

ابزارهای معرفت در فلسفه اشراقی سهروردی

مهدي عباسزاده*

چکیده

مبحث ابزارهای معرفت انسانی، از مباحث محوری در همه مکاتب معرفت‌شناختی است. در این میان فلسفه اشراقی سهروردی، به نحو مبسوط به این مبحث پرداخته و علی‌رغم برخی مشابهت‌ها با فلسفه مشاء، دیدگاه‌های نوآورانه‌ای را مطرح کرده است. او در آثار خویش ابزارهای معرفت را در سه دسته مطرح می‌کند: ۱. حس (ظاهری و باطنی)، ۲. عقل، ۳. حواس مثالی و قلب. حواس مثالی نزد سهروردی غیر از حواس باطنی است. نوآوری‌های سهروردی در این مبحث، به‌ویژه در چهار مورد قابل ملاحظه است: ۱. جایگاه حافظه و خیال، ۲. اتحاد واهمه، متخیله و خیال، ۳. نسبت حواس و نفس، ۴. تبیینی خاص از حواس مثالی و قلب. صدرالمتألهین در آثار خویش، نقدهای مهمی بر نوآوری‌های فوق وارد ساخته، لیکن در مجموع دیدگاه سهروردی در باب شهود را پذیرفته است. برخی متفکران معاصر نیز موضعی را در باب این نوآوری‌ها اتخاذ کرده‌اند که در نوشتار حاضر بررسی و نقد خواهد شد. مجموع این نقدها و نظرها می‌تواند اساس مناسبی را برای بازخوانی و ارزیابی دیدگاه‌های سهروردی در این مبحث تدارک کند. واژگان کلیدی: حس، خیال، عقل، شهود، نفس، سهروردی، صدرالمتألهین.

۳۱
ذهن

ابزارهای معرفت در فلسفه اشراقی سهروردی

* استادیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. mehr_1777@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۵/۷/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۹

مقدمه

شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) در بحث ابزارها و قوای معرفت بشری که از مباحث مهم و مطرح در معرفت‌شناسی (اسلامی و غربی) است، در آثار خویش دو رویکرد مشخص را دنبال کرده است: رویکرد مشائی و رویکرد اشراقی. رویکرد دوم باید به مثابه نحوه‌ای گذار از رویکرد نخست در نظر گرفته شود. در رویکرد مشائی، ابزارها و قوای معرفت منحصر در دو قسم اصلی‌اند: نخست، حواس، مشتمل بر حواس ظاهری و حواس باطنی. خیال (قوه متخیله) نیز طبعاً ذیل حواس باطنی مطرح می‌شوند، نه به نحو مستقل. دوم، عقل یا قوه عاقله، اگرچه آنچه از منظر معرفت‌شناختی اهمیت دارد یا به‌طور ویژه مورد توجه است، عقل نظری است. به تبع بحث از عقل نظری و مراتب آن، بحث از عقل فعال و کارکرد معرفتی آن نیز در اینجا مطرح می‌شود. نتیجه فعالیت این دو دسته ابزارها، گذشته از ادراک ذات یا خودآگاهی، شکل‌گیری ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی است. دیدگاه‌های سهروردی در این رویکرد تفاوت‌هایی جدی با آرای مشائیان پیش از خودش ندارد.

در رویکرد اشراقی، بحث از ابزارهای معرفت با تفاوت‌هایی نسبت به رویکرد مشائی انجام می‌گیرد. این تفاوت‌ها عبارت هستند از:

۱. جایگاه حافظه و خیال: یادآوری (تذکر) از ناحیه قوه حافظه مادی انسان نیست، بلکه از ناحیه «عالم ذکر» است و این عالم در اجرام و نفوس آسمانی جای دارد. همچنین خیال (تخیل) از ناحیه قوه خیال مادی انسان نیست، بلکه از ناحیه «عالم مثل معلق» است و این عالم در حد واسط عالم ماده و عالم عقول جای دارد.

۲. اتحاد واهمه، متخیله و خیال: این سه قوه حواس باطنی در واقع سه قوه مجزا نیستند، بلکه یک قوه‌اند با سه تعبیر مختلف.

۳. نسبت حواس و نفس: حواس - به لحاظ ماهوی - با خود نفس یکی نیستند، بلکه غیر از آن هستند. در عین حال حواس، سایه ذات نوری نفس هستند؛ پس نفس، حس

همه حواس است.

۴. حواس مثالی و قلب (قوه شهود): نفس ناطقه در صورتی که از اشتغالات حسی و مادی رهایی یابد، به قوه شهود مجهز می‌گردد. این قوه دو ابزار معرفتی دیگر را در استخدام خویش دارد: حواس مثالی و قلب. پس در اینجا این دو ابزار دیگر به دو قسم فوق (حس و عقل) افزوده می‌شوند. نتیجه فعالیت این دو ابزار، شکل‌گیری ادراک خیالی یا مثالی و ادراک قلبی است.

سهروردی در رویکرد اشراقی، گذشته از ادراک ذات یا خودآگاهی، هم ادراک حسی، هم ادراک خیالی یا مثالی و هم ادراک قلبی را به نحو شهودی و حضوری می‌داند.* در این میان برترین مرتبه از آن ادراک قلبی است و چنین ادراکی، اوج یقین را به دست می‌دهد (ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۵۲-۵۶). بدین سان دیدگاه‌های سهروردی در این رویکرد، تفاوت‌هایی جدی با آرای مشائیان پیش از خودش دارد و راه او را از آنها جدا می‌کند.

سهروردی آرای خویش در باب ابزارها و قوای معرفت را در قالب دسته‌بندی فوق مطرح می‌کند و گذشته از اینکه آنها را نتیجه تجارب شهودی شخصی خویش می‌داند،

* به این نکته باید در بحث «مراتب یا اقسام معرفت» از منظر سهروردی پرداخته شود که از حیطة موضوعی مقاله حاضر بیرون است. او در رویکرد مشائی، چهار مرتبه یا قسم برای معرفت در نظر می‌گیرد: ۱. ادراک ذات یا خودآگاهی؛ ۲. ادراک حسی؛ ۳. ادراک خیالی؛ ۴. ادراک عقلی. فقط قسم نخست به نحو شهودی و حضوری است و سه قسم دیگر از سنخ علم حصولی‌اند. او در رویکرد اشراقی نیز چهار مرتبه یا قسم برای معرفت در نظر می‌گیرد: ۱. ادراک ذات یا خودآگاهی؛ ۲. ادراک حسی؛ ۳. ادراک خیالی و مثالی؛ ۴. ادراک قلبی. اما دو تفاوت میان رویکرد اشراقی با رویکرد مشائی وجود دارد: نخست اینکه در این رویکرد، همه اقسام معرفت یک‌سره به نحو شهودی و حضوری‌اند. دیگر اینکه در این رویکرد، ادراک عقلی به نحو شهودی و حضوری اصلاً مطرح نیست؛ بنابراین چیزی به نام شهود عقلی که برخی افراد دیگر مطرح کرده‌اند، عملاً حذف می‌شود (ر.ک: عباس‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۶۴-۷۲).

می‌کوشد صورت استدلالی (عقلی) به آنها ببخشد و این، خصوصیت فلسفه اشراقی اوست؛ لیکن برخی از آرای نوآورانه ایشان توسط صدرالمتألهین به‌ویژه در اثر مشهورش **تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق** و گاه در کتاب **حکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة** به نقد کشیده می‌شوند؛ چنان‌که برخی متفکران دیگر نیز موضعی را در باب آرای سهروردی اتخاذ کرده‌اند. مجموع این نظریات می‌تواند مبنایی مناسب برای بازخوانی و ارزیابی دیدگاه‌های سهروردی فراهم آورد و هدف مقاله حاضر نیز همین است.

الف) حس (ظاهری و باطنی)

حس و قوای حسی نزد فلاسفه اسلامی در زمره مهم‌ترین ابزارهای معرفت به شمار می‌روند، چه برخورد ادراکی انسان با عالم خارج (عالم محسوس و مادی) از مبدأ حواس ظاهری آغاز می‌گردد، یعنی حس، نقطه آغاز فرآیند شکل‌گیری شناخت طبیعی انسان به عالم خارج است. در این فرآیند، حواس باطنی در مرتبه پسین (نسبت به حواس ظاهری) جای دارند، لیکن از اهمیت بسزایی برخوردارند، به‌گونه‌ای که سهروردی عمده نوآوری‌های خود در باب حواس را به این قسم اختصاص داده است.

۱. حواس ظاهری

سهروردی در رویکرد مشائی، بحث از حواس ظاهری را همانند مشائیان مطرح می‌کند و به نظر می‌رسد در این مبحث اختلاف مهمی با آنان ندارد: حواس ظاهری پنج‌گانه عبارت‌اند از بساواپی (لامسه)، چشایی (ذائقه)، بویایی (شامه)، شنوایی (سامعه) و بینایی (بصره). این حواس، با تفاوت‌هایی در کم و کیف، در میان حیوان و انسان مشترک‌اند. ایشان به‌ویژه در باب کیفیت شنوایی و بینایی (ابصار) اظهار نظر کرده، تموج هوا به

سبب «قلع و قرع»^{*} را علت شنوایی و «انطباع» صورت شیء خارجی در رطوبتِ جلدیه چشم را علت بینایی معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱-۱۵۲).

صدرالمتألهین در تعلیقه بر شرح حکمة‌الاشراق دربارهٔ تعداد حواس ظاهری توضیح می‌دهد که حصر این حواس در پنج مورد، استقرائی است؛ لیکن با برهان نیز می‌توان اثبات کرد که در طبیعت حواسی بیرون از آنچه به انسان اعطا شده، وجود ندارد، لذا احتمال خلاف در آن نمی‌رود؛ زیرا آن‌گاه که طبیعت به ایجاد جوهر ناطق (نفس انسان) می‌پردازد، ضروری است قبلاً همهٔ قوای حسی حیوانات - که در مرتبه‌ای فروتر از او جای دارند - را به نحو کامل به آن اعطا کرده باشد. پس اگر نوع ناطق (انسان) دارای همهٔ قوای ادراک‌کنندهٔ محسوسات باشد، طبعاً همهٔ محسوسات را ادراک می‌کند و لذا محسوساتی وجود ندارد که به ادراک او در نیاید (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۴۵۱).

سهروردی در رویکرد اشراقی نیز در تبیین حواس ظاهری تفاوتی با رویکرد مشائبی ندارد، جز اینکه در رویکرد اشراقی ادراک حسی - که حاصل مشارکت فعالیت حواس ظاهری و باطنی و فعل ادراکی نفس است - را به نحو حضوری و شهودی می‌داند - چنان‌که در بحث شنوایی از نظریهٔ قلع و قرع و در بحث از بینایی (ابصار) از نظریهٔ انطباع روی می‌گرداند - اما در رویکرد مشائبی به نحو حصولی.^{*}

* خود سهروردی در پرتونامه برای دو اصطلاح قلع و قرع، به ترتیب دو واژه «کوفتن» و «برکندن» را وضع یا لحاظ می‌کند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، پرتونامه، ص ۲۸). قطب‌الدین شیرازی در توضیح این دو واژه بیان می‌کند که علت تموج هوا و لذا تولید صدا گاه لمس کردن یا جمع شدن شدید است که در این صورت قرع نامیده می‌شود و گاه پراکندن شدید است که در این صورت قلع نامیده می‌شود (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۷).

* این تفاوت نیز ذیل بحث «مراتب و اقسام معرفت» مطرح می‌شود که از موضوع مقاله حاضر بیرون است.

۲. حواس باطنی

سهروردی در رویکرد مشائی، بحث از حواس ظاهری را نیز همانند مشائیان مطرح می‌کند و به نظر می‌رسد در این مبحث نیز اختلاف مهمی با آنان ندارد: حواس باطنی پنج‌گانه عبارت‌اند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متخیله یا متفکره (این، یک قوه است به دو اعتبار مختلف). به همین نحو، مغز (دماغ) نیز به مثابه جایگاه جسمانی حواس باطنی دارای پنج بخش است: سه بخش «تجویف» پیشین، میانی و پسین که بخش‌های پیشین و میانی هر یک به دو قسمت (اول و دوم) تقسیم می‌شوند؛ اما بخش پسین یک قسمت بیش نیست.* در میان حواس باطنی، واهمه میان انسان و حیوان مشترک است؛ اما بقیه (حس مشترک، خیال، حافظه و متخیله یا متفکره) مختص انسان‌اند. برخی بر این باورند که از این چهار قوه، حافظه و متخیله نیز مختص انسان‌اند؛ اما حس مشترک و خیال میان انسان و حیوان مشترک‌اند، لیکن در انسان بروز و ظهور بیشتری دارند (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۹۰). کارکرد هر یک از حواس باطنی به شرح زیر است:

۱. حس مشترک قوه‌ای است که صورت‌های همه محسوسات نزد آن گرد می‌آیند و این قوه آنها را ادراک می‌کند. با کمک حس مشترک است که انسان می‌تواند حکم کند فلان چیز - مثلاً قند - هم سفید است و هم شیرین؛ سفیدی و شیرینی از دو حس مختلف (بینایی و چشایی) به دست آمده‌اند و لذا یک حس واحد هستند؛ یعنی هیچ‌یک از این دو حس مختلف نمی‌تواند حکم به اجتماع سفیدی و شیرینی در آن چیز کند؛ پس این حس مشترک است که چنین حکمی صادر می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳).
۲. خیال (مصوّره) قوه‌ای است که صورت‌های همه محسوسات پس از غیبت حواس و حس مشترک در آن نگه داشته می‌شوند. پس خیال، خزانه حس مشترک است

* جای‌دادن حواس باطنی در مغز و تعیین بخش‌ها (تجویف‌ها)ی آن، مبتنی بر فیزیولوژی جالینوس است (ر.ک: بلاک، ۱۳۸۹، ص ۳۱۵).

و طبعاً قوه پذیرش (حس مشترک) غیر از قوه نگهداری (خیال) است (همان، ص ۱۵۳).
۳. واهمه، قوه‌ای است که معانی غیر محسوس اما موجود در محسوسات را ادراک و حکم‌های جزئی را صادر می‌کند؛ مانند ادراک معنای گوسفند نزد گرگ یا ادراک مهر مادری نزد کودک (همان).

۴. حافظه (ذاکره)، قوه‌ای است که نگه‌دارنده معانی و حکم‌های جزئی و همه اموری است که واهمه به آنها حکم کرده است؛ پس حافظه، خزانه واهمه است و لذا نسبت حافظه به واهمه همانند نسبت خیال به حس مشترک است، با این تفاوت که خیال، صورت‌ها یا مفاهیم جزئی را نگه می‌دارد و ذاکره حکم‌های جزئی را (همان، ص ۱۵۳-۱۵۴).

۵. قوه پنجم یکی بیش نیست، اما هنگام استفاده از وهم، متخیله نامیده می‌شود و هنگام استفاده از عقل، متفکره. آن‌گاه که این قوه از وهم کمک بگیرد، وظیفه ترکیب و تفصیل ادراکات نگه‌داری شده در خیال و حافظه را در خواب و بیداری عهده‌دار است؛ چنان‌که مثلاً می‌تواند حیوان را ترکیب‌یافته از اعضای انواع مختلف تصویر کند. نیز این قوه گاه از عقل کمک می‌گیرد و حدّ وسط در استدلال‌ها به واسطه آن فراچنگ می‌آید. این قوه هم می‌تواند ادراکات و حالات مزاجی انسان را محاکات کند و هم می‌تواند به ضد یا شبیه ادراکات واقعی‌اش منتقل شود (همان، ص ۱۵۴).

سهروردی در این رویکرد، همانند مشائیان، هم خیال و هم حافظه را دارای آلت یا محل جسمانی - در دماغ یا مغز - می‌داند؛ به عبارت دیگر خیال و حافظه هر دو جسمانی‌اند؛ برای نمونه وی در باب خیال چنین استدلال می‌کند:

خیال صرفاً به واسطه آلت جسمانی است، چه تو بلند و کوتاه از نوع انسان را تخیل می‌کنی، در حالی‌که در نوع انسان چنین تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا نوع انسان واحد است و نیز [بلندی و کوتاهی] از این نوع اخذ نشده‌اند. [نیز] تو گاه آنچه را که وجود ندارد، تخیل می‌کنی، پس خیال برای محلی مقدر است و اگر این محل، جسمانی نباشد، ما خواهیم توانست سفیدی و سیاهی را با هم در یک محل واحد از خیال خودمان تخیل کنیم؛ در حالی‌که این دو در دو محل از خیال ما جای دارد

[چون سفیدی و سیاهی ضد یگدیگر هستند و لذا نمی‌توانند در یک محل واحد باهم جمع شوند]. پس این محل جسمانی است (همان، ص ۱۶۷).

اما سهروردی در رویکرد اشراقی، حواس باطنی را به گونه‌ای نوآورانه و متفاوت از مشائیان، مطرح و تبیین می‌کند:

۱-۲. جایگاه حافظه و خیال

سهروردی در رویکرد اشراقی استدلال می‌کند که معانی و حکم‌های جزئی که مشائیان گمان می‌کنند در قوه حافظه انسان و لذا در قوای بدنی جای دارند، در واقع در اندام‌های بدنی و جسمانی انسان جای ندارند، پس یادآوری (تذکر) نیز نمی‌تواند از ناحیه قوای انسانی یا حتی از ناحیه خود نفس باشد:

هنگامی که انسان چیزی را فراموش می‌کند، گاه یادآوری آن برای او دشوار است، تا اینکه بسیار کوشش می‌کند، اما [یادآوری آن] برای او آسان نمی‌شود. سپس احياناً اتفاق می‌افتد که آن را عیناً به یاد می‌آورد؛ بنابراین چیزی که او عیناً به یاد آورده است، در برخی از قوای بدن او جای ندارد؛ [زیرا] در غیر این صورت [آن چیز] پس از کوشش فراوان در طلب [یادآوری] آن، از نور تدبیرکننده [یا نفس انسان که دارای اشراق کامل بر بدن و اجزای آن است] پنهان نمی‌ماند. همچنین نمی‌توان فرض کرد که آن چیز در برخی از قوای بدن او حفظ شده است، اما بازدارنده‌ای [نفس را] از یادآوری آن باز داشته است؛ چه [اولاً] آنچه در طلب [یادآوری آن چیز] است، همانا نور متصرف [یا نفس انسان که دارای تصرف در همه بدن و اجزای آن است و لذا چیزی از آن غایب نمی‌شود] می‌باشد و [ثانیاً] نفس، امری برزخی [مادی و جسمانی] نیست که بازدارنده‌ای بتواند آن را از [یادآوری] آنچه در برخی از قوای کالبدش [بدنش] نگه‌داری شده است، باز دارد (همو، ۱۳۷۵، حکمة الاشراق، ص ۲۰۸).

اکنون از آنجاکه از یک سو حافظه نمی‌تواند در اندام‌های بدن انسان قرار داشته باشد و از سوی دیگر انسان هنگام فراموشی فاقد هرگونه آگاهی به امر فراموش شده است،

سهروردی نتیجه می‌گیرد که یادآوری (تذکر) از ناحیه عالمی دیگر است که او آن را «عالم ذکر» نام می‌نهد. عالم ذکر در اجرام آسمانی (افلاک) است و این اجرام نیز تحت سیطره فائقه نفوس آسمانی قرار دارند. صورت‌های همه اشیا و امور جزئی عالم (امور حال، گذشته و آینده) همواره در نفوس آسمانی محفوظ و مضبوط هستند و لذا این صورت‌ها هیچ‌گاه نزد آنها فراموش نمی‌شوند: «یادآوری صرفاً از ناحیه عالم ذکر است، و این [عالم] از جمله مواضع تسلط نورهای اسپهبد* [یا نفوس] آسمانی است؛ چه آنها هیچ چیزی را فراموش نمی‌کنند» (همان، صص ۲۰۸ و ۲۳۸). بنابراین چیزی که انسان آن را از یاد برده است، صورت آن در عالم ذکر نگه داشته می‌شود و نفس انسان از طریق ارتباط با این عالم می‌تواند دوباره آن را به یاد آورد. شهرزوری، شارح سهروردی، بر آن است که افلاطون نیز یادآوری یا تذکر را از ناحیه عوالم آسمانی و نفوس قدسی آنها می‌دانسته، نفوسی که آگاه به همه اشیا و امور حال، گذشته و آینده هستند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۰۵).**

اما چرا نفس انسان همواره امور فراموش شده را از ناحیه عالم ذکر دریافت نمی‌دارد، بلکه تنها در برخی مواقع این یادآوری اتفاق می‌افتد؟ ابن‌الهروی، شارح سهروردی، * سهروردی گاه از نفوس به‌طور کلی تعبیر به انوار اسپهبد می‌کند. قطب‌الدین شیرازی در توضیح «اسپهبد» بیان می‌دارد که این واژه در زبان پارسی پهلوی به معنای فرمانده سپاه است و وجه نام‌گذاری نفس به این نام آن است که نفس به عنوان تدبیرکننده و تصرف‌کننده در بدن انسان، در واقع فرمانده آن است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۲).

** دیدگاه شهرزوری نادرست به نظر می‌رسد؛ چراکه سهروردی در اینجا با نحوه یادآوری اشیا و امور جزئی سروکار دارد؛ در حالی که افلاطون به فرایند تذکار مثل یا معقولات (کلیات) پرداخته است و این دو با هم تفاوت دارند. اجمال دیدگاه افلاطون این است که نفوس انسانی پیش از آمدن به عالم محسوس، مثل را در عالم معقول مشاهده کرده‌اند، لیکن پس از ورود به دنیا و اشتغال به محسوسات، آنها را از یاد برده‌اند. معرفت به مثل، بر این مبنا، عبارت است از یادآوری آنچه نفس پیشاپیش مشاهده کرده است، به مدد دیالکتیک یا همان کوشش فلسفی (ر.ک: Plato, 1997, pp.66-67).

طبق مبانی اشراقی پاسخ می‌دهد که نفس انسان و نفوس آسمانی، هر دو مجرد و از سنخ نورند. تنها حجاب موجود میان امور مجرد یا نوری، موانع جسمانی و حسی است. بنابراین عامل بازدارنده از پیوند پیوسته نفس انسان به نفوس آسمانی همین حجاب‌های جسمانی و حسی است. آن‌گاه که این حجاب‌ها کاهش یابند یا از میان برخیزند، صورت امور فراموش‌شده موجود در نفوس آسمانی بر نفس انسان می‌تابد و انسان آنها را به یاد می‌آورد؛ همان‌طور که تصویر موجود در آینه صاف و روشن و بدون زنگار، در آینه صاف و روشن روبه‌روی آن منعکس می‌شود. اکنون اگر نفس انسانی در لحظه‌ای خاص به یک یا چند شاغل جسمانی و حسی توجه کند، نمی‌تواند امر فراموش‌شده را به یاد بیاورد؛ اما هرگاه از آنها فارغ شود، آنها را به یاد می‌آورد. همچنین گاه نفس انسانی امر فراموش‌شده را اصلاً به یاد نمی‌آورد؛ زیرا اگرچه از یک یا چند شاغل جسمانی و حسی فارغ شده است، اما به سبب بسیاری شواغل جسمانی و حسی، فوراً به شاغل جسمانی و حسی دیگری توجه کرده است (ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵).

این نکته بسیار مهم است که به‌زعم سهروردی اگرچه یادآوری مربوط به عالم ذکر است، منعی وجود ندارد که قوه‌ای مرتبط به نام حافظه در اندام‌های بدنی انسان وجود داشته باشد که دارای قسمی استعداد برای کسب یادآوری از ناحیه عالم ذکر است (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة‌الاشراق، ص ۲۱۱). قطب‌الدین شیرازی، شارح سهروردی، توضیح می‌دهد، با این حال برخلاف باور مشائیان معانی و حکم‌های جزئی اصلاً در این قوه (حافظه) جای ندارند، بلکه در عالم ذکر جای دارند و حافظه صرفاً دارای استعداد دریافت آن معانی و حکم‌ها از ناحیه آن عالم می‌باشد. به همین سبب، آن‌گاه که محل حافظه در مغز اختلال یابد یا آسیب بیند، یادآوری نیز دچار اختلال یا آسیب می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۹).

گذشته از جایگاه حافظه و یادآوری، سهروردی در رویکرد اشراقی، دیدگاه مشائیان در مورد جایگاه خیال (تخیل) و صورت‌های خیالی را نیز رد می‌کند. به باور آنان،

صورت‌های همه محسوسات در قوه خیال گرد می‌آیند و پس از غیبت حواس و حس مشترک باقی می‌مانند. خیال، خزانه حس مشترک است و لذا صورت‌های خیالی در قوه خیال که در اندام‌های بدن انسان جای دارد، نگه‌داری می‌شوند. سهروردی با استدلالی مشابه یادآوری و ناظر به مبانی اشراقی خویش بیان می‌دارد که اگر صورت‌های خیالی در قوه خیال باشند، همواره برای نفس حاضر خواهند بود و دائماً به ادراک نفس در خواهند آمد؛ در حالی که عملاً چنین نیست:

این فرض که صورت‌های خیالی در خیال نگه‌داری می‌شوند، همانند این [دیدگاه مشائیان درباره یادآوری] باطل است؛ چه اگر آن صورت‌ها در خیال جای داشتند، [همواره] برای او [نفس] حاضر می‌بودند و او آنها را ادراک می‌کرد، در حالی که انسان هنگام غیبتش از تخیل [فردی مانند] زید، اصلاً در نفس خویش چیزی که زید را ادراک کند نمی‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة الاشراق، ص ۲۰۹).

بر این اساس، به باور سهروردی، صورت‌های خیالی در قوه خیال جای ندارند؛ پس تخیل نیز از ناحیه قوای بدنی و جسمانی انسان نیست، بلکه از ناحیه عالمی دیگر است که او آن را عالم مثالی و خیالی یا «عالم مثل معلق» نام می‌نهد:

درباره ... صورت‌های خیالی، حقیقت این است که آنها منطبع [در قوه خیال] نیستند، بلکه کالبدهای معلق هستند که فاقد محل [و لذا تا اندازه‌ای مجرد] می‌باشند. گاه این صورت‌ها دارای مظاهری [مانند قوه خیال] هستند اما در آنها نیستند ... این صورت‌های معلق‌اند نه در مکانی و نه در محلی. تخیل، مظهر صورت‌های خیالی است، اما این صورت‌ها معلق‌اند (همان، ص ۲۱۱-۲۱۲).

سهروردی عالم مثل معلق را گاه معلول نفوس آسمانی دانسته است (همان، ص ۲۳۲-۲۳۳)؛ اما قطب‌الدین شیرازی آن را از ناحیه عقول و انوار عرضی می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰). این عالم به نظر سهروردی مجرد است؛ اما تا اندازه‌ای، یعنی حد واسط عالم ماده (عالم امور محسوس) و عالم عقول (عالم امور مجرد تام) می‌باشد. همچنین عالم مثل معلق غیر از عالم مثل افلاطونی است. مثل افلاطونی همان عقول یا انوار

عرضی یا ارباب انواع‌اند و چون از سنخ عقل و نور می‌باشند، مجرد تام و ثابت‌اند؛ در حالی که مثل معلق چون از سنخ عقل نیستند، مجرد تام و ثابت نیستند، بلکه تا اندازه‌ای مجرد (مابین مادی و معقول) و لذا دارای شکل، اما فاقد ماده و محل‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة الإشراف، ص ۲۳۰-۲۳۱). همچنین از برخی عبارات سهروردی ممکن است چنین استنباط شود که او عالم ذکر را با عالم مثل معلق، یکی می‌داند و لذا برخی از محققان به یکی‌بودن این دو باور دارند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۱)؛ اما برخی دیگر از محققان این دو عالم را منطبق بر یکدیگر نمی‌دانند (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۵۵۴-۵۵۵). مجموعاً به نظر می‌رسد اگرچه از متون سهروردی می‌توان شواهدی برای هر دو دیدگاه ارائه کرد، لیکن نگارنده با دیدگاه دوم موافق است؛ چه او در آثارش تصریح دقیقی بر یکی‌بودن این دو عالم ندارد.

به هر روی صدرالمتألهین در توضیح جایگاه خیال و عالم مثل معلق بیان می‌دارد که خیال درحقیقت چیزی نیست جز اینکه هر آنچه برای نفس به نحو خیالی تمثل می‌یابد، دارای وجود غیرمادی دیگری است. وجود چنین امری برای نفس، نه از جهت ماده جسمانی و تاریک است و نه از جهت محض پذیرش نفس، بلکه نفس آن مثال را در عالم واسط یعنی عالم مثل معلق - یا به تعبیر وی، عالم مثال یا خیال منفصل - مشاهده می‌کند (صدرالمتألهین، [بی تا]، ص ۳۳۶).

مجموعاً از دید سهروردی حافظه نه یک خزانه بلکه تنها استعدادی است در نفس که شرایطی را فراهم می‌کند تا انسان معانی و حکم‌های جزئی را از عالم ذکر دریافت دارد؛ همان‌طور که خیال نیز نه یک خزانه بلکه تنها استعدادی است در نفس که شرایط لازم برای پیوند انسان در بیداری و خواب با عالم مثل معلق و دریافت صورت‌های خیالی را از آن عالم فراهم می‌آورد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۲۴۲ و ۲۴۴).

۲-۲. اتحاد واهمه، متخیله و خیال

سهروردی در رویکرد اشراقی بر این باور است که حواس باطنی متعدّدند، هرچند

درباره تعداد آنها با مشائیان مخالفت می‌ورزد. او بر آن است که تعداد حواس باطنی منحصر در پنج قسم نیست؛ چه اولاً واهمه و متخیله در واقع یک قوه است نه دو قوه، ثانیاً خیال نیز با آن دو یکی است.

پیش‌تر بیان شد که به نظر مشائیان انسان دارای واهمه‌ای است که معانی و حکم‌های جزئی را ادراک می‌کند و نیز دارای متخیله‌ای است که تفصیل و ترکیب صورت‌های جزئی موجود در خیال و معانی و حکم‌های جزئی موجود در حافظه را بر عهده دارد؛ اما سهروردی بر این باور است که قوه واهمه و متخیله در واقع یک قوه است نه دو قوه و همین یک قوه، هم وظیفه ادراک و هم وظیفه تفصیل و ترکیب را عهده‌دار است (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة الإشراق، ص ۲۰۹). سهروردی به منظور اثبات مدعای خویش، دلایل مشائیان بر تغایر واهمه و متخیله را بررسی و نقد می‌کند. به تصریح ایشان، آنان برای اثبات تغایر این دو قوه، سه دلیل مطرح کرده‌اند:

۱. اگر یکی از این دو قوه (واهمه یا متخیله) دستخوش اختلال شود، قوه دیگر همچنان به بقای خود ادامه می‌دهد، پس اینها دو قوه‌اند. سهروردی در مقابل بیان می‌دارد که هیچ فردی نمی‌تواند ادعا کند که اگر واهمه از میان برود، متخیله سالم باقی می‌ماند (همان، ص ۲۰۹).
۲. محل این دو قوه مختلف است، پس اینها دو قوه مختلف هستند. سهروردی در مقابل استدلال می‌کند که اختلاف محل‌های این دو قوه تنها از این راه برای مشائیان معلوم شده است که اختلال یکی از این دو قوه به سبب اختلال محل ویژه آن در مغز است؛ لیکن مشاهده می‌شود که با اختلال یکی از این دو قوه، قوه دیگر نیز دچار اختلال می‌شود، پس نمی‌توان دو محل مختلف برای این دو قوه در نظر گرفت (همان).
۳. این دو قوه دو فعل یا دو کارکرد مختلف دارند، پس اینها دو قوه مختلف‌اند. سهروردی در مقابل اظهار می‌دارد که اولاً ممکن است یک قوه، از دو یا چند جهت مختلف، دارای دو یا چند فعل مختلف باشند؛ مثلاً حس مشترک با وجود اینکه یک قوه است، محسوسات همه حواس ظاهری پنج‌گانه را یک‌جا جمع می‌کند و همه آنها را

با یک مشاهده واحد با هم ادراک می‌کند و اگر چنین نباشد انسان نمی‌تواند در آن واحد حکم کند که یک چیز- مانند قند- هم سفید است و هم شیرین؛ چه سفیدی را یک حس ظاهری (بینایی) ادراک می‌کند و شیرینی را یک حس ظاهری دیگر (چشایی) و حس مشترک برای ادراک این دو نیازمند دو صورت مختلف است. بنابراین، همان‌طور که یک قوه می‌تواند ادراکات بسیار داشته باشد، می‌تواند افعال بسیار نیز داشته باشد؛ ثانیاً ادراک واهمه یک‌سره متخالف و متغایر با افعال متخیله نیست (همان، ص ۲۱۰-۲۰۹).

سهروردی در گام بعد می‌کوشد نشان دهد خیال نیز با آن دو قوه (واهمه یا متخیله) یکی است و این سه قوه در واقع یکی بیش نیست. او به منظور اثبات مدعای خویش، مقدمتاً به نقد دیدگاه مشائیان درباره متخیله می‌پردازد. مشائیان بر این باورند که متخیله صرفاً دارای توان تفصیل و ترکیب است، اما فاقد توان ادراک است؛ چه ادراک صرفاً به واسطه صورت ذهنی پدید می‌آید و متخیله که صورت اشیا را در اختیار ندارد، نمی‌تواند ادراک کند. سهروردی در مقابل چنین استدلال می‌کند: اگر متخیله یک‌سره فاقد صورت باشد، نخواهد توانست به تفصیل و ترکیب نیز پردازد؛ چه اساساً چیزی برای تفصیل و ترکیب نزد آن وجود نخواهد داشت. بنابراین متخیله دارای صورت خاص خود است و لذا قادر به ادراک نیز می‌باشد؛ نیز نمی‌توان گفت که متخیله صورت موجود در قوه دیگری، مانند خیال، را تفصیل و ترکیب می‌کند (همان، ص ۲۱۰). قطب‌الدین شیرازی توضیح می‌دهد، از آنجاکه متخیله نمی‌تواند صورت موجود در خیال را ادراک کند، نمی‌تواند آن را تفصیل و ترکیب نیز کند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۸).

سهروردی نهایتاً دیدگاه خود درباره تعداد حواس باطنی را چنین جمع‌بندی می‌کند: «حق این است که این سه [واهمه، متخیله و خیال]، یک چیز واحد و یک قوه واحدند که به اعتبارات [مختلف] با عبارات [اصطلاحات مختلف] به تعبیر در می‌آید» (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة‌الإشراق، ص ۲۱۰). قطب‌الدین شیرازی توضیح می‌دهد، این قوه واحد، به اعتبار حضور صورت‌های جزئی محسوسات در آن، خیال خوانده می‌شود؛ به

اعتبار ادراک معانی و حکم‌های جزئی محسوسات، واهمه نامیده می‌شود و به اعتبار تفصیل و ترکیب آن صورت‌ها و معانی، متخیله تعبیر می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۴۸).
بدین‌سان تعداد حواس باطنی، به باور سهروردی، سه مورد است: حس مشترک، حافظه و قوه سوم (واهمه / متخیله / خیال) که مهم‌ترین قوه است.

۳-۲. نسبت حواس و نفس

به باور سهروردی حواس را نباید - به لحاظ ماهوی - با خود نفس یکی انگاشت، بلکه آنها غیر از خود نفس‌اند؛ چه گاه ما در نفس خود بر چیزی مصمم می‌شویم، اما در خود چیز دیگری می‌یابیم که ما را از آن منصرف می‌کند و می‌دانیم که آنچه در تثبیت چیزی می‌کوشد، غیر از چیزی است که خواهان انصراف از آن است و آنچه چیزی را اثبات می‌کند، غیر از آن چیزی است که آن را انکار می‌کند؛ بنابراین اگر ما در بدن خودمان چیزی را مخالف با تصمیم خود می‌یابیم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این چیز (حواس) غیر از آن چیزی است که من‌بودن (أنائیت) ما بدان است، یعنی نفس (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة‌الإشراق، ص ۲۱۰-۲۱۱).

به باور سهروردی وجود این قوا از سوی نفس در بدن انسان لازم می‌آید، اما از آنجاکه این قوا تاریک و منطبع در امور مادی و جسمانی‌اند، مجردات و معقولات را انکار می‌کنند و تنها به وجود محسوسات اعتراف می‌کنند و گاه حتی خودشان را نیز انکار می‌کنند و گاه با مقدمات استدلال همراهی می‌کنند، اما آن‌گاه که این مقدمات به نتیجه رسیدند، نتیجه را انکار می‌کنند و در حالی که ایجاب‌کننده را می‌پذیرند، ایجاب‌شده را نمی‌پذیرند (همان، ص ۲۱۱).

سهروردی با این حال تصریح می‌کند، قوای نفس و از جمله حواس موجود در بدن - به لحاظ وجودی - جملگی سایه آن چیز واحدی هستند که در نفس است، یعنی خود ذات نوری و فیاض لذاته نفس. حتی خیال نیز صنم قوه حاکمه نفس است و اگر نفس فاقد احکام بذاته می‌بود، حکم نمی‌کرد به اینکه دارای بدن یا خیال جزئی یا

متخیله جزئی است. این قوا از ذات نفس غایب نیستند و برای آن آشکار هستند. این نفس است که می‌داند دارای خیال است؛ چه در غیر این صورت، خود خیال نمی‌توانست صورت ویژه خود را درک کند، بلکه تنها محسوسات و توابع آن را درک می‌کرد. نفس بر قوای خویش احاطه و تسلط دارد و هموست که حکم می‌کند که دارای قوایی جزئی است؛ همچنان‌که بر وجود ذات خویش حکم می‌کند: «نفس، حس همه حواس است»، یعنی مُدرک واقعی فقط نفس است و نه این قوا. احاطه نفس بر قوایش از جمله خیال و صور خیالی و نیز بر بینایی (ابصار)، «احاطه اشراقی» است (همان، ص ۲۱۵-۲۱۴).

صدرالمتألهین در شرح دیدگاه سهروردی بیان می‌دارد که علم نفس به امور خارجی به واسطه صورت زاید بر ذات نفس نیست؛ چه ادراک محسوسات و دیگر امور خارجی هر چند به واسطه صورت حاضر نزد نفس یا در نفس است؛ اما ادراک خود این صورت به واسطه یک صورت دیگر نیست؛ چه در غیر این فرض، تسلسل معرفتی پدید خواهد آمد. پس ذات نفس بذاته آن‌گاه که صورت دیدنی‌ها را ادراک می‌کند، چشم است و آن‌گاه که صورت شنیدنی‌ها را ادراک می‌کند، گوش است و درباره دیگر محسوسات نیز وضع به همین حال است. پس نفس در ذات خود دارای حواس ظاهری - و باطنی - است، بلکه نفس عیناً همه اینهاست. بدین‌سان حس با محسوس یکی است - چنان‌که با متخیل و متوهم یکی است. پس نفس، حس همه حس‌ها به نحو برتر و شریف‌تر است؛ نفس دارای علم اجمالی به همه صورت‌های حاضر نزد خویش است، چه نفس به وسیله ذات بسیطش ادراک می‌کند و نه به وسیله صورت ذهنی دیگری که واسطه میان آن و مدرکاتش است؛ همان‌گونه که عقل بسیط، بی‌واسطه واجد همه معقولات است، بدون اینکه کثرتی در آن پدید آید (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۴۷۴).

ب) عقل (قوه عاقله)

سهروردی در رویکرد مشائی بر نحوه‌ای از استقلال عقل نسبت به حس تأکید می‌ورزد

و عقل را دارای احکامی ویژه خودش می‌داند؛ احکامی که آنها را عیناً از حس نگرفته است. عقل بر مبنای ضرورت حکم می‌کند و هر آنچه از جهت عقلی به آن حکم شود، نیازی نیست که عیناً از همه جهات از حس گرفته شده باشد، اگرچه عقل می‌تواند از حس کمک بگیرد:

حس [صرفاً] معاون [کمک‌دهنده] عقل است و عقل صریح ضرورتاً حکم می‌کند. تو می‌دانی که در هر چیزی که از جهت عقل به آن حکم شده است، شرط نیست که از همه جهات از حس گرفته شده باشد؛ بلکه حس، تصور سطوح و حالات آنها را به عقل می‌رساند، سپس [عقل] پس از این تصور، به نحو اولی بر آنچه باید حکم کند، حکم می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۹۷-۹۸).

اما سهروردی در رویکرد اشراقی همه اقسام و مراتب معرفت را یک‌سره به نحو شهودی و حضوری می‌داند، اگرچه نزد وی ادراک عقلی به نحو شهودی و حضوری اصلاً مطرح نیست و لذا شهود عقلی عملاً حذف می‌شود. مراد از شهود عقلی، امکان ادراک معقولات تصویری و تصدیقی به نحو حضوری و بدون تلاش ذهنی و استدلال عقلی است که وی در آثارش به این نحوه شهود اشاره نکرده و متعرض آن نشده است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۸-۶۹). بنابراین آنچه در ذیل می‌آید، عمدتاً با محوریت رویکرد مشائی در تفکر سهروردی است.

۱. مراتب عقل نظری

نفس، آن‌گونه که مشائیان نیز باور دارند، پذیرنده معقولات (صورت‌های کلی و معانی یا حکم‌های کلی) به نحو بالقوه و بالفعل است و به جهت همین استعداد پذیرش است که عقل نظری دارای چهار مرتبه می‌شود. پذیرش بالقوه معقولات دارای سه مرتبه و پذیرش بالفعل معقولات دارای یک مرتبه نهایی است:

۱. عقل هیولانی: این مرتبه، محض استعداد اولیه برای کودک ساده است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹).

۲. عقل بالملکه: استعدادی است که پس از کسب معقولات اولی (بدیهیات) حاصل

می‌شود و نفس را مستعد ادراک معقولات ثانیه (نظریات) خواه به وسیله «فکر» و خواه از طریق «حدس» می‌کند (همان، ص ۱۵۹).

فکر، حرکت ذهن به سوی مبادی است، برای اینکه از آن مبادی به مطلوب‌ها (مجهول‌ها) منتقل شود (همان، ص ۱۶۹). حدس عبارت است از انتقال سریع از مبادی (معلومات) به مراد (مطلوب یا مجهول)، بر خلاف فکر که در آن این انتقال، تدریجی است. حدس در رویکرد مشائی سهروردی عبارت است از سرعت هجوم نفس از مبادی به سوی حقایق عقلی بدون خواستن (طلب و کوشش) بسیار (همو، ۱۳۷۵، کلمه‌التصوف، ص ۱۲۹-۱۳۰). مراتب حدس نیز متفاوت است: برخی افراد چنان کودن هستند که هیچ‌گاه از جهت فکری توفیق نمی‌یابند و برخی دیگر دارای حدس شدید هستند و از جهت فکری به لحاظ کمی و کیفی بر دیگران فزونی می‌یابند. توان حدس را هیچ پایانی نیست و گاه پیش می‌آید که فردی با کمک حدس خویش بیشتر معقولات نظری را در کوتاه‌زمان بدون کمک آموزگار ادراک کند. برترین مرتبه حدس آن است که نفس (عقل) «قدسی» خوانده می‌شود و دارای توان بسیار است؛ مانند آنچه در مورد پیامبران^(ع) ملاحظه می‌شود (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸-۱۶۹).

اما حدس در رویکرد اشراقی سهروردی دارای جایگاهی ویژه و منحصر به فرد است؛ زیرا احکام حدس نهایتاً با احکام معرفت یقینی یکسان هستند؛ چه او حدس را، هم‌ارز با برهان و تجارب صحیح، استنتاجی صحیح می‌داند (ضیائی، [بی‌تا]، ص ۸۳). حدس حتی در شهودات قلبی و تجارب و حیانی نیز مؤثر است - چنان‌که شهودات قلبی و تجارب و حیانی نیز در حدس تأثیر دارند (محمد علی محمد، ۱۹۹۹، ص ۱۶-۱۷). البته حدس لزوماً با شهود همراه نیست؛ یعنی بدون شهود نیز می‌توان به حدس رسید؛ اما شهود از طریق تلطیف باطن می‌تواند حدس را تقویت کند (بزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۳-۸۲). به هر روی پس از این دو مرتبه (عقل هیولانی و عقل بالملکه) یک قوه و یک کمال برای نفس ناطقه انسانی پدید می‌آیند:

۳. عقل بالفعل: قوه‌ای است برای نفس، آن‌گاه که بتواند معقولاتی را که از آنها فارغ

شده است، هرگاه بخواهد به واسطه ملکه‌ای و نه از سر طلب به دست آورد (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰).

۴. عقل مستفاد: کمالی است برای نفس، آن‌گاه که معقولات به نحو بالفعل و با یک مشاهده واحد برای آن حاصل شوند (همان).

سهروردی درباره مرتبه عقل مستفاد بیان می‌دارد که این مرتبه غایت نهایی جنس حیوان و تمام‌کننده نوع انسان است. نفس به واسطه رسیدن به این مرتبه، همانند مبادی مجرد عالم (عقول کلی) و درواقع عالمی عقلی می‌گردد. این مرتبه، رئیس قوای نفس و مخدوم مطلق است؛ یعنی همه قوای نفس آن‌گاه که به درستی و شایستگی عمل کنند، به نحو غیرمستقیم به آن خدمت می‌کنند؛ اگرچه به نحو مستقیم، عقل بالفعل به عقل مستفاد، عقل بالملکه به عقل بالفعل، عقل هیولانی به عقل بالملکه، عقل عملی به همه مراتب عقل نظری، واهمه به عقل عملی، حافظه و متخیله به واهمه، خیال به متخیله، حس مشترک به خیال و همه حواس ظاهری به حس مشترک خدمت می‌کنند (همان).

۲. کارکرد عقل فعال

عقل فعال یا عقل دهم، عامل خارج کردن عقل انسان از حالت بالقوه به وضعیت بالفعل است. سهروردی در تبیین کارکرد معرفتی عقل فعال همانند مشائیان توضیح می‌دهد که نفس ناطقه آن‌گاه می‌تواند به معقولات علم پیدا کند که از قوه به فعل بیرون آید؛ اما خود نفس نمی‌تواند ذات خود را از قوه به فعل بیرون کند؛ چه جهت فعل غیر از جهت انفعال است و نفس، جسم- و دارای دو جزء صورت و ماده- نیست که به واسطه صورت، فعلی انجام دهد و به واسطه ماده منفعل شود؛ ضمن اینکه جسم در مرتبه‌ای فروتر از نفس قرار دارد و از آن منفعل می‌شود و نفس اگر جسم باشد، دیگر نفس نخواهد بود؛ بنابراین جوهری عقلی به نام عقل فعال چنین کاری را عهده دار می‌گردد (همان).

سهروردی درباره نقش عقل فعال به مثابه مخزن معقولات، به تبع ابن‌سینا (ر.ک):

ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۷-۸۸) استدلال می‌کند، هرگاه صورتی از یکی قوای جسمانی انسان غایب شود، چنان است که یا در قوه جسمانی دیگری مانند خزانه نگه‌داری می‌شود و آن قوه بدون نیاز به کسبی نو آن را باز می‌گرداند یا یک‌سره غایب می‌شود و برای بازگرداندن آن نیاز به کسبی نو خواهد بود؛ اما در مورد نفس اگر صورتی از آن غایب شود و نفس آن را باز گرداند قطعاً نیاز به کسبی نو نخواهد بود، اگرچه نفس در مورد معقولات، فاقد خزانه جسمانی است؛ چه اساساً معقولات در جسم قابل انقسام جای نمی‌گیرند. همچنین نفس در ذات خویش دارای دو جزء نیست که یکی تصرف‌کننده باشد و دیگری نگه‌دارنده؛ پس نفس بهره‌مند از جوهری عقلی است که خزانه مجرد و کامل‌کننده نفس و بازگرداننده معقولات و بخشنده صورت‌های عقلی به آن است و این همان عقل فعال است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰-۱۶۱).

به باور سهروردی هرگاه نفس به عقل فعال اتصال یابد، عقل فعال به آن کمک می‌کند و گویی علوم را در قلب انسان می‌نگارد و هرگاه از آن روی برتابد، نقوش عقلی از آن محو می‌شوند. نفوس بدین‌سان آینه‌هایی هستند که اگر روی به عقل فعال آورند، صورت‌های عقلی را می‌پذیرند و هرگاه از آن روی برتابند، آن صورت‌ها را از دست می‌دهند:

آنچه فاقد کمال است، نمی‌تواند بخشنده کمال باشد. پس آنچه [نفوس] ما را از قوه به فعل بیرون می‌آورد، خود بالفعل است. آنچه به [نفوس] ما از [عالم] قدس می‌آموزد، خود عالمی است که «عقل فعال» نامیده می‌شود؛ چه [نفوس بالقوه] ما را به فعلیت بیرون می‌آورد... و نسبت او به نفوس همانند نسبت خورشید به چشم‌هاست. نفس بر حسب استعدادهای نزدیک و دور و افکارش، مستعد اتصال به او و پذیرش [صورت‌های عقلی] از او می‌گردد (همان، ص ۱۶۱).

سهروردی در تبیین مطلب فوق می‌افزاید: در فرایند استدلال، مقدمات به خودی خود، نتیجه‌ای را که در آنها مکنون است، به دست نمی‌دهند. عرض نمی‌تواند عرض را ایجاد کند و چه بسا فردی که صورتی بر ذهنش عارض شده، اما چنین عروضی، علمی

را به وی افاده نکرده است، درحالی که همین عروض توانسته است به فرد دیگری علمی یقینی و آرامشی روحانی افاده کند؛ بنابراین خود استدلال، مقدمات و نتایج آنها و نیز عروض صورت‌های ذهنی بر افراد، جملگی وسایط و مُعدات کسب علم هستند، لیکن بخشنده علم امری دیگر است که همان عقل فعال است (همان).

سهروردی باز هم توضیح می‌دهد، انسان فاعلِ بالطبع نیست که طبق طبیعتِ خود عمل کند؛ چه اگر چنین بود هیچ تغییری در افعال و حرکات و ادراکات او پدید نمی‌آمد و همواره به یک نحو عمل می‌کرد. نیز این تغییرات را نمی‌توان به خودِ نفسِ انسان نسبت داد؛ چه نفس به خودی خود گاه از این تدبیرهای محکم و نظام‌مند غافل است؛ بنابراین این تغییرات را باید به رب‌النوع انسان، یعنی عقل فعال نسبت داد (همو، ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، ص ۴۵۹).

عقل فعال که سهروردی آن را یکی از مهم‌ترین عقول کلی یا نورهای چیره (انوار قاهره) و معادل با جبرئیل در لسان شریعت می‌داند، نه تنها معقولات را به نفس انسان افاضه می‌کند، بلکه قبل از آن و به گونه‌ای بنیادین، خودِ نفس را نیز به انسان اعطا می‌کند:

از برخی نورهای چیره [یا عقول کلی]... یعنی جبرئیل - درود خدا بر او باد - که همانا... بخشنده علم و تأیید و اعطاکننده حیات و فضیلت بر مزاج اتم انسانی است، نور مجردی حاصل می‌شود که همان نور تصرف‌کننده در کالبد انسانی و همان نور تدبیرکننده‌ای است که اسپهبد ناسوت [یا نفس ناطقه] است و این همان چیزی است که به خود با من بودن [آنائیت] اشاره می‌شود (همو، ۱۳۷۵، حکمة الإشراق، ص ۲۰۱-۲۰۰).

ج) حواس مثالی و قلب (قوه شهود)

قوه شهود در رویکرد مشائی سهروردی چندان مورد بحث واقع نمی‌شود؛ اما این قوه در معرفت‌شناسی اشراقی او، بنیادین‌ترین و معتبرترین قوه ادراکی نفس ناطقه و دارای جایگاهی برتر از حس (ظاهری و باطنی) و عقل است. قوه شهود مرتبط با نور موجود

در نفس است. نفس در رویکرد اشراقی از سنخ «نور محض مجرد» است؛ یعنی چیزی نیست که دارای نور است، بلکه چیزی است که خود، نور است و نور، ذاتی آن است (همان، صص ۱۰۷، ۱۱۱-۱۱۰ و ۱۱۴ / نیز شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۷). همین نوریت ذاتی نفس مایه پدیدآمدن قوه شهود در آن است. نفس به مثابه نور محض مجرد توان مشاهده نورهای محض مجرد هیچ حجابی وجود ندارد و نفس انسان نیز به مثابه یک نور محض مجرد، اگر از اسارت بدن و قوای جسمانی خلاص شود، یعنی از اشتغالات حواس رهایی یابد و در اثر مجاهدت بتواند خود را از قید بدن رها سازد یا تجرید کند و بدین‌سان آمادگی و استعداد دریافت فیض از نورهای چیره برتر را پیدا کند، در همین عالم محسوس نیز می‌تواند نورهای چیره برتر را مشاهده کند، اگرچه این مهم در برترین سطح صرفاً پس از استكمال نفس و مفارقت کامل آن از بدن رخ خواهد داد (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة‌الإشراق، صص ۱۵۵-۱۵۶ و ۲۴۲). سهروردی شهود را مستقیماً با نور و فیض ذاتی آن که از طریق تابش به نفس حاصل می‌شود، پیوند می‌زند و آن را چنین تعریف می‌کند:

مشاهده [شهود] عبارت است از شروق [تابش] نورها بر نفس، به گونه‌ای که نزاع وهم را ببرد. گاه برخی از مردم آن را تخصیص زده‌اند به آنچه از صورت‌های غیبی در حس مشترک ارتسام می‌یابد و حس مشترک [آنها] را به نحو آشکار و محسوس می‌بیند، هرچند در زمان ما نیز جمعی از نادانان گمان می‌کنند که مشاهده عبارت است از شوخی متخیله آن‌گاه که آن‌ها را به بازی می‌گیرد (همو، ۱۳۷۵، کلمة‌التصوف، ص ۱۳۶).

سهروردی بر این باور است که نوریت نفس ناطقه، همانند توان ادراک معقولات، نتیجه فیض عقل فعال به مثابه یکی از مهم‌ترین نوه‌های چیره و فاعل نفس و معطی معرفت حقیقی است (همو، ۱۳۷۵، رساله فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۷۰). بدین‌سان عقل فعال است که انسان را به تجربه شهودی می‌رساند. به نظر سهروردی

قوه شهود به مثابه مهم‌ترین قوای نفس ناطقه، دو ابزار معرفت را در استخدام خویش دارد: حواس مثالی و قلب.

سهروردی در کنار حواس ظاهری و باطنی، حس مثالی را به مثابه یکی از ابزارهای معرفت مطرح می‌کند و شرایط فعالیت آن را متفاوت از شرایط فعالیت حواس ظاهری و باطنی می‌داند. حس مثالی به شرط نبود شواعل و حجاب‌های مادی و جسمانی در انسان فعال می‌شود. وجود حس مثالی در انسان از طریق قاعده «امکان اشرف» اثبات می‌شود؛ بدین معنا که اگر مرتبه فروتر و پست‌تر حواس ظاهری و باطنی در انسان وجود دارند، پس مرتبه برتر و شریف‌تر نیز باید وجود داشته باشند. به باور او انسان به وسیله حس مثالی می‌تواند صداها، دیدنی‌ها و بوییدنی‌های مثالی افلاک را که به وسیله حواس ظاهری و باطنی قابل ادراک نیستند، شهود کند:

افلاک دارای صداهایی هستند که نمی‌توان آنها را به وسیله چیزهایی که نزد ما هستند [مانند حس و خیال] تعلیل کرد. ما پیش از این بیان کردیم که صدا غیر از تموج هواست؛ نهایتاً در این باره می‌توان گفت که صدا در اینجا [عالم مادی] مشروط به تموج هوا است و از اینکه چیزی برای امری در یک موضع، شرط باشد، لازم نمی‌آید که برای مثال آن امر نیز شرط باشد... همان‌گونه که رنگ‌های ستارگان مشروط به شرایط رنگ‌های [موجود در] نزد ما نیستند، صداهای آنها نیز همین‌گونه‌اند... افلاک دارای شنیدنی‌ای هستند که مشروط به گوش نیست و دیدنی‌ای که مشروط به چشم نیست و بوییدنی‌ای که مشروط به بینی نیست و این مطلب به وسیله [قاعده] امکان اشرف اثبات می‌شود و واجب است (همو، ۱۳۷۵، حکمة‌الإشراق، ص ۲۴۱-۲۴۲).

به نظر سهروردی آن‌گاه که حس مثالی در نفس فعال شود، انسان می‌تواند با عالم مثل معلق اتصال یابد و صورت‌های مثالی را در آنجا شهود کند؛ لیکن انسان نمی‌تواند شهود این عالم را مستقیماً به نفس و حس مثالی خویش نسبت دهد، بلکه چنین شهودی در واقع نتیجه فیض نورهای چیره به نفس ناطقه است. انسان افزون بر حواس

ظاهری و باطنی پنج‌گانه، دارای حواس مثالی پنج‌گانه (بینایی مثالی، شنوایی مثالی، بویایی مثالی، چشایی مثالی و بساوی مثالی) نیز می‌باشد؛ چه صورت‌های مثالی در عالم مثل معلق، از طریق ابزار حواس ظاهری و باطنی ادراک‌پذیر نیستند، بلکه نیازمند ابزار مثالی هستند. شرایط ادراک مثالی نیز متفاوت از شرایط ادراک حسی است؛ برای نمونه رویارویی چشم با شیء خارجی که در بینایی ظاهری شرط است، در بینایی مثالی شرط نیست؛ یعنی انسان برای دیدن مثل معلق نیازی به رویارویی مادی و فیزیکی با آنها ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲). سهروردی خود در این باره می‌نویسد:

از آنجاکه این مثل [مثل معلق] مشاهده می‌شوند و [چنین مشاهده‌ای] به حس مشترک نسبت داده نمی‌شود، این امر دلالت می‌کند بر اینکه رویارویی شرط مشاهده علی‌الإطلاق نیست، بلکه صرفاً ابصار [بینایی یا مشاهده چشمی] متوقف بر آن است؛ چه رویارویی گونه‌ای از رفع حجاب است (سهروردی، ۱۳۷۵، حکمة‌الإشراق، ص ۲۳۴).

بحث از حواس مثالی به‌ویژه در آثار عرفانی و رمزی سهروردی برجسته می‌شود. گاه در این آثار از چشم و گوش «باطنی» که مراد از آنها در این آثار همان چشم و گوش «مثالی» است، سخن به میان می‌آید:

چون دیده اندرونی گشاده شود، دیده ظاهر بر همه باید نهادن و لب بر همه بستن و این پنج حس ظاهر را دست، کوتاه باید کردن و حواس باطن را در کار باید انداختن تا این بیمار چیز اگر گیرد به دست باطن گیرد و اگر بیند به چشم باطن بیند و اگر شنود به گوش باطن شنود و اگر بوید به چشم باطن [به عبارت درست، بینی باطن] بوید و ذوق وی از خلق جان باشد؛ چون این معنی حاصل آمد، پیوسته مطالعه سر آسمان‌ها کند و از عالم غیب هر زمان آگاهانیده شود (همو، ۱۳۷۵، روزی با جماعت صوفیان، ص ۲۴۹).

بدین‌سان به باور سهروردی انسان حسی و قوای او سایه انسان مثالی و قوای اوست؛ زیرا انسان در شرایطی خاص با رکود قوای حسی خویش می‌تواند چیزهایی را ببیند، بشنود و ببوید. وجود حواس مثالی، هم به تجربه برخی اشخاص اثبات شده و

هم از اولیای الهی و به ویژه پیامبران نقل شده است.* حس و مثال مراتبی از مراتب مختلف وجودی انسان است و رابطه میان این دو رابطه میان امر فروتر با امر برتر است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۵۷۲-۵۷۵). نهایتاً حواس مثالی، قسمی استحاله حواس ظاهری و فعال شدن حواس درونی یا معنوی است (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۲۱۸-۲۱۹).

اما قلب در تفکر سهروردی جایگاهی ممتاز و منحصر به فرد در میان ابزارهای معرفت انسانی دارد. اگر حواس ظاهری، عامل ادراک محسوسات عالم مادی است و حواس مثالی، عامل شهود صورت‌های مثالی عالم مثل معلق (حد واسط عالم ماده و عالم عقل) است، قلب نیز عامل شهود اشراقات واجب‌الوجود- به تعبیر سهروردی نورالانوار- و عقول کلی یا نورهای چیره برتر- به مثابه علل مجرد عالم- است. تحقق شهود قلبی، منوط به دو شرط است: یکی رفع حجاب‌های مادی و جسمانی و حسّی نفس از طریق ریاضت و مجاهدت و نهایتاً تجرید (توان جداسازی نفس از بدن)؛ دیگری تابش یا اشراق انوار الهی و نورهای چیره برتر بر نفس انسان (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۲-۳ و ۱۳۷۵، حکمة‌الإشراق، ص ۱۵۶). بدین سان معرفت اشراقی در غایی‌ترین معنای آن، عبارت است از شهود قلبی و همین قسم است که- چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد- انسان را به حد نهایی یقین می‌رساند. الهامات عرفا و محتوای وحی پیامبران در غایی‌ترین معنای آن نهایتاً از همین قبیل هستند.

د) نقد صدرالمتألهین بر دیدگاه‌های سهروردی

صدرالمتألهین در برخی از آثار خویش به بررسی و نقد نوآوری‌های سهروردی در بحث از ابزارهای معرفت می‌پردازد. این نوآوری‌ها- چنان‌که در بخش‌های پیشین بیان شد- عبارت هستند از: جایگاه حافظه و خیال، اتحاد واهمه و متخیله و خیال، نسبت

* سهروردی مشاهده جبرئیل توسط پیامبران و شنیدن ندای آسمانی وی و اموری از قبیل «تمثل» او بر پیامبر اعظم و حضرت مریم را نیز به وسیله عالم مثل معلق و حواس مثالی توجیه می‌کند.

حواس و نفس، شهود (حواس مثالی و قلب). در زیر به اهم نقدها و نظریات صدرالمتألهین در این مباحث اشاره می‌شود.

۱. جایگاه حافظه و خیال

بیان شد که سهروردی صورت‌های حافظه را نه در قوای بدنی انسان، بلکه در عالم دیگری به نام عالم ذکر که در اجرام و نفوس آسمانی قرار دارد، موجود می‌داند و لذا یادآوری را از ناحیه این عالم معرفی می‌کند. محور استدلال او این است که هنگامی که انسان چیزی را فراموش می‌کند، گاه یادآوری آن برای او دشوار است تا اینکه بسیار کوشش می‌کند؛ اما یادآوری آن برای او آسان نمی‌شود. گاه نیز بدون تلاش و تنها به نحو اتفاقی آن چیز را عیناً به یاد می‌آورد؛ لیکن صدرالمتألهین استدلال سهروردی را بیشتر اقناعی می‌داند؛ چه ممکن است ایرادهایی به شرح زیر بر آن وارد شود:

۱. نفس دارای درجه‌ها و مقام‌هایی است و می‌تواند به یک سو توجه کند و سوی دیگر را مورد توجه قرار ندهد؛ چنان‌که مثلاً اگر به برخی از شهوت‌ها توجه کند، از غیر آنها روی بر می‌گرداند یا اگر غضبناک شود، دیگر میل به خوردن یا التفات به محسوسات دیگری که نزد وی حاضر هستند، نخواهد داشت و حتی گاه باشد که ذات خود را نیز فراموش کند. همه اینها حجاب‌های نفس به شمار می‌روند (صدرالمتألهین، [بی‌تا]، ص ۴۵۶). بنابراین نیازی نیست در توجیه این فراموشی نفس و فرایند یادآوری به عالم ذکر متوسل شویم، بلکه این امر را می‌توان به خود نفس نسبت داد (همان، ص ۴۵۶).

۲. فرق است میان حالت غفلت (ذهول) و حالت فراموشی (نسیان): نفس در حالت غفلت دارای ملکه توانایی تصورکردن صورت حاصله بدون نیاز به احساس جدید و مانند آن است؛ در حالی که در حالت فراموشی نیازمند احساس جدید یا آنچه به منزله احساس جدید است - مانند نشانه‌های دلالت‌گر - می‌باشد (همو، ۱۹۸۱، ص ۳۰۳). صورت حاصله هنگام غفلت، در حافظه قرار دارد، اما همان صورت در حالت

فراموشی - که سهروردی در استدلال خویش صرفاً به این حالت توجه کرده است - نه در حافظه است و نه در قوای مدرکه و لذا انسان نیازی ندارد یا نمی‌تواند برای به‌یادآوردن آن کوشش بسیار کند، مگر آن‌گاه که گمان می‌کند آن صورت فراموش شده نزد اوست - یعنی در حافظه‌اش موجود است - در حالی که در واقع چنین نیست و آن صورت یک‌سره از حافظه‌اش زایل شده است (همو، [بی‌تا]، ص ۴۵۶). به‌یادآوردن اتفاقی صورت مزبور در حالت فراموشی نیز به این سبب است که آن صورت می‌تواند در وقتی خاص اتفاقاً در حافظه ایجاد شود (همان، ص ۴۶۵-۴۶۶).

۳. بیان شد که عالم ذکر که محل صورت‌های وهمی است، در افلاک قرار دارد. کسانی که به این عالم معتقدند برآن‌اند که افلاک و اجرام آسمانی آن‌گاه که ابداع شدند، به صورت دفعی واجد صورت‌های همه کاینات شده‌اند و این صورت‌ها ازلاً و ابداً در سطوح آنها موجودند. افلاک چنان شفاف هستند که امکان مشاهده آنها با چشم وجود ندارد و صرفاً به واسطه خیال یا در خواب می‌توان نقش‌های موجود در آنها را دید. این تقریر البته سخیف است؛ زیرا آن فردی که چیزی را به یاد می‌آورد، آن چیز را همان‌گونه که قبلاً در خارج مشاهده کرده است، به یاد می‌آورد نه اینکه نقش همانند آن را در سطح فلک تصویر کرده باشد. محسوساتی که به یاد آورده می‌شوند، به همان شکلی که به یاد آورده می‌شوند که قبلاً احساس شده‌اند و نه به شکل نقوش منقوش و کتابت‌های مکتوب در افلاک. پس بویا سبب یادآوری بویای قبلی می‌شوند، شنیدنی‌ها باعث یادآوری شنیدنی‌های قبلی می‌شوند و... (همان، ص ۴۶۶).

۴. صورت‌های موجود در افلاک که سهروردی به آنها باور دارد، اگر با همه مقادیری که در زمان وجودشان داشته‌اند در افلاک نقش یابند، لازم می‌آید که چون آن مقادیر نامتناهی‌اند، مقدار فلک نیز نامتناهی باشد و این باطل است؛ ضمن اینکه یادآوری مقادیر نامتناهی، ممتنع است. اما اگر افلاک صرفاً منقوش به برخی از آن مقادیر شوند که متناهی‌اند، ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید (چگونه می‌شود که افلاک، منقوش به برخی از مقادیر می‌شوند و به برخی دیگر نه؟) (همان).

۵. اگر سهروردی بر آن شود که انسان در فرایند یادآوری، در واقع صورت‌های افلاک را به معاینه می‌بیند و نه به یادآوری به معنای مصطلح، بر این پاسخ نیز ایرادهایی وارد است. او در یک جا مظهر صورت‌های افلاک را نفوس آسمانی می‌داند و در جایی دیگر صورت‌های افلاک را به عالم مثل معلق نسبت می‌دهد و این نیز خالی از ابهام نیست و اساساً نیازی به این همه تکلف نیست (همان).

بیان شد که سهروردی جایگاه صورت‌های خیالی را نه در قوه خیال انسان در بدن، بلکه در عالم مثل معلق می‌داند؛ عالمی که فاقد مکان و محل است و این صورت‌ها در آن معلق‌اند. صدرالمتألهین در این بحث نیز از جهات زیر با او مخالف است و نظر خاص خویش را دارد:

۱. خیال همانا جوهری است مجرد از ماده و بُعد؛ در حالی که صورت‌های خیالی، مفارق از ماده‌ند، اما مفارق از بُعد نیستند. صورت خیالی در جسم و ماده جای ندارد؛ چه صورت خیالی قابل اشاره حسی نیست، برخلاف جسم و ماده. اما صورت خیالی بر خلاف تصور سهروردی در عالمی دیگر (عالم مثل معلق) نیز جای ندارد؛ چه نفس ناطقه چون بر صورت آفریدگار خویش خلق شده است، توان این را دارد که صورت‌های قائم به ذات خویش را اختراع (انشا) کند و چنین قوامی همانند قوام شیء به ایجادکننده‌اش است و نه قوام مقبول به قابلس (همان، ص ۶۶۵-۶۶۶).

۲. نفس و صورت‌های خیالی غیریتی با یکدیگر ندارند. پس صورت‌های خیالی آن‌گونه که سهروردی می‌پندارد، در عالم واسط (عالم مثل معلق) و دارای وجودی قائم به خود نیستند، بلکه در خود نفس هستند (همان، ص ۴۷۰).

۳. صدرالمتألهین بحث صورت‌های خیالی را چنین جمع‌بندی می‌کند:

حق این است که وجود صورت‌های خیالی، از نفس، برای نفس، به واسطه نفس و در نفس است؛ چه خدای تعالی نفس را از جهت ذات، صفت و فعل بر مثال خویش آفریده است. بدین سان فعل نفس گاه عین تعقل است، گاه عین تخیل و گاه غیر از این دو و مسبوق به این دو (همان).

۲. اتحاد واهمه، متخیله و خیال

نظریات و نقدهای صدرالمتألهین بر دیدگاه سهروردی مبنی بر فروکاستن تعداد حواس باطنی به سه مورد، یعنی حس مشترک، حافظه و قوه سوم (واهمه / متخیله / خیال)، در پنج نکته زیر قابل جمع است: صدرالمتألهین مقدمتاً تعداد حواس باطنی را کمتر از پنج مورد نمی‌داند و بر عدد پنج اصرار می‌ورزد. به باور وی تعداد عوالم وجود پنج است: ۱. ماده و جسم؛ ۲. حس؛ ۳. خیال و وهم؛ ۴. نفس از آن جهت که نفس است؛ ۵. عقل. طبعاً تعداد حواس باطنی انسان نیز همانند عوالم وجود همان پنج مورد است؛ چه انسان عالم صغیر است و نسخه کوچک شده خلقت یا عالم کبیر (همان، ص ۴۵۶-۴۵۵).

۱. مبنای صدرالمتألهین در تعدد قوای نفس به‌طورکلی چنین است: اگر تعدد دو فعل مانند تعدد «قبول» و «حفظ» باشد، نمی‌توان پذیرفت، قوایی که دارای این دو فعل هستند، بتوانند یکی و واحد باشند، بلکه لزوماً باید متعدد باشند؛ لیکن اگر تعدد دو فعل، همانند تعدد «عاقلیت» و «معقولیت» یا همانند تعدد «وجود» و «ایجاد» باشد، قوای مبادی این دو می‌توانند یکی و واحد باشد و لازم نیست متعدد باشد (همان، ص ۴۶۷). این، بدان جهت است که افعالی مانند قبول و حفظ، ماهیتاً دو فعل مختلف هستند نه دو شأن مختلف از یک فعل.

۲. صدرالمتألهین به دفاع از دیدگاه مشائیان درباره تعداد حواس باطنی می‌پردازد: از آنجاکه جهت فعل مانند ترکیب و تفصیل، مخالف است با جهت انفعال یا ادراک به واسطه پذیرش صورت‌های حاصل شده، مشائیان حکم کرده‌اند که متخیله غیر از واهمه است. ما نیز بر آنیم که ادراک تخیلی به واسطه گونه‌ای از فعل پدید می‌آید، پس از آنکه خیال از حد قوه و ضعف به حد فعلیت و کمال بیرون رفت؛ همان‌گونه که عقل منفعل آن‌گاه که کمال یافت، عقل فعال می‌شود، هرچند در ابتدای خلقت برخوردار از قوه پذیرش و انفعال محض باشد (همان، ص ۴۶۸).

۳. بر مبنای فوق بر خلاف نظر سهروردی، صدرالمتألهین اذعان می‌دارد که متخیله و واهمه دو قوه‌اند، نه یک قوه. این استدلال سهروردی که اگر نزد متخیله صورتی وجود

نداشته باشد، چیزی نخواهد داشت که آن را ترکیب کند و تفصیل دهد، استدلال درستی نیست؛ زیرا برخی از این قوا با برخی دیگر در ارتباط‌اند و نفس نیز مبدأ به‌کارگیرنده و جامع همه این قواست؛ چنان‌که نفس در برخی از اموری که آنها را به وسیله حس ادراک کرده، به وسیله اندام دست تصرف می‌کند. به همین نحو ادراک واهمه و تصرف متخیله را که دو فعل مختلف‌اند، باید به نفس نسبت داد. در اینجا متخیله گویی یک دست روحانی است. سهروردی نیز اعتراف می‌کند که هر آنچه در بدن است، سایه و مثالی است برای آنچه در نفس است؛ لذا اگرچه این قوا متعدّدند، نفس که مبدأ و جامع آنهاست، واحد است (همان).

۴. سهروردی ممکن می‌داند که یک قوه از دو یا چند جهت مختلف، دارای دو یا چند فعل مختلف باشد؛ مثلاً حس مشترک یک قوه واحد اما دارای ادراکاتی متعدّد است و لذا افعال متعدّدی نیز انجام می‌دهد. این برداشت به باور صدرالمتألهین درست نیست؛ چه شأن حس مشترک فقط پذیرش صورت‌هایی است که هر یک از حواس عرضه کرده‌اند و پذیرش نیز یک امر واحد است، هرچند این صورت‌ها ذاتی مختلف و مبادی‌ای مخالف داشته باشند. حواس درواقع ابزارهای مختلفی هستند برای حس مشترک که یک قوه واحد است؛ همان‌گونه که قوای نفس، ابزارهای مختلفی هستند برای نفس که یک مبدأ واحد است (همان).

۳. نسبت حواس و نفس

سهروردی در بحث رابطه حواس و نفس می‌کوشد اثبات کند که حواس را نباید دست‌کم به لحاظ ماهوی - با خود نفس یکی انگاشت، بلکه آنها غیر از خود نفس هستند. بر این اساس مثلاً واهمه غیر از نفس است. صدرالمتألهین در نقد این دیدگاه بیان می‌دارد که ذات واهمه همان ذات نفس است، هرچند نفس به واسطه تعلقش به بدن تاریک، منحرف می‌شود و از آنچه فطرت اصیلش مقتضای آن است بیرون می‌آید؛ همان‌گونه که مزاج بیمار از اعتدال سالم منحرف می‌شود. واهمه یک حقیقت مستقل

نیست، بلکه صرفاً عبارت است از اضافهٔ جوهر عقلی (نفس) به بدن؛ همان‌گونه که مدرکات واهمه نیز اموری هستند که به واسطهٔ اضافه به اشخاص تشخیص می‌یابند؛ چنان‌که معنای کینهٔ زید و مهر عمرو این‌گونه است. به همین جهت، وجود واهمه در نشئهٔ عقلی آخرت باقی نمی‌ماند (همان، ص ۴۶۹).

۴. حواس مثالی و قلب (قوهٔ شهود)

گذشته از نقد صدرالمتألهین بر دیدگاه سهروردی در باب عمل‌کرد خیال و ربط آن با عالم مثل معلق به نحوی که قبلاً بیان شد، مجموعاً می‌توان اذعان داشت که او دیدگاه سهروردی دربارهٔ قوهٔ شهود و کارکرد معرفتی آن در انسان را می‌پذیرد و نه تنها نقدی بر آن وارد نمی‌کند، بلکه به نظر می‌رسد در آثارش تا حد زیادی تحت تأثیر آن قرار دارد؛ تا آنجا که می‌توان خود او را یک فیلسوف اشراقی به معنای عام دانست.

هـ) بررسی و ارزیابی دیدگاه‌های سهروردی

به نظر نگارنده نقدها و نظریات صدرالمتألهین ناظر به دیدگاه‌های اشراقی سهروردی دربارهٔ ابزارهای معرفت به نحوی که در بخش پیشین بیان شد، مجموعاً وارد بوده، صحیح به نظر می‌رسند؛ اما ایرادهای دیگری نیز از سوی برخی از محققان بر دیدگاه‌های سهروردی وارد شده‌اند که قابل تأمل به نظر می‌رسند:

۱. سهروردی به سه منبع معرفت در بیرون نفس انسان و قوای آن باور دارد؛ منابعی که مستقیماً با قوا و ابزارهای معرفتی نفس در ارتباط‌اند: نخست، عالم ذکر که در اجرام آسمانی (افلاک) جای دارد و صورت‌ها و معانی جزئی و همی در آن قرار دارند و لذا تذکر (یادآوری) در انسان از ناحیهٔ آن است؛ دوم، عالم مثل معلق که در میانهٔ عالم ماده و عالم عقول جای دارد و صورت‌های خیالی در آن قرار دارند و لذا تخیل در انسان از ناحیهٔ آن است. در فلسفهٔ سهروردی این دو عالم ظاهراً معلول یا دست‌کم تحت تأثیر نفوس آسمانی‌اند. اما سوم، عقل فعال که در عالم عقول کلی یا نورهای چیره جای دارد

و معقولات در آن قرار دارند و تعقل بالفعل در انسان از ناحیه آن است. مشائیان فقط به منبع سوم باور داشتند، اما سهروردی منابع اول و دوم را نیز به آنها افزود. به این دیدگاه سهروردی چنین اعتراض شده است که این نظریه‌ها دارای دو ایراد اساسی هستند: نخست، وجود ذهنی را به جای وجود عینی لحاظ نموده‌اند؛ در حالی که صورت‌های جزئی وهمی و صورت‌های کلی عقلی جملگی از عوارض ذهن و لذا یک‌سره ذهنی هستند و نه موجودات عینی و خارج از ذهن انسان. در واقع اصلاً نیازی نیست که ذهن در مقام تذکر، تخیل و تعقل، مجرد فرض شوند تا لازم باشد نفوس آسمانی و عقل فعال نیز فرض گرفته شوند؛ دوم، در اینجا امکانات فیزیکی و طبیعی مغز انسان - که علم جدید آنها را کشف کرده است - نادیده گرفته شده، لذا پای مجردات و امور غیبی به میان آمده است؛ در حالی که مغز انسان با همه کوچکی‌اش می‌تواند مثلاً یک کوه بزرگ را تصور کند و در این کار هیچ نیازی به فرض مجردات و امور غیبی نیست (یثربی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۷-۱۹۸).

درباره این اعتراض می‌توان اظهار داشت که کشفیات علمی مانند روان‌شناسی و عصب‌شناسی و دانش‌های جدید مانند علوم شناختی (Cognitive sciences)* و فلسفه ذهن (Philosophy of mind)**، بخشی از امکانات و توانمندی‌های فراوان ذهن انسان را نمایان ساخته و علمی مانند فیزیک جدید نیز بطلان نظریه‌های کیهان‌شناسی قدیم و حذف عوامل فوق طبیعی مانند نفوس آسمانی، عقول کلی و عقل

* علوم شناختی اجمالاً دانشی است بینارشته‌ای که در صدد ارائه تبیینی از فعالیت‌های هوشمندانه و نسبت آنها با ارگانیسم زنده یا ماشین‌هاست و به‌ویژه مشتمل است بر روان‌شناسی شناختی و هوش مصنوعی. (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: (Friedenberg & Silverman, 2006, pp.2-3)

** فلسفه ذهن اجمالاً شاخه‌ای از فلسفه و از فروع فلسفه تحلیلی است که شامل فلسفه روان‌شناسی، روان‌شناسی فلسفی و قلمروهایی از فلسفه می‌شود که با طبیعت پدیدارهای ذهنی و چگونگی تناسب آنها با ساختار واقعیت خارجی سر و کار دارند. این رشته همچنین به ماهیت ذهن، رویدادهای ذهنی، کارکردهای ذهن و مسئله خودآگاهی می‌پردازد (ر.ک: (Lowe, 2000, pp.1-2).

فعال را مطرح کرده‌اند. در علوم جدید، فراموشی از عوارض طبیعی ذهن انسان و یادآوری (تذکر) نیز ناشی از همین توانایی است؛ چنان‌که ایجاد مفاهیم کلی نیز یک‌سره مستند به همین توانایی است و در این فرایند هیچ نیازی به فرض امور فوق طبیعی از قبیل نفوس آسمانی، عقول کلی و عقل فعال نیست.

لیکن به نظر می‌رسد در این باب باید به دو نکته توجه داشت: نخست اینکه تلاش‌های عقلی و فکری امثال *ابن‌سینا* و *سهروردی* عمدتاً مطابق با یافته‌های علمی زمانه خودشان (هیأت بطلمیوسی و طبیعیات و نجوم قدیم) بوده، لذا آنها نیز تحت تأثیر علوم قدیم قرار داشته‌اند؛* پس ارزش تلاش آنان نباید نادیده انگاشته شود. دوم اینکه

* اگرچه امثال *ابن‌سینا* به وجود عقول و انحصار آنها در عدد ده و طبعاً وجود عقل دهم یا عقل فعال، تصریح کرده‌اند (ر.ک: *ابن‌سینا*، ۱۴۲۸، ص ۴۰۱)؛ اما این حصر، گذشته از فروض فلسفی مانند اصل *سنخیت علت و معلول* و *قاعده الواحد*، نتیجه منطقی فرض وجود سیارگان هفت‌گانه است که از مسلمات هیأت بطلمیوسی است. بر این مبنا افلاک نه‌گانه (هفت فلک برای سیارگان هفت‌گانه، یک فلک دیگر برای ثوابت یا ستارگان و یک فلک دیگر که خالی است به نام فلک الأفلاک) نیز وضع شدند؛ چنان‌که اعتقاد به وجود نفوس آسمانی نیز ناشی از یافته‌های طبیعیات و نجوم قدیم است که در آنها حرکت مستدیر (دایره‌وار) که ویژه اجرام آسمانی است، بر خلاف حرکت مستقیم که ویژه اجسام زمینی است، کامل‌ترین حرکت فرض می‌شده است، حرکتی که به هیچ روی از ماده مرده و ناآگاه بر نمی‌آید، بلکه وجود نفس یا جان زنده و خودآگاه را پیش‌فرض می‌دارد. به هر روی، نه فلک، نیازمند نه نفس آسمانی فرض شده و لذا نه عقل که علت نفوس مزبور هستند نیز در نظر گرفته شد و یک عقل دیگر که همان عقل فعال است و به ویژه *واهب‌الصور* و معطی نفوس زمینی - و از جمله نفس ناطقه انسانی - است. البته *ابن‌سینا* در برخی از آثارش بیان داشته که تعداد عقول، بر حسب آرای مختلف علمی و فلسفی می‌تواند بیش از ده مورد نیز باشد؛ چنان‌که *ارسطو* تعداد آنها را نزدیک به پنجاه دانسته است (ر.ک: *همو*، ۱۳۶۳، ص ۶۸). *سهروردی* ضمن پذیرش عقل فعال و کارکرد معرفتی آن، بنا بر مبانی اشراقی خاص خویش تصریح می‌کند که تعداد عقول کلی یا انوار طولی بسیار بیش از ده مورد

یافته‌های علمی جدید می‌توانند به انکار عقول و نفوس کلی که در فلسفه الهی به مثابه وسایط یا علل مجرد عالم ماده فرض می‌شوند و وجود و کارکرد علی آنها از طریق براهین عقلی اثبات شده است نینجامند، بلکه حداکثر می‌توانند به منزله انکار یا دست‌کم شک در کارکرد معرفتی آنها در مورد ذهن انسان تلقی شوند. سوم اینکه علم می‌کوشد تبیینی از تولید مفاهیم کلی و صورت‌های جزئی در ذهن انسان ارائه کند و آن را به توانایی خود ذهن نسبت دهد؛ اما فلسفه می‌کوشد به اصل این پرسش پاسخ دهد که چرا اساساً ذهن انسان دارای چنین توانایی‌ای است و این موضوعی است که علم به آن نمی‌پردازد.

۲. در تفکر سهروردی نفس، حس همه حواس است و همو مُدرک حقیقی است و نه خود حواس. این دیدگاه که ادراک‌کننده حقیقی همان نفس است، نه تنها مورد تصریح سهروردی است، بلکه برخی دیگر از فیلسوفان اسلامی نیز آن را پذیرفته‌اند. برخی از محققان این دیدگاه را فاقد فایده معرفتی و حتی زیان‌بار دانسته و توضیح داده‌اند که نباید نفس را مستقیماً با محسوسات در ارتباط دانست و مثلاً چشم و مغز را نادیده انگاشت (همان، ص ۱۹۸-۲۰۰).

این نقد وارد به نظر نمی‌رسد؛ زیرا طبق دیدگاه سهروردی و دیگر فلاسفه اسلامی، حواس و سیستم عصبی و مغز انسان صرفاً به مثابه واسطه و مُعد و زمینه‌ساز ادراک، داده‌های حسی را به نفس عرضه می‌دارند؛ اما فعل ادراک از آن فاعل حقیقی ادراک، یعنی خود نفس انسان است؛ پس امور بدنی-مانند چشم و مغز- در فرایند ادراک نادیده گرفته نمی‌شود، بلکه به منزله واسطه‌های ادراک عمل می‌کنند.

۳. به نظر مشائیان، نفس انسان در فرایند شکل‌گیری شناخت عقلی، با عقل فعال اتصال می‌یابد و معقولات را از آن دریافت می‌کند و از حالت قوه به فعل خارج

است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، المشارع و المطارحات، ص ۴۵۱-۴۵۲ و ۱۳۷۵، حکمة الإشراف، ص ۱۳۹-۱۴۰).

می‌شود. پس شناخت عقلی صرفاً به واسطهٔ قسمی اتصال نفس با عقل فعال، پس از جدایی و انفصال اولیه، حاصل می‌شود. اظهار نظر شده است که سهروردی در معرفت‌شناسی اشراقی خویش، این نظریهٔ مشائیان را نپذیرفته، معتقد شده است نفس از طریق «خودآگاهی» (ادراک ذات) با امور خارجی و معقولات اتصال برقرار کرده و با علم شهودی به شناخت آنها نائل می‌آید و این سخن به معنای تجربهٔ بی‌واسطهٔ نفس از حضور این امور است و اساساً میان این دو (نفس و امور خارجی) انفصالی وجود ندارد؛ چه هر دو مراتبی از مراتب آشکارگی ذات هستند (ضیائی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۹-۱۴۰).
 دربارهٔ دیدگاه فوق می‌توان اظهار داشت، اگرچه سهروردی طبق مبانی اشراقی خویش و بر خلاف مشائیان، ادراک حسی، ادراک خیالی یا مثالی و ادراک قلبی را از سنخ شهودی دانسته است، لیکن ادراک عقلی را به نحو شهودی ندانسته است؛ پس او در ادراک عقلی، وجود عقل فعال و کارکرد معرفتی آن را انکار نکرده است؛ چنان‌که حتی در آثار اشراقی‌اش نیز به تفصیل از نقش عقل فعال در افاضهٔ معقولات و اساساً اعطای نفس به انسان سخن گفته است. عقل فعال در رویکرد اشراقی سهروردی یکی از عقول کلی یا انوار چیره است که دائماً بر نفس انسان اشراق می‌کند.

نتیجه‌گیری

ملاحظه شد که سهروردی ابزارهای معرفت را بر سه قسم می‌داند: حس، عقل و حواس مثالی و قلب (قوهٔ شهود). نوآوری‌های نیز او در چهار موضع مطرح و بررسی شدند: جایگاه حافظه و خیال، اتحاد واهمه و متخیله و خیال، نسبت حواس و نفس، و حواس مثالی و قلب (قوهٔ شهود). او حافظه و یادآوری (تذکر) را از ناحیهٔ عالم ذکر و خیال و تخیل را از ناحیهٔ عالم مثل معلق می‌داند. واهمه، متخیله و خیال به نظر او سه قوهٔ مجزا نیستند، بلکه یک قوه‌اند با سه تعبیر مختلف. همچنین حواس - به لحاظ ماهوی - با خود نفس یکی نیستند، بلکه غیر از آن و در عین حال، سایهٔ ذات نوری نفس هستند. نهایتاً قوهٔ شهود است که دو ابزار معرفتی دیگر را در استخدام خویش دارد: حواس

مثالی و قلب. ملاحظه شد که صدرالمتألهین نقدهایی را بر نوآورهای های سهروردی وارد کرده که مجموعاً صحیح به نظر می‌رسند، اگرچه دیدگاه سهروردی دربارهٔ قوهٔ شهود را مجموعاً پذیرفته است. اما برخی از متفکران نیز نظریاتی دربارهٔ دیدگاه‌های سهروردی مطرح کرده‌اند که صحیح به نظر نمی‌رسند. درمجموع ملاحظه شد که ضمن اذعان به اهمیت تلاش سهروردی در ارائهٔ نظریات جدید در بحث از ابزارهای معرفت، عمده نوآوری‌های وی در این عرصه را نمی‌توان چندان موجه، قابل دفاع و رضایت‌بخش دانست.



منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛ چ ۷، انتشارات حکمت، تهران؛ ۱۳۸۶.
۲. ابن‌هروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد، انواریه: ترجمه و شرح حکمة الإشراف سهروردی؛ مقدمه از حسین ضیائی؛ چ ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۳. ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ الإشارات و التنبیها؛ چ ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۴. —؛ الشفاء، الإلهیات؛ تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید؛ چ ۱، تهران: انتشارات ذوی‌القربی، ۱۴۲۸ق.
۵. —؛ المبدأ و المعاد؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۶. بلاک، ببورا ال؛ «فارابی»؛ ترجمه روح‌الله عالمی در سیدحسین نصر و الیور لیمن (به اهتمام)؛ تاریخ فلسفه اسلامی، چ ۱، ترجمه جمعی از مترجمان، چ ۳، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۷. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک؛ التلویحات اللوحیه و العرشیه؛ تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸.
۸. —؛ «المشارع و المطارحات (العلم الثالث)»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ چ ۱، به تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۹. —؛ «المشارع و المطارحات (المنطق)»؛ تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور؛ چ ۱، تهران: نشر حق‌یاوران، ۱۳۸۵.
۱۰. —؛ «پرتونامه»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ چ ۳، به تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۱. —؛ «حکمة الإشراف»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ چ ۲، به تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۲. —؛ «رسالة فی اعتقاد الحكماء»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ چ ۲، به تصحیح و مقدمه هنری کرین؛ چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۳. — «روزی با جماعت صوفیان»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، به تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر؛ ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۴. — «کلمة التصوف»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۴، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ ج ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۵. شایگان، داریوش؛ هانری کُربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی؛ ترجمه باقر پرهام؛ ج ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۶. شهرزوری، شمس‌الدین؛ شرح حکمة الإشراف؛ مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۷. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الإشراف؛ به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۸. صدرالمتألهین (ملأصدرا)، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی؛ التعليقات علی شرح حکمة الإشراف - القسم الثانی فی الأنوار الاهیة؛ انتشارات بیدار، قم: چاپ سنگی، [بی‌تا].
۱۹. —؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ ج ۱، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۲۰. ضیائی، حسین؛ «مشاهده، روش اشراق و زبان شعر: بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی»؛ مجله ایران‌نامه، سال هشتم، [بی‌تا].
۲۱. —؛ معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی؛ ترجمه سیما نوربخش؛ ج ۱، تهران: نشر و پژوهش فرزانه، ۱۳۸۴.
۲۲. عباس‌زاده، مهدی؛ «اشراق و کارکرد معرفتی آن در تفکر سهروردی»؛ مجله ذهن، ش ۵۲، سال سیزدهم، زمستان ۱۳۹۱.
۲۳. —؛ «یقین در فلسفه اشراق»؛ مجله ذهن، ش ۵۵، سال چهاردهم، پاییز ۱۳۹۲.
۲۴. غفاری، سیدمحمد خالد؛ فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق؛ ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
۲۵. محمدعلی محمد، محمود؛ المنطق الإشرافی عند شهاب‌الدین السهروردی؛ الطبعة الأولى، القاهرة: مصر العربیة للنشر و التوزیع، ۱۹۹۹ م.

۲۶. یثربی، سیدیجی؛ **حکمت اشراق سهروردی**: گزارش حکمت اشراق با تطبیق و نقد همراه با متن حکمةالإشراق؛ ج ۲، قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
۲۷. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ **حکمت اشراق**: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱ و ۲، تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.

25. Friedenberg, Jay & Silverman, Gordon; **Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind**; First published, London: Sage Publications, 2006.
26. Lowe, E. J.; **An Introduction to Philosophy of Mind**; First Published, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
27. Plato; “Phaedo”, **Complete Works**; Edited with Introduction and Notes by John A. Cooper, Indiana Polis, Hackett Publishing Company; First published, Cambridge, 1997.