صورت شده و کثیف‌تر می‌شوند و موجودات محسوس از ماده خلع می‌شوند و لطیف‌تر می‌شوند. پس این عالم مانند خانقاهی است که یک در به عالم عقلی دارد و دری به عالم حسی. پاکی، آرامش و لطافت صحرا و آلودگی، ازدحام و کثافت شهر نیز باعث شده که این دو



## مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تمثیل در حکمت اشراق و نقش تربیتی آن ۱۸۵

در تقابل هم اولی به عنوان رمز عالم عقل و دیگری به عنوان رمز عالم حس مطرح شود (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۱۷۲-۱۷۱).

دلیل تاکید فلسفه اشراق بر تمثیل از حیث هستی‌شناسی را می‌توان در این نکته خلاصه کرد مثال به جهت دوری از شوایب مادی، وجود شدیدتر و واقعی‌تری نسبت به موارد ملموس و عینی ما دارد.

ب) تمثیل در انسان شناسی اشراقی نیز جایگاه ممتازی دارد.

شیخ اشراق انسان را موجودی قدسی می‌داند که از عالم علوی به عالم سفلی آمده و در زندان تن گرفتار شده و در این جهان غریب و افسرده است. سهروردی در کتاب قصه غربت غریبه خود با زبان تمثیل حال و روز انسان را بیان می‌کند: انسان اگر جایگاه اصلی خود را فراموش نکند و در پی رهایی از وابستگی‌ها و رفع حجابها و نیل به جایگاه اصلی خویش تلاش کند، نفس او به نور حق که اکسیر اعظم علم و قدرت است منور می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۲۳).

انسان موجودی است متشکل از نفس و بدن که شیخ اشراق به ترتیب آنها را نور اسفهد، یا اسفهد ناسوت و صیصیه، به معنای دژ، می‌نامد. نفس با آنکه در کمال لطافت و مجرد از ماده و زمان و مکان است با وساطت روح حیوانی بدن را تدبیر می‌کند.

از نظر شیخ اشراق نفس ناطقه با حدوث بدن حادث می‌شود و از ویژگی‌های نفس می‌توان ادراک معقولات و مفاهیم کلی، جاودانگی و فناپذیری را نام برد. نفس با مرگ بدن تنها ابزار خویش را از دست می‌دهد. در طول حیات نیز رابطه نفس با بدن بر اساس رابطه شوقی تبیین می‌شود. هر دو شوق به کمال دارند و نفس برای نیل به کمال از طریق افعال خود نیاز به بدن دارد و بدن برای اداره شدن محتاج نفس است. هریک دیگری را برای رسیدن به کمالش یاری می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۶). گرایشهای انسان را می‌توان کمال جویی، فضیلت جویی، حقیقت جویی و گرایش به صیانت از ذات دانست که همگی فروعی از همان کمال جویی به حساب می‌آیند (بهشتی و دیگران، ۱۳۹۳: ۹۰). اما این کمال اصالتاً مربوط به نفس ناطقه انسان است و حتی کمال و لذت حسی و جسمانی نیز پایه روحی و نفسانی دارد. همچنین با آنکه کمال مراتبی دارد ولی نیل به کمال نهایی در

## ۱۸۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

دنیا حاصل نمی‌شود و تنها پس از رهایی از ظلمت‌های این جهانی و طبیعت و رسیدن به جهان آخرت ممکن می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۳). شیخ اشراق در بعضی آثار خود به تبع مشائیان کمال انسان را در استکمال قوه نظری و عملی می‌داند بدین معنا که انسان در قوه نظری خود به جهانی عقلی مبدل شود که آینه تمام‌نمای وجود عقول و نفوس و اجرام شود و در قوه عملی بتواند بر بدن خویش مسلط شود و ملکه عدالت که همان اعتدال در قوای غضبی و شهوی و فضایل سه‌گانه عفت، شجاعت و حکمت است را در خویش محقق کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۸۸-۸۷). اما کمال مد نظر شیخ اشراق و سازگار با مکتب اشراقی رهایی از ظلمت‌ها و انقطاع کامل از غیر خداست. دست شستن از هر دو جهان و مملو از عشق خدا شدن و جز خدا را ندیدن و نخواستن که همان فناست. چنین انسانی به معدن نور و حقیقت راه یافته و از اشراقات و علوم نامتناهی الهی و بالاترین لذت‌ها بهره‌مند است. این مقام خود مراتبی دارد: در مرتبه اول انسان در خود و عالم می‌تواند تصرف نماید و هرگاه بخواهد می‌تواند بدن را چون پیراهنی خلع نماید ولی چون به ذات خویش نظر کند از تابش نور الهی بر خود شاد می‌گردد که نوعی نقص است. در مرتبه دوم، انسان به کلی خود را فراموش می‌کند و جز خدا نمی‌بیند، ولی هنوز به فراموشی خود نظر دارد و ناقص است. در مرتبه سوم فنا در فنا رخ می‌دهد که سالک نه تنها خود را بلکه فراموشی خود را نیز فراموش می‌کند و به مقام ربط مطلق به حضرت حق می‌رسد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۲۳). راههای رسیدن به کمال را شیخ اشراق در آثار مختلف خود چنین نشان می‌دهد: شناخت غربت خود (قصه غربت غریبه)، رهایی از علایق (صفیر سیمرخ و...) رعایت شرع (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۵۷)، فکر (الواح عمادی) و عشق (فی حقیقه العشق) (بهشتی، ابوجعفری و فقیهی، ۱۳۹۳: ۹۲) تمثیل راهی است برای لطیف کردن اندیشه و برکشیدن اندیشه و راهی است برای دوری از تعلقات، چرا که از اموری که هم‌ماده دارد و هم صورت فراتر رفته و به اموری که صرفاً صورت‌اند را ترسیم می‌کند.

ج) تمثیل در معرفت‌شناسی اشراقی چه جایگاهی دارد؟ براساس آنچه در هستی‌شناسی اشراقی به میان آمد موجودات واسطه‌ای بین عالم عقل و حس وجود دارند و متناسب با

## مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تمثیل در حکمت اشراق و نقش تربیتی آن ۱۸۷

همین بحث است که شیخ اشراق در منطق اولیات و مشاهدات و حدسیات را جزء بدیهیات به حساب آورده است. اولیات را از حیث فیلسوف بودنش، مشاهدات را از حیث زمینی بودن و تکیه بر حواسش و حدسیات را از حیث اشراقی بودنش بدیهی می‌داند.

لازم به توضیح است که قیاس به عنوان یقینی‌ترین راه استدلال از مقدماتی استفاده می‌کند که یا یقینی‌اندو یا اگر نیازمند استدلالند در نهایت به مقدماتی می‌رسند که خود یقینی‌اند و نیاز به حجت و استدلال ندارند و گرنه هیچ علمی به دست نمی‌آمد (مظفر، ۱۳۹۴: ۱۹۹) این قضایای بدیهی در شش قسم دسته بندی می‌شوند:

اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات (مظفر، ۱۳۹۴: ۲۰۳-۲۲۱).  
شیخ اشراق از این شش قسم تنها سه قسم اولیات، مشاهدات و حدسیات را بدیهی می‌داند. اما وجه بدیهی دانستن آنها از نظر شیخ اشراق چیست؟

اولیات را اگر مردم تصور روشن و واضحی از طرفین قضیه داشته باشند همگی بوسیله عقل بی‌درنگ به اعتقاد جازم دست پیدا می‌کنند یا به تعبیر بهتر در این نوع قضایا عمومیتی نهفته است که برآمده از عقلانیت آن است.

مشاهدات قضایایی شخصیه‌اند چه مشاهدات با حس ظاهر و چه مشاهدات با حس باطن که قسم اخیر ابتدا به صورت علم حضوری است و بعد بوسیله قوه خیال، علم حضوری به حصولی بدل شده و به صورت قضیه در می‌آید به عبارت دیگر روشنی و وضوح این قضایا ناشی از شخصیه بودن آنهاست و مبنای آنها علم حضوری خدشه ناپذیر است.

در حدسیات مشاهده متکرر و تقارن با یک قیاس مخفی مطرح است مثلاً گفته می‌شود اگر تغییری که در نور ماه مشاهده می‌شود تصادفی یا در اثر عاملی غیر از نور خورشید باشد، هرگز در طول زمان به نحو یکسان استمرار نمی‌یافت و چون به این نحو خاص تغییر می‌کند ذهن حدس می‌زند که سبب آن انعکاس پرتوی خورشید به آن است. در واقع در حدسیات، آثار و نشانه‌ها و قراین امری مورد مشاهده واقع می‌شود ولی مضمون آن از تجربه مستقیم حاصل نمی‌شود و این تفاوتی است که حدسیات با مجربات دارند (مظفر، ۱۳۹۴: ۲۱۷). در واقع حدسیات همان قضایایی است که در علوم مختلف انسان گاهی نمی‌تواند بر آنها برهان اقامه نماید ولی هیچ تردیدی هم در صحت آن ندارد. در این موارد

انسان نمی‌تواند دیگران را از راه آموزش و یا تلقین با خود در آن علم شریک کند مگر آنکه همان راهی که خود پیموده است را به شخص مورد نظر نشان دهد تا او نیز آنرا طی کند. اگر شخصی بتواند خودش آن راه را طی کند در صورتی که از صفای باطن و هوشیاری برخوردار باشد به همان نتیجه می‌رسد.

تفاوت حدسیات با مجربات نیز در این است که: در مجربات تنها حکم می‌شود به اینکه سبب و علتی وجود دارد اما در حدسیات علاوه بر آن ماهیت سبب نیز تعیین می‌شود به عنوان مثال در مجربات تنها با مشاهده متکرر پدیده ماه مشخص می‌شود که نور ماه بی‌دلیل نیست اما اینکه نور آن از چیست مشخص نمی‌شود مگر با حدس که ناشی از انعکاس پرتوی نور خورشید است (مظفر، ۱۳۹۴، ج ۲: ۲۱۹-۲۱۵).

با این توضیحات کاملاً تناسب حدسیات با بحث اشراق در سهروردی روشن می‌شود. اموری که در صحت آن نمی‌توان شک کرد اما نه از حس بدست آمده نه با عقل بلکه کسی که از صفای باطن و هوشیاری برخوردار باشد آنرا می‌یابد و بدان قطع و جزم دارد و حتی نمی‌تواند به دیگران تلقین کند یا آموزش دهد مگر آنکه آنها را به همان مسیری که خود طی کرده است بکشاند و کمک کند تا آنها نیز خود همان راه را طی کنند و این راه تنها با تمثیل گشوده می‌شود چرا که با طرح ممثل به، ادراکات حسی فرد را فرا می‌خواند و درکی کاملاً روشن و واضح از آن حاصل می‌کند و با پیش کشیدن ممثل او را از سطح حسی به خیال راهنمایی می‌کند و اگر ظرفیت درونی آن فرد حاصل باشد زمینه حدس قوی یا همان اشراق برایش فراهم می‌شود.

در معرفت‌شناسی اشراقی قوای مدر که نفس حیوانی دو دسته است: قوای ادراک از خارج همان پنج حس ظاهری است و قوای ادراک باطنی شامل پنج حس باطنی است: حس مشترک، خیال یا مصوره، مخیله یا متخیله که در قیاس با انسان به آن مفکره گویند، وهمیه یا واهمه، حافظه یا ذاکره. حس مشترک صورت‌های حواس پنجگانه را به خود می‌پذیرد. خیال صورتهایی که حس مشترک پذیرفته را نگه می‌دارد حتی پس از غیبت محسوسات. متخیله صور محفوظ در خیال را ترکیب یا تفصیل می‌کند. وهمیه ادراک معانی غیر محسوس موجود در محسوسات جزئی را برعهده دارد و حافظه این معانی را پس

## بانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تخیل در حکمت اشراق و نقش تربیتی آن ۱۸۹

از غیبت محسوسات از مقابل حواس ظاهر حفظ می‌کند و در واقع، نسبت حافظه به وهمیه مانند خیال است به حس مشترک.

قوه متخیله ممکن است در قهر قوه عقل یا وهم قرار گیرد که در صورت اول وسیله ایست برای اندیشیدن و به معقولات راه یافتن و در صورت دوم وسیله ایست برای ایجاد صور و پندارهای واهی و توجه به عالم محسوس. آنچه تخیل را از توجه به محسوسات باز می‌دارد سانح قدسی است یا همان نوری که از نورالانوار و انوار قاهره بر نفس اشراق می‌شود. شیخ اشراق انواری که از عالم قدس بر روان سالکان اشراق می‌شود را طوالمح و لویح می‌نامد که اگر این انوار استمرار یابد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند آنرا سکینه می‌گویند. و در نهایت اوج قله معنوی حکیم اشراقی رسیدن به فنای در فناست که خود را فراموش کند و فراموشی را نیز فراموش کند (سهروردی، ۱۳۸۰، صفیر سیمرغ، ج ۳: ۳۲۴-۳۱۹).

در ابتدای کسب معرفت نقوشی که عقل فعال افاضه می‌کند و به حس مشترک می‌رسد چندان نمی‌تواند انگیزه و ذوق سالک را بر انگیزد اما با طی مدارج کمال و گذر از مراتب عقل، الهامات عقل فعال را در می‌یابد. دلیل این امر آن است که در ابتدا حقایق افاضه شده بر حس مشترک نقش می‌بندد و پس از آن پنج حس باطن روی آن کار را انجام می‌دهند تا به عقل می‌رسد و ادراک می‌شود اما در مرحله کمال که عقل انسانی از عقل بالملکه به بالمستفاد می‌رسد سیر ادراک وارونه می‌شود و عقل مستقیماً از عقل فعال کسب فیض می‌کند و از حواس باطن می‌گذرد و در حس مشترک نقش می‌بندد و به مرتبه مشاهده می‌رسد، مانند رویا که از درون به بیرون است و آنچه را که در درون ماست به رویت می‌رسد. به همین جهت شیخ اشراق علم را مبتنی بر ابصار می‌کند چرا که ادراک از طریق مشاهده بسیار عمیق تر و لذت بخش تر از ادراک عقلی است و فرد در صورت تعطیل حواس در حال انسلاخ شدید از بدن نفس ناطقه او به عالم مثال عروج می‌کند و آنچه را می‌بیند تمام تر از چیزی است که در اینجا با چشم می‌بیند... و عالم انوار اعلی را تمام تر از مشاهده مبصرات این عالم (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۳؛ همان، ج ۳: ۷۹-۸۰؛ پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۳۴۹).

شخص برای شناخت یک امر، نوری از جانب آن دریافت می‌نماید و این نور که نور ذاتی آن یا نور عارضی آن است پس از دریافت توسط نفس انسان که خود نور است باعث تعالی مرتبتی انسان میشود. این خود به معنای احاطه و تسلط انسان بر موضوع ادراک است و نفس آنرا بی واسطه و در حضور خود می‌یابد. موضوع ادراک، اگر از جسمانیات و امور محسوس باشد که از خود نور ندارد و نورش از انوار عالی است و عارضی است بر آن و شخص در علم یافتن به آن در واقع علت آن شیء را مشاهده می‌کند، چرا که علم به علت مستلزم علم به معلول است یا به عبارت صدرایی علم به مرتبه شدید و قوی علم به مرتبه ضعیف و رقیقه را در پی دارد. اگر موضوع ادراک امر نورانی باشد نیز پرتو نورش را به فرد اشراق می‌کند و در واقع خود را می‌نمایاند شخص فیض نورش را دریافت می‌کند تعالی می‌یابد و پرتویی از آن که در شخص است در حضور اوست و او بدان علم دارد.

با توجه به اینکه سهروردی معرفت را حاصل تعامل تفکر عقلانی و شهود می‌داند و علم حضوری را اساس هر گونه ادراک و علم نفس به خود را مبنای آن می‌داند که در مسیر غایت قصوای خود به تحقق خود یا تجربه حضوری فرد می‌انجامد و در این راه یادگیری فرآیندی شهودی و اکتشافی است و باید به فعلیت رساندن استعداد های درونی و بالقوه فرد منجر شود (هاشمی اردکانی و دیگران، ۱۳۸۷).

در رساله الطیر مرغان آزاد مرغ اسیر را برای آزادی اش یاری می‌کنند این مرغان همان حکیمان اشراقی اند که هم فلسفه می‌دانند هم در عرفان متبحرند مرغان نیز ابتدا گردن خود را از دام آزاد می‌کنند و این به معنای آن است که حکیم اشراقی اول به عقل که جایش در سر است روی می‌آورد و معرفت فلسفی حاصل می‌کند و بعد بالهای خود را که وسیله خروج عرفانی است رها می‌کند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۴۰۶).

سلسله مراتب تعلیم و تربیت اشراقی را می‌توان بدین ترتیب خلاصه کرد:  
فلیسوف اشراقی که با طی مراحل سلوکی به شهود حقایق رسیده در سفر خود از حق به خلق با آشنایی با مخلوقات و سیر فی الخلق مواردی مناسب و مسانخ را حقایق مورد شهود خود را یافته گزینش نموده و با معنا بخشی به آن و اشراق و اشراق آن از حقایق نوآموز اشراقی را کمک می‌کند و هدایت می‌کند به سمت حق بیاید.

## مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تمثیل در حکمت اشراق و نقش تربیتی آن ۱۹۱

شایان توجه است که به نظر سهروردی اشراق عالی بر دانی، را که او در برابر شهود قرار می‌دهد، اشراق نور سانح و عارضی است که امر دانی این نور را در اندازه و ظرف خود می‌یابد. ولی شهود عالی از سوی دانی همان مشاهده عالی در ظرف عالی توسط دانی است. این شهود در برابر اشراق قرار می‌گیرد؛ اما همین شهود عالی بواسطه دانی را فعل دانی و اشراق و التفات دانی به عالی می‌داند. به عبارت دیگر اشراق که همان شهود است با اشراقی که در برابر شهود است دو اصطلاح جداگانه اند و نباید بایکدیگر اشتباه شوند (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ج ۲: ۲۸۸).

اما نکته دیگری که به ذهن می‌رسد اینکه از کجا یک تمثیل یا مورد عینی برای بیان یک واقعیت تعیین می‌یابد؟ قطعاً انتخاب و گزینش فیلسوف اشراقی که مبین یا روشنگر تمثیل است بی‌وجه نیست و این اشراق انوار متعالی است که موردی را از موارد مختلف تعیین داده و برمی‌کشد. در رسیدن به حقیقت و شهود آن قوه حدس است که فیلسوف اشراقی را به شهود و رویت موفق می‌کند و در قوس نزول اشراق است که او را موفق می‌کند از بین موارد گوناگون تمثیل مناسبی را برای تبیین مورد شهود خود بیابد و بدان معنا داده و به هدایت نوآموز موفق نماید.

زنجیره اشراق و شهود دایماً تکرار می‌شود. نوآموز اشراقی نیز که فلسفه و حکمت بحثی را آموخته ولی بدان قانع نگردیده و خواستار فراتر رفتن از فلسفه بحثی است و به نوعی انگیزه درونی برای شهود را دارد این نخستین اشراق به اوست که انگیزه کسب علم اشراقی را یافته است. به شهود تمثیل اشراقی که با تبیین فیلسوف اشراقی روشن شده است می‌پردازد و این نفس او از کسب نور و اشراق فیلسوف اشراقی به مرتبه بالاتر می‌رسد و به تمثیل احاطه وجودی یا نوری می‌یابد و آماده شهود حقیقت عقلی می‌گردد باز انگیزه رسیدن به حقیقت عقلی اولین اشراق آن به اوست و تبیین فیلسوف اشراقی راه را برای نوآموز و کسب فیض او و تعالی مرتبه او آماده می‌کند تا نفس او نسبت به آن احاطه نوری بیابد و بتواند از آن نیز بگذرد. دیگر نوبت به حدس می‌رسد و شهود مبادی عالی که با سیر و سلوک شخص حاصل می‌شود در این مرحله تمثیل و بیان فلسفی به کار نمی‌آید و تنها بیان اشراقی است که برای شخص راهنماینده است و اشخاص ناآگاه آنرا رمزی یا

## ۱۹۲ «فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

لفظی بی محتوا می‌انگارند. به عبارت دیگر، تمثیل بابرهم زدن تعادل ضمیر آگاه فرد شنونده، در پیچه‌های خیال‌پروری اشرا می‌گشاید. مربی با این شیوه امکان راه یافتن به ناخود آگاه فرد را می‌یابد و او نیز به‌نوبه خود با ظرفیت و توانایی خود آماده فهم شرایط جدید می‌شود. حال اگر شنونده به هنگام آشفستگی ضمیر هوشیارش، قدری صبور باشد، جنبه آموزشی و تربیتی را به راحتی دریافت خواهد کرد. انگیزه دهی به مخاطب یعنی تغییری که مربی از بیرون در درون او ایجاد می‌کند ولی آنچه مربی باید انجام دهد انگیزه دهی نیست بلکه برانگیختگی (بعث) است یعنی انگیزه درونی ایجاد شود و خود به خود پیش رود. در تمثیل کشاندن مخاطب است به درون یک مساله و پس از تبیین تمثیل مخاطب خودش را در دریای متلاطمی می‌یابد که برای تداوم حیاتش باید خود پارو بزند و تلاش نماید.

### نتیجه گیری

فلسفه اشراق در معرفت‌شناسی با تاکید بر محوریت شهود و علم حضوری و فراتر رفتن از علوم حصولی، به دنبال حصول علم حقیقی است. شیخ اشراق در منطق اشراقی حدسیات را از یقینیات می‌داند اموری که هر کس که از صفای باطن و هوشیاری برخوردار باشد بدان قطع دارد و حتی نمی‌تواند به دیگران آموزش دهد مگر کمک کند تا آنها نیز خود همان راه را طی کنند و این راه تنها با تمثیل گشوده می‌شود چرا که دانش آموزان اساساً از راه تمثیل می‌آموزند و برای درک موضوع، شخص باید بتواند آن را با سایر چیزهایی که می‌داند ارتباط دهد. تمثیلها ذهن و نظام اندیشه خواننده یا شنونده را به چالش فرامی‌خواند تا محدودیت موجود در نقشه‌ها یا برداشتهای شخصی خود را ببیند و به بصیرت جدیدی دست یابد. با طرح ممثل به، فرد ادراکات حسی را فرا می‌خواند و درکی کاملاً روشن و واضح از آن حاصل می‌کند و با پیش کشیدن ممثل او را از سطح حسی به خیال راهنمایی می‌کند و اگر ظرفیت درونی آن فرد حاصل باشد زمینه حدس قوی یا همان اشراق برایش فراهم می‌شود. در مراحل کسب معرفت نیز جایگاه تمثیل از نظر شیخ اشراق نمایان است: به نظر سهروردی در آغاز معرفت، نقوشی که عقل فعال افاضه می‌کند و به حس مشترک می‌رسد انگیزه و ذوق سالک را چندان بر نمی‌انگیزد اما سالک با گذر از مراتب عقل، الهامات عقل فعال را در می‌یابد. دلیل این امر آن است که در ابتدا حقایق افاضه شده بر حس مشترک



## بانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تمثیل در حکمت اشراق و نقش تربیتی آن ۱۹۳

نقش می‌بندد و پس از آن پنج حس باطن روی آن کار را انجام می‌دهند تا به عقل می‌رسد و ادراک می‌شود اما در مرحله کمال عقل انسانی، سیر ادراک و ارونه می‌شود و عقل مستقیماً از عقل فعال کسب فیض می‌کند و از حواس باطن می‌گذرد و در حس مشترک نقش می‌بندد و به مرتبه مشاهده می‌رسد، مانند رویا که از درون به بیرون است و آنچه که در درون ماست به رویت می‌رسد. به همین جهت شیخ اشراق علم را مبتنی بر ابصار می‌کند چرا که ادراک از طریق مشاهده بسیار عمیق تر و لذت بخش تر از ادراک عقلی است و فرد در صورت تعطیل حواس در حال انسلاخ شدید از بدن نفس ناطقه او به عالم مثال عروج می‌کند و آنچه را می‌بیند تمام تر از چیزی است که در اینجا با چشم می‌بیند.

تجربه عرفانی و صعود به عالم مثال ما را از جهان محسوسات جدا می‌کند ولی در عوض آنچه پنهان است را بر ما آشکار می‌کند. آنچه نفس در عالم محسوس مشاهده می‌کند و قایمی است که از پیش و در ماورای تاریخ در عالم مثال رخ داده است. حکیم اشراقی باید به مقامی برسد که بتواند به عالم مثال صعود کند و راز منزلت آسمانی را دریابد. به همین سبب است که حکیم اشراقی در این جهان احساس غربت و دورافتادگی نسبت به عالم نور یا مشرق را دارد.

بنابراین، در جهان‌شناسی اشراقی موجودات واسطه‌ای به نام مثالها یا ارباب انواع وجود دارند و تمثیل، استفاده از آن موجودات مثالی است برای رسیدن به عالم عقل. تمثیل اشراقی هر چند به ظاهر استفاده از موارد عینی و ملموس است. اما با اصل آن موارد که همان مثالهای عالم خیال منفصل است کاربرد دارد. در نظریه فیض اشراقی تمامی موجودات نوری در سلسله طولی علاوه بر مرتبه قبل، از نور موجودات مافوق خود نیز بی واسطه نور دریافت می‌کند و این دریافت نور در واقع هم از حیث وجود‌شناسی است هم از حیث معرفت‌شناسی حایز اهمیت است. به عبارتی اشراق موجودات برتر هم باعث بوجود آمدن ممکنات اخس و هم باعث معرفت ما بدانها می‌شود. در معرفت‌شناسی حکمت اشراق نیز هدف از به کار بردن تمثیل تقریب به ذهن است. مربی از یک تمثیل محسوس و عینی استفاده می‌کند تا مربی که هنوز ظرفیت فهم یک موضوع عقلی را ندارد به تدریج آمادگی ذهنی مواجه شدن با موضوع انتزاعی و عقلی را بیابد بنابراین، تمثیل و قصه را نباید

۱۹۴ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

عنصری فرعی و بی‌اهمیت در اشراق تلقی نمود بلکه با نفوذ به آن می‌توان به جوهر اشراق راه یافت هرچند وصول به افقهای اشراقی این تمثیلات نیاز به جانی راز آشناست که خود از نفعات اشراقی نصیب برده است.

## مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی تمثیل در حکمت اشراق و نقش تربیتی آن ۱۹۵

### منابع

- اعتصامی، محمد مهدی و راصد، سعید. (۱۳۹۰). مبانی و روش تدریس تعلیم و تربیت دینی در دوره ابتدایی. تهران: شرکت چاپ و نشر کتب درسی ایران، چاپ اول.
- بهشتی، محمد، ابوجعفری، مهدی، فقیهی، علی نقی. (۱۳۹۳). آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن. جلد دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سمت (۱۳۷۹).
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۰). عقل سرخ: شرح و تاویل داستانهای رمزی سهروردی. تهران: سخن.
- تورنگ، محمدباقر، جندقی، احسان. (۱۳۹۷). وحی قرآنی و تمثیل عرفانی. فصلنامه الهیات تطبیقی. سال نهم، شماره نوزدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صص ۱۲۲-۱۰۷.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء، چاپ پنجم.
- خادمی، عزت و گل‌آقایی، معصومه. (۱۳۸۹). تربیت عرفانی از دیدگاه سهروردی، فصلنامه تاملات فلسفی، سال دوم، شماره پنجم، بهار ۱۳۸۹، دانشگاه زنجان صص ۵۶-۳۷.
- خجسته، سعیده، شریعتمداری، علی و نادری، عزت‌الله. بررسی مبانی انسان‌شناسی از منظر سهروردی و استنتاج‌های تربیتی مترتب با آن برای بهبود اهداف نظام آموزش و پرورش کشور ایران.
- خسروی، عباس. (۱۳۸۰). جایگاه عالم مثال (اقلیم هشتم) در حکمه الاشراق و حکمه المتعالیه، مجله حوزه، فروردین اردیبهشت - خرداد تیر شماره ۱۰۳-۱۰۴.
- داوری دولت‌آبادی، فاطمه و نوروزی، رضا علی. (۱۳۹۴). تربیت عرفانی در چشمه سار اندیشه اشراقی. اولین کنفرانس بین‌المللی مدیریت اقتصاد و حسابداری و علوم تربیتی، مازندران، ۳۰ خرداد ۱۳۹۴.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). بحر در کوزه. تهران: انتشارات علمی، چاپ سوم، پاییز ۱۳۶۸، صص ۱۶۳-۱۶۷.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: جلد دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- شرفی جم، محمدرضا و خلیلی، سمانه. (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی مبانی فلسفی شیخ اشراق و برگسون و دلالت‌های تربیتی آن. دو فصلنامه علمی پژوهشی تربیت اسلامی، سال ۵، شماره ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
- صدرزاده، ماندانا. (۱۳۸۹). نقش قصه‌های تمثیلی در تعلیم و تربیت. فصلنامه پژوهش‌های

## ۱۹۶ «دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۴۰۲

زبان و ادبیات تطبیقی بهار ۱۳۸۹، صص ۶۴-۴۹.

کرین، هانری. (۱۳۸۲). روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان. گزارش احمد فرید و عبدالحمید گلشن، چ ۲، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۹۴). منطق. همراه با متن عربی، جلد دوم، مترجم علی شیروانی، انتشارات دارالعلم چاپ پنجم، ۱۳۹۴، صص ۱۶۹-۱۶۷.

هاشمی اردکانی، سیدحسن، نوروزی، رضاعلی و بختیار نصرآبادی، حسنعلی. (۱۳۸۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی سهروردی و دلالت‌های تربیتی آن، دوفصلنامه تربیت اسلامی، سال ۳، شماره ۶، بهار و تابستان ۱۳۸۷، صص ۱۸۰-۱۶۱.

یارمحمدی واصل، مسیب، فرهادی، مهران و یعقوبی، افسانه. (۱۳۹۵). مقایسه اثربخشی آموزش تفکر انتقادی به شیوه تمثیل و چرخه کارپلوس بر فرایندهای شناختی تحلیل، استنباط، ارزشیابی، استدلال استقرایی و استدلال قیاسی. رویکردهای نوین آموزشی دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه اصفهان، سال یازدهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۳۲، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۱۰۴-۸۱.

یثربی، یحیی. (۱۳۸۵). حکمت اشراق سهروردی. قم: بوستان کتاب.

یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت (۱۳۸۹) جلد اول.

یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۹۱). حکمت اشراق. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت (۱۳۸۹) جلد دوم.

