

دفاع حکیم سبزواری از سهروردی در کیفیتِ ابصار

محمدهادی توکلی*

حسینعلی شیدان‌شید**

چکیده

حکیم سهروردی در مقابل دو نظریه رایج‌تر «انطباع» و «خروج شعاع» در زمینه کیفیت ابصار، به نظریه سومی قائل شد که بر اساس آن، در هنگام ابصار، نفس آدمی، علم حضور اشراقی به خودِ اشیای دیدنی پیدا می‌کند، نه آنکه صرفاً از رهگذر صورت‌های ادراکی، آنها را ادراک کند. صدرالمتألهین نظریه سهروردی را مبتلا به اشکال دید و به نقد دیدگاه او پرداخت. نقدهای وی در سفر، در قالب چهار اشکال ارائه شده است. حکیم سبزواری که سعی در توجیه نظریه سهروردی داشته، به دفاع از وی در مقابل نقدهای صدرالمتألهین برخاسته است. این مقاله به گزارش و نقد و بررسی پاسخ‌های چهارگانه حکیم سبزواری به اشکالات صدرالمتألهین اختصاص دارد. پاسخ‌های یادشده در مجموع سبب روشن‌تر شدن برخی از جوانب بحث و روشنگری در جهت گشوده شدن راه‌های تازه گردیده است، اما هیچ‌یک در پاسخگویی به آن اشکال‌ها تمام نیست، بلکه هر کدام نیازمند متمیم است.

واژگان کلیدی: حکیم سبزواری، سهروردی، صدرالمتألهین، ابصار، اضافه اشراقی.

*دانشجوی دکتری پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. رایانامه: iranianhadi@yahoo.com

** عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. رایانامه: shidanshid@rihu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۶

مقدمه

استفاده از حواس پنج‌گانه ظاهری، که در حکم درپچه‌هایی گشوده به روی جهان خارج‌اند، طبیعی‌ترین راه برای کسب آگاهی انسان از جهان خارج است. بینایی (بصار) بارزترین حس در میان این حواس پنج‌گانه است و در نتیجه، چشم، در میان اندام‌های ادراکات جزئی، جایگاه والاتری دارد. بر این اساس، اگرچه در آثار فلسفی، بحث از هر یک از ادراکات جزئی فصل خاصی را در مباحث علم‌النفس به خود اختصاص داده، بحث ابصار مورد توجه بیشتری قرار گرفته، چنان‌که در تبیین چگونگی دیدن (کیفیت ابصار) کتاب‌های مستقلاً نگاشته شده است.

آن‌گونه که از سخنان متفکران یونان و روم برمی‌آید، درباره چگونگی دیدن آرای گوناگونی وجود داشته‌است. فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین*، در گزارش اختلاف آرا در این مسأله، می‌گوید: چگونگی ابصار از دیرزمان در یونان، بین افلاطونیان و ارسطوئیان مورد اختلاف بوده است: گفته‌اند: افلاطون دیدن را خروج شعاع از چشم و برخورد آن با شیء مرئی دانسته، اما ارسطو دیدن را انفعال چشم، یعنی انطباع صورت شیء مرئی در چشم، به شمار آورده است؛ و از آن پس، نزاع علمی میان آن دو گروه بالا گرفته است (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱-۹۲؛ عامری، ۱۳۷۵: ۳۶۱). بدین‌سان، آنچه از آرای گوناگون در میان فیلسوفان مسلمان شهرت یافته دو دیدگاه است با نام‌های «خروج شعاع» و «انطباع».

قائلان به خروج شعاع، با آنکه با یکدیگر اختلافاتی نیز داشتند، در این امر هم‌داستان بودند که وقتی به اشیاء می‌نگریم از چشم، پرتوهایی خارج می‌شوند و با اشیای دیدنی برخورد می‌کنند و در نتیجه رؤیت انجام می‌گیرد. در مقابل، اصحاب انطباع بر این باور بودند که چشم در دیدن، همانند آینه عمل می‌کند؛ یعنی هرگاه شیئی رنگین و روشن در مقابل چشم قرار گیرد و میان این دو، جسمی شفاف (هوا یا آب) واسطه باشد، صورتی (شبحی) از آن شیء در عدسی چشم (جلیدیّه) انطباع می‌یابد، به گونه‌ای که اگر آینه نیز دارای قوه باصره می‌بود، صورتی را که در آن انطباع می‌یافت درک می‌کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۸۱).

با آنکه آراء و نظریاتی غیر از دو نظریه مذکور نیز در آثار فلسفی و کلامی ما ذکر شده است، در میان اندیشمندان مسلمان، تا مدت‌ها، یعنی تا قبل از ظهور شیخ اشراق، عمدتاً همین دو دیدگاه رواج داشت. برخی انطباع و برخی خروج شعاع را پذیرفتند، و برخی نیز در جمع این دو نظریه کوشیدند.

آنچه به عنوان رأیی ثالث در کنار دو نظریه یادشده مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت، نظریه‌ای است که شیخ اشراق، سهروردی ابراز کرد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۸۰؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۴۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۷۹؛ همو، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۸۴-۳۸۵؛ مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۱۶۲؛ یزدان‌پناه، ۲۵۷). به اعتقاد وی، در هنگام رویارویی شیء روشن (مستتیر) با چشم سالم، نفس آدمی علم حضوری اشراقی به آن شیء پیدا می‌کند.

این دیدگاه زمینه‌ساز ارائه نظریه چهارمی توسط صدرالمتألهین گردید. وی دیدگاه سهروردی را نقد و رد کرد و خود معتقد شد که نفس علم حضوری به مبصر خویش پیدا می‌کند، اما مبصر بالذات در اینجا صورت ادراکی حاضر برای نفس است که توسط خود نفس انشاء و خلق شده است و به لحاظ ماهیت با شیء خارجی (مبصر بالعرض) مطابقت دارد.^۲

پس از صدرالمتألهین، حکیم سبزواری به دفاع از نظریه سهروردی در مقابل نقدهای صدرالمتألهین پرداخته، که ممکن است بتوان ماحصل بیانات وی را در این زمینه، از نوآوری‌های او برشمرد.

این مقاله به بررسی بیانات حکیم سبزواری در دفاع از سهروردی در برابر اشکالات صدرالمتألهین اختصاص دارد. از این رو، نخست باید دیدگاه سهروردی و موضع صدرالمتألهین را در این زمینه بیان کنیم.

۱. دیدگاه سهروردی در زمینه ابصار

سهروردی در *مطارحات*، در بحث از علم واجب‌الوجود، نخست می‌کوشد علمی را اثبات کند که بدون واسطه صورت برای نفس آدمی حاصل می‌گردد (علم حضوری)، تا از طریق آن بتواند کیفیت علم الهی را تبیین کند. وی به نمونه‌هایی از قبیل علم نفس به ذات خود، علم نفس به بدن خود، و علم نفس به قوای خود (همچون خیال و وهم)، اشاره می‌کند و با بیان استدلال‌هایی نشان می‌دهد که هیچ‌یک از این ادراک‌ها به واسطه صورت حاصل نمی‌شود، بلکه در هر مورد، حضور خود مُدرک برای تحقق ادراک کافی است. ادراک زخمی که در عضوی از بدن پدید آمده و ادراک درد ناشی از آن نیز از شواهدی است که ثابت می‌کند ما ادراکاتی داریم که در آنها جز حضور خود مُدرک نیاز به چیز دیگری (صورت) نیست.

نمونه دیگری که او با بررسی آن سعی می‌کند مدعای خویش را به اثبات برساند مسأله ابصار است. وی می‌گوید: یکی از چیزهایی که مشائیان را به اذعان به این امر وامی‌دارد آن

است که اینان معترف‌اند که گاه صورتی در چشم پدید می‌آید، اما آدمی چون در اندیشه خود غوطه‌ور، یا به داده‌های حس دیگری مشغول است، از آن صورت آگاه نیست. بنابراین، برای تحقق ادراک، توجه و التفات نفس به آن صورت لازم است. نتیجه آنکه ادراک جز با توجه نفس به آنچه مشاهده می‌کند تحقق نمی‌یابد؛ آن هم نه مشاهده صورت کلی - زیرا صورت کلی قابل صدق بر کثیرین است - بلکه مشاهده صورتی جزئی. از این رو، نفس باید داری علم اشراقی حضوری (بدون وساطت صورت) باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۸۴-۴۸۵).

سهروردی پیش از تبیین دیدگاه خود دربارهٔ ابصار، هم نظریهٔ خروج شعاع و هم نظریهٔ انطباق را مورد نقد قرار داده و آن دو را مستلزم نتایج نادرست دانسته و گفته است: هر که دو نظریهٔ خروج شعاع و انطباق را نپذیرد ناچار باید بپذیرد که ابصار عبارت است از رویارویی شیء مستنیر با عضو بینایی، که در این صورت نفس دارای اشراق حضوری می‌شود (همان، ج ۱: ۴۸۶؛ ج ۲: ۱۳۴). بدین سان، در واقع وی برهانی بر نظریهٔ خویش اقامه نکرده، بلکه ابطال دو نظریهٔ یادشده را مستلزم پذیرش اضافهٔ اشراقی بودن ابصار در نسبت با شیء خارجی دانسته است.

در نظر وی، به صرف رویارویی چشم با شیء مرئی و نبودن حجاب میان آن دو، نفس به شیء مرئی اضافهٔ اشراقی پیدا می‌کند، یعنی بر آن شیء مادی خارجی می‌تابد و خود آن را بدون واسطه (صورت ادراکی) ادراک می‌کند. بنابراین، معلوم بالذات همان شیء مرئی است. به همین دلیل در این علم که علمی حضوری است، سخن از مطابقت یا عدم مطابقت میان صورت ادراکی و شیء خارجی جایی ندارد (همان، ج ۱: ۴۸۹).

۲. موضع صدرالمتألهین در برابر دیدگاه سهروردی

صدرالمتألهین در مبدأ و معاد، در بحث علم الهی به ذات خویش، برای اثبات این نکته که چنین نیست که شرط هر ادراکی وساطت صورتی ذهنی باشد، دقیقاً دلایل سهروردی را تکرار کرده است (شیرازی، ۱۳۵۴، ج ۱: ۱۱۰؛ نیز رک: همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵۶-۱۶۲). در شرح هدایه اثیریّه نیز پس از آنکه رأی خود را دربارهٔ علم الهی بیان کرده، گفته است طریقهٔ شیخ اشراق در این باب از طریقهٔ دیگران به حق نزدیک‌تر است، و آن را طریقه‌ای استوار و گران‌قدر خوانده و به دلایل وی از جمله به مسألهٔ ابصار اشاره کرده و سخنی در ردّ دیدگاه شیخ اشراق دربارهٔ ابصار نگفته است (شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۱۵-۲۱۸).

أما در *اسفار* (همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۶-۳۱۷؛ ج ۶: ۴۲۴، و ۲۵۶-۲۶۱؛ ج ۸: ۱۸۲؛ ج ۹: ۱۹۱-۱۹۲)، عرشیه (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۶-۲۳۷)، *مفاتیح الغیب* (همو، ۱۳۶۳: ۲۶۴)، *تعلیقہ بر الہیات شفا* (همو، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۹۱-۵۹۲)، *زاد المسافر* (همو، ۱۳۸۱: ۲۰)، *رسالۃ اتحاد عاقل و معقول* (همو، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۳)، و *حاشیہ بر شرح حکمة الاشراق* (همو، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۳۰-۵۳۱، ۵۳۶؛ ج ۲: ۱۷۳، ۳۸۳) به نقد و ردّ نظریه سهروردی پرداخته است. وی در ردّ موضع سهروردی در موارد مختلف، ادله گوناگونی اقامه کرده است که البته پاره‌ای از آنها تکراری است.

خود وی می‌گوید: من پیش‌تر در مبحث علم، پیرو شیخ اشراق می‌بودم تا آنکه حق پدیدار شد و خدای متعال برهان خود را به من نمایاند (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴۹).

حقیقت آن است که صدرالمتألهین چنان‌که در دو اشکال اول و سوم توضیح داده خواهد شد، نمی‌تواند دیدگاهی چون دیدگاه شیخ اشراق را بپذیرد. به اعتقاد او مُدرک بالذات عبارت است از صورت محسوسی که از خود نفس سرچشمه می‌گیرد و قائم به نفس (به قیام صدوری) است.

در مورد ابصار نیز می‌گوید که پس از فراهم آمدن شرایط ابصار و نبودن موانع، نفس صورت محسوسی مشابه و مطابق با شیء مرئی خارجی (مبصر) در درون خود می‌آفریند. این صورت چون مجرد از ماده خارجی است (اگرچه از وضع و جهت مجرد نیست)، در نزد نفس حاضر، و مستقیماً مورد ادراک نفس است (مبصر بالذات)، و چون این صورت با شیء خارجی مطابقت دارد، به واسطه ادراک شدن آن، شیء خارجی نیز ادراک می‌شود (مبصر بالعرض). به تعبیر دقیق‌تر، مبصر بالذات در واقع، واسطه در عروض برای اسناد ابصار به مبصر بالعرض است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۲۴؛ ج ۸: ۱۸۲-۱۸۳؛ املی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۳).

واکنش حکیم سبزواری به موضع صدرالمتألهین

حکیم سبزواری در مسأله علم البته پیرو صدرالمتألهین است و در همه‌جا رأی او را در باب ابصار پذیرفته است: در شرح منظومه - که به تصریح خویش، آن را در عنوان جوانی خود نگاشته (سبزواری، ۱۳۷۶: ۶۷۲)^۳ - بر درست بودن آن تصریح می‌کند و آن را صدر همه آرا می‌داند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۴۵). در *اسرارالحکم* که از آخرین آثار اوست،^۴ همچنان آن را حق می‌داند و می‌گوید اشکالاتی که بر دیدگاه‌های دیگران وارد است بر این رأی وارد نیست. مثلاً از اشکالات دیدگاه شیخ اشراق این است که در حالی که مُدرک بالذات باید وجود فی نفسه‌اش همان وجودش برای مدرک باشد، بنا بر دیدگاه شیخ اشراق، مُدرک

برای مدرک وجود ندارد، بلکه برای ماده و موضوع خودش وجود دارد (سبزواری، ۱۳۶۲: ۱۹۷).

لیکن در حاشیه بر جلد هشتم *اسفار* با آنکه باز رأی صدرالمتألهین را طریقه‌ای قوی و رأیی متین خوانده؛ در عین حال دیدگاه سهروردی را نیز رأیی بلندمرتبه و مرواریدی گران‌بها دانسته و به دفاع از آن برخاسته است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۷۹).^۵

پیداست که - دست کم در نگاه نخست - دیدگاه صدرالمتألهین با دیدگاه شیخ اشراق ناسازگار است. بنابراین، درست و معتبر دانستن هر دو دیدگاه امری شگفت‌انگیز می‌نماید. از همین رو، حکیم سبزواری کوشیده است این ناسازگاری را از میان بردارد. راه حل وی گویا آن است که سخن صدرالمتألهین مربوط به سطوح پایین‌تر بحث، و سخن سهروردی مربوط به سطحی بالاتر است، وی می‌گوید: رأی صدرالمتألهین دیدگاهی مناسب برای تعلیم و تعلم است، اما رأی شیخ اشراق در باب مقامات رفیع نفس است. آنگاه با بیان چند مقدمه به «توجیه» موضع شیخ اشراق می‌پردازد. به اعتقاد او، طریقه صدرالمتألهین ناظر به اتحاد مدرک با مدرک بالذات، و طریقه شیخ اشراق ناظر به اتحاد مدرک با مدرک بالعرض است؛ و اتحاد با مدرک بالذات مستلزم اتحاد با مدرک بالعرض است. بنابراین، می‌توان این دو دیدگاه را با یکدیگر سازگار دانست.

وی اشکالات صدرالمتألهین به سهروردی را مردود می‌داند و به پاسخگویی به آنها می‌پردازد؛ و در پایان می‌گوید: من از آن‌رو در این مورد به تفصیل سخن گفتم که صدرالمتألهین دیدگاه شیخ اشراق را در بسیاری از کتاب‌های خویش ابطال کرده است، اما من آن را حق می‌دانم. از این‌رو، کتمان حق نکردم و پرده از چهره آن برگرفتم و پاره‌ای از اسرار آن را هویدا ساختم، به این شرط که آنها را از اغیار نگاه دارید (همان، ج ۸: ۱۸۰).

شرح و توضیح راه حل ابتکاری حکیم سبزواری برای سازگار ساختن این دو دیدگاه و بررسی میزان موفقیت آن نیازمند گفتاری جداگانه است. آنچه در این مقاله بر عهده گرفته‌ایم گزارش و نقد و بررسی پاسخ‌های حکیم سبزواری به اشکالات صدرالمتألهین است.

۲. اشکالات صدرالمتألهین و پاسخ‌های حکیم سبزواری به آن

اشکال اوّل و پاسخ آن

اوّلین اشکال صدرالمتألهین این است که به مقتضای برهان، اجسام مادی و صفات عارض بر آنها (جسمانیات) قابل ادراک نیستند، مگر به‌طور بالعرض (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۸۲؛ نیز ر.ک:

همو، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۳). بنابراین، شیء خارجی مادی نمی‌تواند معلوم بالذات باشد؛ در حالی که سهروردی خود اشیا مادی را معلوم بالذات می‌داند. حاصل آنکه صدرالمتألهین علم را «حضور معلوم مجرد نزد مجرد» می‌داند، نه صرفاً «حضور معلوم - چه مادی و چه مجرد - نزد مجرد». از این رو، معتقد است که امور مادی نمی‌توانند معلوم عالم مجرد واقع شوند^۶ (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۸۹-۲۹۱) و مادیات فروتر از مقام معلومیت‌اند.

استدلال ملاصدرا بر این مطلب که صورت‌های مادی هرگز نمی‌توانند مُدرک (معقول یا متخیل یا محسوس) باشند، و تنها صورت‌های مجردند (چه مجرد تام و چه مجرد ناقص) که می‌توان آنها را ادراک کرد، آن است که علم و ادراک عبارت است از حضور چیزی نزد چیزی (حضور شیء عند شیء)، در حالی که ماده عین حجاب و غیبت، و سرچشمه عدم است: در اشیا مادی به سبب پراکندگی اجزای جسم در زمان و مکان، هر جزء شیء از دیگر اجزاء غایب است و دیگر اجزاء از آن غایب‌اند، و در نتیجه کل جسم از هر یک از اجزاء و نیز از کل خود غایب است، و وجود هر جزء ملازم است با عدم جزء دیگر؛ و چیزی که برای خودش حضور ندارد نمی‌تواند برای غیر خود حضور داشته باشد (شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۵۰؛ همو ۱۳۸۷: ۱۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۷؛ ج ۲-۳: ۵؛ نیز، رک: مطهری، ۱۳۷۱، ج ۸: ۲۶۳-۲۶۴). از این رو می‌گوید: ماده و مادیات نه برای خود حضور دارند و نه برای چیزی دیگر؛ اینها چون دارای غیبت‌اند و وجود جمعی ندارند (بلکه وجودشان پراکنده است)، همواره مجهول و ناشناخته‌اند، مگر آنکه صورت دیگری که دارای وجود حضوری است (صورت ذهنی) واسطه شناخته شدن (بالعرض) آنها گردد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۱۶).

حکیم سبزواری در پاسخ به این اشکال می‌پذیرد که امور مادی قابل ادراک حضوری نیستند، یعنی او نیز تجرد را شرط معلومیت بالذات می‌داند، اما می‌گوید: چنان‌که خود صدرالمتألهین در *سفار* از قول میرداماد نقل کرده است، اشیا مادی نسبت به مبادی عالیه مادی نیستند. بنابراین، به همین گونه این اشیا نسبت به نفس آدمی نیز، به لحاظ مقام سیر و خفی آن، مادی نیستند (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۰). بدین سان مانعی که صدرالمتألهین بر سر راه علم حضوری اشراقی نفس به امور مادی تصویر کرده از میان می‌رود.

توضیح آنکه میرداماد در *الافتق المبین* (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۲: ۴۴۴) پس از تقسیم «قضا» به علمی و عینی، می‌گوید: مادیات در قضای عینی، یعنی در وعاء دهر و حضور وجودی در نزد پروردگار، از مواد خود متأخر نیستند، بلکه به حسب آن وجود و آن وعاء، با مواد خود در یک درجه‌اند. به تعبیر دیگر، امور مادی در گستره «قدر» همگی با یکدیگر وجود ندارند، بلکه

از پس یکدیگر وجود می‌یابند و هر حادثی مسبوق است به ماده خود؛ اما در قضای الهی همه در یک درجه‌اند و چنین نیست که ماده آنها بر آنها تقدم داشته باشد. نسبت به خدای متعال گذشته و آینده‌ای در کار نیست، بلکه در آن محضر همه آنها با هم‌اند. از این رو، وی می‌گوید: مقصود از این گفته که «مادّیات در افق زمان (قدر) مادی‌اند، نه در وعاء دهر و حصول حضوری در نزد خدای علیم (قضا)» این است که در این نحوه وجود، ماده متقدم و سابق بر اشیای مادی نیست، نه اینکه مادّیات در قیاس با خدای متعال غیر مادی و مجردند تا معنای این سخن آن باشد که شیء مادی به اعتبار دیگر مجرد است (همان).

ملاصدرا در بحث «مثّل افلاطونی» در *سفر این سخن* را نقل کرده و گفته است: حاصل سخن میرداماد این است که همه مادّیات و زمانیات اگرچه خودشان (فی انفسها) و در قیاس با یکدیگر نیازمند مکان و زمان و وضع، و در نتیجه از یکدیگر محجوب‌اند، در قیاس با علم اشراقی شهودی خدای متعال، در درجه واحدی از شهود و وجودند و از این لحاظ سبق و تقدمی بر یکدیگر ندارند. بنابراین، در حضوری که در نزد خدای متعال دارند، تجلّد و زوال در آنها راه ندارد. از این رو، در این شهود نیازمند استعدادهای مادی و اوضاع جسمانی نیستند و شهود آنها از این جهت همچون شهود مجردات است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۵۱). با این همه، وی سپس در مقام اشکال به میرداماد به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا میرداماد معتقد است که مادّیات به یک اعتبار مادی، و به اعتباری دیگر مجردند (همان: ۵۲).
ظاهراً استناد حکیم سبزواری به همین فهم و برداشت ملاصدراست.

نقد و بررسی

نظریه‌ای که حکیم سبزواری در اینجا پذیرفته و آن را به میرداماد نسبت داده است مستلزم آن است که مجرد و مادی بودن دو وصف نسبی و اضافی باشند نه دو وصف نفسی: امور نفسی همچون جوهر و عرض اموری هستند که با تفاوت اعتبار و لحاظ تغییر نمی‌کنند، اما امور نسبی در مقایسه با اشیای مختلف تغییر می‌پذیرند، و مجرد و مادّیت از همین قبیل‌اند. در واقع، حکیم سبزواری برای دفاع از سهروردی در برابر این اشکال، خود را با دو گزاره ناسازگار «معلوم در علم حضوری باید مجرد باشد» و «مجردات به امور مادی علم حضوری دارند» روبه‌رو دیده، و برای سازگار ساختن این دو گزاره در مورد ابصار چاره کار را در این یافته است که بگوید: امور مادی در قیاس با مقامات عالیة نفس، مجردند. در بررسی پاسخ حکیم سبزواری باید گفت:

اولاً انتساب این نظریه به میرداماد درست نیست؛ زیرا مقصود میرداماد، چنان‌که خود تصریح کرده، آن نیست که قیاس و سنجش امور مادی با مبادی عالیه سبب مجرد بودن آنها می‌شود، بلکه آن است که سبق و لحوقی که اشیای مادی دارند در محضر مبادی عالیه منتفی می‌گردد و از این رو، متفرقاتِ عالم زمان در نزد خدای متعال مجتمع‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۹۷). به تعبیر دیگر، مراد وی آن نیست که شیئی که در ذات خود دارای ماده است، چون با مجرد سنجیده شود، بدون ماده می‌گردد، بلکه مراد آن است که ماده و صورت آن شیء، که در ظرف زمان نسبت به یکدیگر سبق و لحوق دارند، در حضور قضای عینی و در نزد خدای متعال در عرض یکدیگرند و هر دو به یکسان و در عرض یکدیگر مشهود مبادی عالیه و معلوم خداوندند (همان: ۲۹۵).

ثانیاً خود ملاصدرا چنان‌که گذشت، این نظریه را نپذیرفته است. ثالثاً تجرد و مادیت دو وصف نفسی‌اند، نه نسبی؛^۷ زیرا چنان‌که صدرالمتهلین در نقد سخن خواجه طوسی در باب علم خداوند به جزئیات، گفته است، نحوه وجود فی نفسه اشیاء، امری نسبی نیست، به گونه‌ای که شیء در مقایسه با چیزی به نحوی باشد و در مقایسه با چیز دیگر به نحوی دیگر. این نحوه‌های وجود اموری اضافی نیستند تا در اثر مختلف شدن مضاف‌الیه‌های خود، دچار اختلاف شوند. بنابراین، آنچه فی نفسه مادی است، همواره مادی خواهد بود و آنچه بالذات متغیر است همواره متغیر خواهد بود. نحوه وجود مکان و امور مکان‌مند و حقیقت آنها به این است که هر یک از اجزای آنها با جزء دیگرشان مابین باشد و اجتماع در حضور (و وجود) نداشته باشند، و این حکم در مقایسه با مدرک‌های متعدد تغییر نمی‌کند؛ چنان‌که حقیقت زمان و امور زمانی به این است که هر یک از اجزای آنها سبب عدم جزء دیگرشان گردد، و از این رو، اجتماع آن اجزاء در وجود مُحال باشد، چه در قیاس با خودشان و چه در قیاس با چیزی دیگر (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۱۳-۴۱۵).

شگفت آنکه حکیم سبزواری که در مسأله مورد بحث ما در پاسخ صدرالمتهلین پذیرفته است که «اشیای مادی نسبت به مبادی عالیه مادی نیستند»، در حاشیه بر این بخش از عبارت صدرالمتهلین که «آنچه فی نفسه مادی است، همواره مادی خواهد بود»، با لحن انکار و تعجب گفته است «کیست که بگوید شیء مادی مادی نیست، ولو نسبت به مبادی عالیه؟!». آنگاه گفته است: بلکه مقصود آن است که شیء مادی نسبت به مجردات در حکم شیء غیر مادی است، یعنی از آنها غایب و محجوب نیست (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۱۴).

این سخن در واقع همان بیان صدرالمتألهین در شرح *هدایه اثیریّه و مبدأ و معاد* است که قول کسانی را که می‌گویند «شیء مادی و زمانی نسبت به مبادی خود غیرمادی و غیر زمانی‌اند» این‌گونه توضیح می‌دهد: «یعنی ویژگی ماده و ویژگی زمان که عبارت است از خفا و غیبت، زائل می‌شود» (شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۲۳؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۱۵)، نه آنکه شیء مادی و زمانی شیئی غیرمادی و غیرزمانی شود. تبیین صدرالمتألهین در مورد رفع آثار مادی و زمانی در نسبت با مبادی عالیّه چنین است: از آنجا که اشبای زمانی و حوادث مادی از لحاظ حضور در برابر خداوند منزّه از زمان و مکان، یکسان‌اند، در مورد او گذشته و حال و آینده معنایی ندارد، زیرا اینها نسبت‌هایی هستند که حرکات و امور متغیّر به آنها متّصف می‌شوند، چنان‌که بالا بودن، پایین بودن، و مقارنت، اضافاتی هستند که اجسام و امور مکانی به آنها متّصف می‌گردند. بنابراین، باید همه موجودات در نسبت با خدای متعال دارای فعلیّت صرف و حضور محض غیر زمانی و مکانی باشند، زیرا زمان در عین تجلّدی که دارد، در قیاس با خدای متعال، در حکم «آن» است، و مکان در عین انقسام‌پذیری در حکم نقطه (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۸).

حکیم سبزواری نیز بارها در آثار خویش به این قاعده به ارث رسیده از حکیمان که «زمان‌ها و امور زمانی نسبت به مبادی عالیّه همچون «آن»‌اند و مکان‌ها و امور مکانی همچون نقطه» اشاره کرده است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۵۲: ۳: ۴۱۳، ج ۷: ۱۴؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۴۹ و ۶۱۳ و ۷۶۹؛ همو، ۱۳۷۹، ج ۳: ۷۲۵). وی می‌گوید: برای این قاعده مثال زده‌اند به نخ رنگارنگی که همه قسمت‌های آن در محضر انسانی که به آن می‌نگرد حاضر است، اما برای مورچه‌ای که بر روی آن راه می‌رود، تنها بخشی از آن معلوم، و بخش‌های دیگر غایب است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۱۳). بنابراین، امور مادی در نسبت با خداوند و مبادی عالیّه مجرد نمی‌شوند، بلکه در حکم امور غیرمادی‌اند، یعنی از خداوند و مبادی عالیّه خود غایب نیستند.^۸

بر این اساس، شاید بتوان پاسخ حکیم سبزواری به صدرالمتألهین را به نحو دیگری تقریر کرد و آن اینکه شیء مادی که مورد ادراک نفس قرار گرفته، در نسبت با مرتبه سرّ و خفیّ نفس، همان نسبتی را دارد که با مبادی مفارق خود دارد، یعنی از آن غایب نیست. از این‌رو، علم حضوری اشراقی نفس به امور مادی امر ممکن است.

اما این تقریر نیز بی‌اشکال نیست، زیرا نفوس عموم افراد از نظر صدرالمتألهین و خود حکیم سبزواری فاقد مرتبه تجرّد عقلانی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۶۴).

افزون بر این، اگر شیء مادی برای علل خود به علم حضوری معلوم است، به سبب آن

است که معلول آن علل است، در حالی که نفسی که به مرتبه تجرّد عقلانی رسیده، جزء مبادی عالیّه آن شیء مادی، یعنی از علل آن نیست. خود حکیم سبزواری در حاشیه‌ای بر این گفتار ملاحظه کرد که «مادّیات در نزد هیچ‌کس حضور ندارند و در نزد مبادی خود نیز مکشوف نیستند مگر به واسطه انوار علمی متصل به آنها (همان، ج: ۶، ۱۶۴)، می‌گوید: حقیقت آن است که مادّیات تنها در نسبت با ما (نفوس ناطقه) است که انوار علمی نیستند (یعنی برای ما حضور ندارند)، اما در نسبت با مبادی عالیّه و به‌ویژه مبدأالمبادی، معلوم حضوری فعلی و معلوم بالذات‌اند. حصول مادّیات در ماده با تعلق گرفتن علم ما بدانها منافات دارد، زیرا نفوس ما محیط بر عالم ماده نیست، اما اموری که بر عالم ماده و آنچه در آن است احاطه دارند، حضور مادّیات در ماده، عین حضوری است که برای آنها دارد. همین‌طور غیبت و پراکندگی و عدم ثباتی که در امور مادی هست و صدرالمتألهین آنها را موانع ادراک مستقیم و حضوری امور مادی می‌داند، تنها در نسبت با ماست، اما در نسبت با مبدأ محیط و حضور همه جانبه و احاطی او این‌گونه نیست (سبزواری، ۱۹۸۱، ج: ۶، ۱۶۵).^۹

اگر هم برای موجه ساختن سخن حکیم سبزواری در دفاع از شیخ اشراق، بپذیریم که نفس در قوس صعود با مبادی عالم ماده متحد می‌گردد و به منزله علت مادّیات می‌شود و بنابراین، می‌توان ابصار نفس در این مقامات رفیع خود (مرتبه سیر و خفی) را اضافه اشراقی نفس به شیء مبصر دانست، باز باید توجه داشت که رسیدن به این مقامات تنها برای افرادی انگشت‌شمار میسر است، در حالی که آنچه سهروردی درباره چگونگی ابصار گفته است اختصاص به چنین افرادی ندارد، بلکه مقصود او شرح چگونگی ابصار در مورد همه مردم است.

بدین‌سان، حکیم سبزواری با این پاسخ نتوانسته راهی برای تصویر و توجیه اضافه اشراقی نفس به شیء مرئی بگشاید. شاید موضع سراسرتر برای حکیم سبزواری آن بوده که ایشان از شرط مجرد بودن معلوم دست بکشد و با اشاره به مواردی همچون علم خدای متعال به خود اشیای مادی - که خود صدرالمتألهین پذیرفته - و علم نفس به بدن (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۰۱)، به اشکال صدرالمتألهین پاسخ گوید.

اشکال دوم و پاسخ آن

در برخی از آثار فلسفی در ضمن بحث از کیفیت ابصار، دو مسأله مربوط به آن نیز مورد بحث قرار می‌گیرند و در واقع از فروع مسأله ابصارند: یکی چگونگی رؤیت اشیاء در آینه و اشیای جلا یافته (صیقلی)، و دیگری چگونگی دوبینی افراد دوبین (احول).^{۱۰}

دومین اشکال صدرالمتألهین به سهروردی، مربوط است به ایصار در افراد دوبین که در هنگام مشاهده شیئی که در خارج یکی است، دو صورت را ادراک می‌کنند. وی می‌گوید: اگر آن‌گونه که شیخ اشراق معتقد است، متعلق ادراک در ایصار، خود همان شیء خارجی باشد (نه صورت ادراکی آن)، باید فرد دوبین دو صورت عینی خارجی را ادراک کند، در حالی که شیء خارجی واحد است. بنابراین، لازم می‌آید که چیزی که وجود خارجی ندارد ادراک شده باشد،^{۱۱} و این از موارد نقض دیدگاه شیخ اشراق خواهد بود. این نیز که بگوییم: یکی از دو صورتی که شخص دوبین ادراک می‌کند در خارج وجود دارد و دیگری در خیال متصل او یا در عالم مثال (خیال منفصل)،^{۱۲} سخن موجهی نیست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۲؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۸۳).

وی در تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق این اشکال را به گونه دیگری پیش می‌کشد: بر طبق این دیدگاه که در حال رؤیت، نفس آدمی شیء مرئی را نه به واسطه صورتی دیگر، بلکه به عین همان شیء به علم حضوری ادراک می‌کند، این اشکال پیش می‌آید که اگر گروهی از اشخاص دوبین، یک جسم را مشاهده کنند، لازم می‌آید که جسم مادی طبیعی در یک زمان بیش از یک بار موجود باشد؛ همچنین لازم می‌آید که آن اجسام در یکدیگر تداخل داشته باشند، در حالی که این هر دو محال است؛ و اینکه یکی از دو صورتی که فرد دوبین ادراک می‌کند در این عالم، و دیگری در عالمی دیگر باشد، بسیار بعید است (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۳۶؛ نیز ر.ک: همان، ۵۲۷، ج ۲: ۳۸۳). بدین‌سان، دیدگاه سهروردی در توجیه دوبینی ناتوان خواهد بود.

حکیم سبزواری در پاسخ به صدرالمتألهین می‌گوید: این سخن شیخ اشراق که یکی از آن دو صورت در عالم مثال است، سخن موجهی است و صدرالمتألهین برای ادعای خود که آن را ناموجه خوانده است، دلیلی نیاورده (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۰). در بحث از افراد صفرازده (ممرور) که صورت‌هایی را می‌بینند که در خارج وجود ندارد، نیز وقتی صدرالمتألهین ادراک این صورت‌ها را دلیلی بر ابطال دیدگاه کسانی می‌داند که می‌گویند رؤیت به خود صورت‌های عینی خارجی تعلق می‌گیرد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۷)، حکیم سبزواری با وی مخالفت می‌کند و می‌گوید: کسی که معتقد است که صورت دومی که افراد دوبین می‌بینند و نیز آنچه در آینه یا اشیای صیقلی است در عالم مثال وجود دارد، می‌تواند بگوید: آنچه صفرازدگان می‌بینند نیز در عالم مثال است و آنان علم اضافی (اشراقی) به خود آن پیدا می‌کنند (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۷).

نقد و بررسی

به نظر می‌رسد که اشکال صدرالمتألهین بر سهروردی وارد نباشد، زیرا سهروردی در دیدگاه خود، ابصار را مشروط به سلامت باصره می‌داند. از این رو، ابصار افراد دوبین، نقض دیدگاه او به شمار نمی‌آید.

در آثار سهروردی درباره کیفیت ابصار در افراد دوبین و توجیه یادشده (وجود صورت دوم در عالم مثال) مطلبی نیافتیم. گویا این توجیه از آن رو به او نسبت داده شده است که از منظر وی، صورت‌هایی که در آینه و اشیای صیقلی دیده می‌شوند، در عالم مثال منفصل هستند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۱۱-۲۱۲)، و این حکم را به صورت دومی که فرد دوبین می‌بیند نیز سرایت داده‌اند. بنابراین، اگرچه همان‌گونه که حکیم سبزواری گفته، صدرالمتألهین در این مبحث دلیلی برای بعید و ناموجه بودن توجیه مذکور نیاورده است، می‌توان دلیل وی را از اشکالاتی که در موارد دیگر بر نظریه موجود بودن صورت‌های آینه‌ای در عالم مثال کرده است، به دست آورد:

صدرالمتألهین در *اسفار و المسائل القدسیه* گفته است: بر خلاف رأی شیخ اشراق که صورت‌های موجود در آینه را موجود در عالم مثال می‌داند، این صورت‌ها سایه (ظل) صورت‌های محسوس‌اند، یعنی در همین عالم ماده دارای ثبوتی ظلی یعنی بالعرض‌اند نه بالذات؛ و آنچه اشخاص دوبین می‌بینند نیز همین‌گونه است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۰۳-۳۰۴؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۴۳-۲۴۴).

در رساله «شواهد البریویه» و در تعلیقه بر شرح *حکمة الاشراق*، وی دلیل بطلان این نظر شیخ اشراق را نیز بیان کرده است. دلیل نخست آن است که اگر امر چنان بود که اشراقیان می‌گویند؛ صورت‌های موجود در آینه از قبیل اموری بود که اشخاص در رؤیا مشاهده می‌کنند، یعنی دارای وضع خارجی طبیعی نمی‌بود، در حالی که صورت‌های موجود در آینه دارای وضع خارجی‌اند، زیرا قابلیت اشاره حسی دارند (همو، ۱۳۷۵: ۲۹۲).

دلیل دوم این است که هر شیء واحدی در اثر متفاوت بودن وضع آینه مانند محدب و مقعر، یا صاف و منحنی، یا واحد و متعدّد بودن آن (در صورت داشتن آینه‌های متعدّد یا شکسته شدن یک آینه و تبدیل آن به چند آینه)، دارای صورت‌های آینه‌ای متعدّدی خواهد بود که البته به تعداد معینی نیز محدود نیست؛ و بسیار بعید، بلکه محال است که برای هر شیئی صورت‌هایی نامتناهی در عالم مثال به نحو ابداعی موجود باشد؛ مگر آنکه گفته شود که در هنگام تحقق وضعی خاص، همچون قرار گرفتن در مقابل آینه و مانند آن، صورتی

در عالم مثال پدید می‌آید و با زوال آن وضع، آن صورت هم نابود می‌گردد، که این سخن نادرست، و با مبنای شیخ اشراق ناسازگار است، زیرا به نظر وی، این امور (قرار گرفتن در مقابل آینه و مانند آن) اسبابی هستند که باعث می‌شوند صورت‌های موجود در عالم مثال ظهور یابند، نه آنکه سبب وجود یافتن آنها در عالم مثال باشند. بنابراین، به اعتقاد وی، این صورت‌ها پیش از این امور، در عالم مثال تحقق داشته‌اند (همو، ۱۳۹۱، ج ۲: ۴۲۲).^{۱۳}

از آنجا که ظاهراً از نظر صدرالمتألهین، دو نقد یادشده را باید بر این دیدگاه نیز که صورت دوم مورد مشاهده افراد دویین در عالم مثال وجود دارد وارد دانست، می‌توان گفت: برخلاف سخن حکیم سبزواری، صدرالمتألهین برای این ادعای خود که توجیه مذکور را ناموجه خوانده است، دلیل هم آورده است.

به این نکته نیز اشاره کنیم که پاسخ حکیم سبزواری به صدرالمتألهین تنها در مورد وجود صورت دوم در عالم مثال (خیال منفصل) است، اما چنان‌که در اشکال صدرالمتألهین بیان شد، وی وجود صورت دوم در خیال متصل را نیز ناموجه دانسته، که وجه این ناموجه بودن را به دو گونه می‌توان بیان کرد: یکی بر مبنای نظر سهروردی، یعنی مادی بودن خیال متصل، که اشکالاتی نظیر انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید؛ و دیگری بر مبنای نظر صدرالمتألهین، یعنی مجرد بودن خیال، که بر طبق آن صور متخیل دارای وضع خارجی نیستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳: ۴۶۱؛ ج ۱: ۲۱۱؛ همو، ۱۳۶۳؛ ج ۱: ۵۰۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۳۲۸)، در حالی که صورت مورد مشاهده فرد دویین قابل اشاره حسّی است.

بنابراین، از دو نقدی که صدرالمتألهین در مورد موجود بودن صورت‌های مرآتیی در عالم مثال منفصل بیان کرده، می‌توان نقد اول را در مورد موجود بودن آن صور در خیال متصل نیز وارد دانست.

به هر حال، اشکال صدرالمتألهین را با توسل به وجود صورت دوم در عالم مثال نمی‌توان پاسخ داد؛ اما باید گفت که این به معنای نادرستی اصل سخن سهروردی (حضور بودن علم نفس به امور مادی) نیست، بلکه به معنای نادرستی تکمله سخن او یعنی توجیه ابصار در افراد دویین با توسل به عالم مثال است.

اشکال سوم و پاسخ آن

به اعتقاد صدرالمتألهین، ادراک شیء چیزی جز حصول و حضور آن شیء برای مدرک نیست؛ و حصول شیء برای شیء دیگر مستلزم آن است که بین آن دو علیت درکار باشد. علیت نیز بر چهار قسم است: فاعلی، غایی، صوری، و مادی. بنابراین، اگر آن‌گونه که

سهروردی معتقد است، در هنگام ابصار، خود شیء دیده شده (مُبَصَّر) به علم حضوری برای نَفَس حاصل می‌شود، باید نَفَس ما یکی از علل چهارگانه آن شیء باشد؛ در حالی که چنین نیست: روشن است که نَفَس ما - چون مجرد است - ماده یا صورت شیء خارجی نیست. همچنین نمی‌شود نَفَس علت فاعلی آن شیء باشد، زیرا بنا بر دیدگاه سهروردی، هرگاه افراد متعددی به یک صورت خارجی نگاه کنند، باید آن صورت مورد ادراک همه آن نفوس باشد؛ و در این فرض، این امر (علت بودن هر کدام از آنها) مستلزم توارد علل کثیر بر یک معلول خواهد بود که امری است مُحال. سرانجام، نَفَس غایت شیء خارجی هم نیست، زیرا در فرض مذکور، آن شیء غایت‌های متعددی خواهد داشت، در حالی که شیء واحد جز یک غایت نمی‌تواند داشته باشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۸۲؛ نیز رک: همو، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۳۰). بنابراین، نَفَس در هنگام ابصار، علم حضوری اشراقی به خود شیء خارجی پیدا نمی‌کند.

البته باید گفت که صدرالمتألهین برای تحقق حضور مُدرک نزد مُدرک، یکی از دو امر را لازم می‌داند: ۱. اتحاد و عینیت مُدرک و مُدرک، چنان‌که در علم مجرد به ذات خود این‌گونه است؛ ۲. وابستگی علی و معلولی آن دو، همانند علم خدای متعال به معلولات (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۷۳؛ آملی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۱۲-۳۱۳). از آنجا که دیدنی‌ها (مبصرات) و به طور کلی، امور مادی نه با نَفَس متحدند و نه پیوند علی و معلولی با آن دارند، بالذات قابل ادراک نیستند، بلکه مُدرک بالذات عبارت است از صورت محسوسی که از خود نَفَس سرچشمه می‌گیرد و قائم به نَفَس است.

اما در اینجا وی تنها از وابستگی علی و معلولی سخن گفته است.^{۱۴}

پاسخ حکیم سبزواری به این اشکال صدرالمتألهین هم مربوط به همین انحصار است. وی می‌گوید: این سخن صدرالمتألهین که «ادراک شیء چیزی جز حصول آن شیء برای مدرک نیست؛ و این حصول مستلزم علیت بین آن دو است» دو مورد نقض دارد: الف) علم حضوری شیء مجرد به ذات خود، که در آن مورد به اتفاق همگان عالم و معلوم با یکدیگر متحدند؛ ب) علم شیء به غیر خود بر اساس نظریه خود صدرالمتألهین و فرفورئوس و گروهی دیگر که به اتحاد میان عالم و معلوم بالذات در این مورد معتقدند (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۸۰). حاصل آنکه در مواردی که عالم بودن به نحو عینیت یا به نحو اتحاد است، نمی‌توان سخن از علیت به میان آورد، چرا که علیت مبتنی بر غیریت میان عالم و معلوم است. بنابراین، این موجه کلیه که «در هر علم حضوری علیت در کار است» درست نیست.

نقد و بررسی

چنان‌که پیداست، اشکال صدرالمتألهین بر فرض علم به غیر مطرح شده، و اساساً در بحث ابصار، علم شیء به ذات خود مورد بحث نیست تا نقض اول حکیم سبزواری خدشه‌ای بر سخن وی وارد سازد.

در مورد نقض دوم ایشان نیز چند نکته گفتنی است:

یکی آنکه صدرالمتألهین خود در موارد متعدّد گفته است که علم یا به نحو اتحاد است و یا ارتباط وجودی ذاتی، و این ارتباط البته منحصر در رابطه علی است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۹؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۷۳)، گرچه در برخی از موارد به اتحاد اشاره‌ای نکرده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۸: ۲۵۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۳۴).

دیگر آنکه در علم نفس به مبصرات، که از مصادیق علم شیء به غیر خود، و از موارد اتحاد میان عالم و معلوم بالذات است، چنان‌که گذشت، صدرالمتألهین به آفرینش صورتی مشابه با شیء عینی توسط نفس معتقد است؛ و این بدان معناست که نفس علت فاعلی صورت ادراکی خود است. بنابراین، در مسأله ابصار نیز علیّت درکار است و نقض دوم وارد نیست.

قابل ذکر است که در مسأله ابصار میان اتحاد عالم و معلوم که صدرالمتألهین بدان قائل است، با علیّت نفس برای معلوم خود، ناسازگاری وجود ندارد؛ زیرا مدعای نظریّه اتحاد عالم و معلوم در صور جزئیّه، اتحاد عالی‌ترین مرتبه نفس با صور جزئی نیست، بلکه اتحاد مرتبه حاسّ نفس با صورهای محسوس، و اتحاد مرتبه متخیّل نفس با صورهای متخیّل است. به عبارت دیگر، نفس در مرتبه حس با صور محسوس متحد می‌شود، و در مرتبه تخیّل با صور متخیّل. بر این اساس، مانعی در کار نخواهد بود که نفس از جهت مرتبه عالی خود، علت صورت محسوسه باشد و در مرتبه دانی خود متحد با آن. بدین سان، در این مورد نوعی غیریت درکار خواهد بود و می‌توان علیّت را در آن تصویر کرد.

حکیم سبزواری خود در *اسرارالحکم* به توجیه همین امر پرداخته است. وی می‌گوید: این‌که صدرالمتألهین گاه از «اتحاد مدرک و مدرک» سخن گفته و گاه از «انشاء»، تناقض‌گویی نکرده است: در مورد تعقل بیشتر به «اتحاد» تعبیر کرده است، و دلیلش آن است که بین وجود معقولات و وجود عاقل، غیریت و جدایی در کار نیست؛ زیرا وجود معقولات وجودی بسیط و مجرد و نوری، و لذا از صقع عاقل است. اما در مورد ادراک جزئیات بیشتر به «انشاء» و «فعالیّت» تعبیر کرده، و دلیلش آن است که وجود مدرک محدود (و گرفتار اموری مانند مقدار

و شکل و رنگ) است. از این رو، در اینجا بین مدرک و مدرک، غیریت و «سوائت» وجود دارد؛ و از آنجا که در علّیت، غیریت و سوائت معتبر است، در این مورد می‌توان از «انشاء» و «علّیت» و مانند آن سخن گفت. و علّت آنکه گاه در مورد ادراک جزئیات نیز از «اتحاد» سخن می‌گوید آن است که وی برای نفس، مراتبی قائل است و معتقد است که نفس در مقامات پایین‌تر، به حسب وجود، با مدرکات اتحاد دارد، بدون آنکه از مقام عالی خود تنزل کند (سبزواری، ۱۳۶۲: ۲۱۷-۲۱۸؛ نیز رک: همو، ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۵۲). بدین‌سان، دو موردی که حکیم سبزواری بیان کرده است به نقد صدرالمتألهین آسیبی نمی‌زند.

نکته دیگری که ذکر آن نیز خالی از فایده نیست، آن است که بر اساس آنچه گذشت روشن شد که دو مصداق اتحاد که حکیم سبزواری بیان نمود: علم حضوری مجردات به ذات خود و نیز اتحاد عالم و معلوم بالذات در علم به غیر، به نقد صدرالمتألهین آسیبی نمی‌زند، اما بر اساس مبنای صدرالمتألهین که علم یا به نحو اتحاد است و یا علاقه وجودی، می‌توان فرض اتحاد با وجود شیء خارجی مدرک را مطرح نمود، و از طریق امکان وقوع چنین فرضی نقد صدرالمتألهین را مورد خدشه قرار داد.

پاسخی که فارغ از امکان و امتناع اتحاد نفس با معلوم بالعرض - می‌توان در رد این اشکال ارائه نمود آن است که: حمل دیدگاه شیخ اشراق بر اتحاد نفس با معلوم بالعرض با مبانی وی همخوانی ندارد، چرا که وی از پذیرش اتحاد نفس با صورت علمیه ابا می‌ورزد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۹) پس به طریق اولی نمی‌تواند بر اتحاد نفس با شیء خارجی صحه بگذارد (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۰۹، ۱۳۸۱: ۲۳۴، ۱۳۷۰: ۳۱۱-۳۱۲) لذا ظاهر گفتار حکیم سبزواری که نظریه شیخ اشراق را به اتحاد با مدرک بالعرض تفسیر نموده، تفسیری ناصواب به نظر می‌رسد.^{۱۵}

اشکال چهارم و پاسخ آن

اشکال چهارم را می‌توان مشتمل بر دو اشکال دانست.

نخست آنکه اضافه‌ای که میان نفس - به واسطه بدن - با امری جسمانی و دارای وضع برقرار می‌شود اضافه‌ای اشراقی و نوری نیست، زیرا اضافاتی که بین اجسام یا با واسطه اجسام صورت می‌پذیرد صرفاً اضافه‌ای است وضعی از قبیل محاذات، مجاورت، و مانند آن؛ و همه این‌گونه نسبت‌ها اضافاتی مادی و ظلمانی‌اند، زیرا نسبت وضعیه از موانع ادراک است، زیرا این نسبت از لوازم مادّیت است، در حالی که رکن و محور ادراک همانا تجرّد صورت است از وضع و مقدار مادی. اما نسبت و اضافه نوری و اشراقی اضافه‌ای است که میان شیء و علّت وجودی آن (یعنی علّت فاعلی و علّت غایی آن) برقرار است؛ زیرا وجود عین ظهور

است، در حالی که ماده و موضوع مبدأ امکان شیء، و گاه مبدأ عدم و خفای آن‌اند. دوم آنکه آنچه سزاوار نام «اضافه اشراقی» است نسبتی وجودی است که بین فاعل صورت مجرد ادراکی و خود صورت (یعنی بین علت فاعلی و معلول آن) وجود دارد؛ و پیداست که چنین نسبتی تنها بر طبق نظریه «انشای صور محسوس توسط نفس»، بین نفس و صورت ادراکی برقرار است (زیرا بر طبق این نظریه، نفس با اشراق وجودی خود صورت ادراکی را ایجاد می‌کند). ارتباط نفس با شیء مادی خارجی را که شیخ اشراق بدان قائل است (چون دارای این نسبت وجودی نیست) نمی‌توان اضافه اشراقی نامید. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۲؛ نیز ر.ک: همان، ج ۳: ۳۱۷؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۷؛ همو، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۳۰-۵۳۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۳۲-۳۳؛ همو، ۱۳۸۱: ۲۰-۲۱). این اشکال دوم بیشتر اشکالی لفظی به نظر می‌آید، اما ریشه در اختلاف دیدگاه‌های فلسفی دارد.

حکیم سبزواری در پاسخ به هر دو بخش اشکال، صرفاً می‌گوید: از آنچه گفتیم، روشن می‌شود که اضافه نفس به شیء خارجی را می‌توان اضافه نوری اشراقی نامید (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۰).

نقد و بررسی

از آنجا که صدرالمتألهین در این اشکال، هم - مانند اشکال اول - به لزوم مجرد بودن معلوم استناد کرده، و هم - مانند اشکال سوم - به لزوم علیت در علم اشاره کرده است، مقصود حکیم سبزواری از «آنچه گفتیم» یا سخنانی است که درباره نسبی بودن مجرد و مادیت، در پاسخ اشکال اول آورده یا سخنانی که درباره «نفی علیت در هر علم حضوری» در پاسخ اشکال سوم گفته است، و هر دو پیش‌تر مورد بررسی قرار گرفت. در هر حال ایشان این نام‌گذاری را موجه می‌داند. البته اگر آنچه درباره اعتقاد حکیم سبزواری به دو نوع علم اشراقی گفتیم درست باشد، این ادعای وی روشن‌تر خواهد بود؛ زیرا بر این اساس، ارتباط نفس با شیء مادی خارجی در ابصار به معنای اشراق و تابش نفس بر آن شیء است، بدون آنکه علیتی در کار باشد و بنابراین، اضافه‌ای اشراقی خواهد بود.

نتیجه

نظریه حکیم سهروردی در مورد چگونگی ابصار، که بر اساس آن، نفس آدمی علم حضوری اشراقی به خود مبصرات پیدا می‌کند، گرچه علاوه بر مباحث مربوط به علم النفس، در زمینه خداشناسی هم با توجیه علم حضوری حق تعالی به همه موجودات عالم،

فلسفه را به مراحل عالی تر رساند، مورد نقد صدرالمتألهین قرار گرفت. وی در *اسفار*، چهار اشکال بر این نظریه وارد دانسته که حکیم سبزواری در دفاع از دیدگاه سهروردی، به آنها پاسخ گفته است.

اشکال نخست آن است که تجرد شرط معلوم واقع شدن است. بنابراین، ماده و مادیات نمی‌توانند متعلق بالذات علم و ادراک قرار گیرند. حکیم سبزواری در پاسخ، برای تصویر و توجیه این علم حضوری و اضافه اشراقی نفس، تجرد و مادیّت را نسبی خوانده است که سخن درستی به نظر نمی‌آید، و او باید راهی دیگر برای این امر بیابد.

پاسخ حکیم سبزواری به اشکال دوم که در مورد افراد دویین است، پاسخ تامی نیست، زیرا ایرادهای صدرالمتألهین در مورد وجود صورت دوم در عالم مثال بر اساس مبانی سهروردی وارد است؛ اما اساساً این اشکال، اصل نظریه سهروردی را مخدوش نمی‌سازد.

اشکال سوم را که مبتنی بر لزوم علیّت در اضافه اشراقی است، حکیم سبزواری پاسخی نقضی می‌دهد تا نشان دهد که چنین نیست که در هر علم حضوری علیّت درکار باشد. اما موارد نقضی که وی یاد کرده است آن اشکال را رد نمی‌کند.

اشکال چهارم را که در آن تأکید صدرالمتألهین بیشتر بر نادرستی نام‌گذاری است، می‌توان به دو اشکال اوّل و سوم بازگرداند و حکیم سبزواری هم در پاسخ تنها بر درستی نام‌گذاری پای فشرده و به سخنان قبلی خود ارجاع داده است.

در مجموع، این پاسخها در دفاع از سهروردی در برابر آن اشکالها تمام نیست، و هر کدام نیازمند تمیم است، اما تأمل در این پاسخها برخی از جوانب مسأله را روشن تر می‌سازد، و پرتوی در جهت گشوده شدن راههایی تازه بر این بحث می‌افکند.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته خود فارابی معتقد است که اختلافی اساسی بین افلاطون و ارسطو وجود نداشته، زیرا نه مراد افلاطونیان از «خروج»، خروج جسم از مکان بوده است، و نه مقصود ارسطوئیان از «انفعال»، انفعالی که با دگرگونی و تغییر کیفیت همراه باشد، بلکه تنگنای زبان آنان را به استفاده از این الفاظ و تعابیر ابهام‌آمیز واداشته است (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۴). به اعتقاد ملاصدرا، از این سخن فارابی برمی‌آید که وی نیز همچون سهروردی در بحث ابصار به اضافه علمی اشراقی نفس به شیء مرئی قائل است (شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۹۱؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۹: ۱۹۱-۱۹۲؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۶-۲۳۷).

۲. حقیقت آن است که چنان‌که کسانی چون صدرالمتألهین و علامه طباطبایی تفتن یافته‌اند، در مسأله ابصار، گاه میان بحث علمی و طبیعی با بحث فلسفی و مابعدالطبیعی تمایز روشنی نهاده‌اند (ر.ک: حاشیه علامه طباطبایی بر: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۸۱؛ مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۲۱-۱۲۲؛ معصومی‌همدانی، ۱۳۸۲: ۳۰۳-۳۰۵).

۳. البتّه ظاهراً نگارش این کتاب - به دلیل اشاراتی که در آن به حواشی /سفر دارد - سالها ادامه داشته است.
۴. نگارش *اسرارالحکم* در سال ۱۲۸۶ پایان پذیرفته (سبزواری، ۱۳۶۲: ۵۸۱) و خود حکیم سبزواری در سال ۱۲۸۸ وفات یافته است.
۵. از اینکه وی در شرح منظومه، در بحث «کیفیت ابصار»، به حاشیه یادشده اشاره کرده (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵: ۴۵)، روشن می‌شود که وی این حاشیه را پیش از این بخش از شرح منظومه نگاشته است. ایشان این حاشیه را عیناً در حواشی خود بر *المبدأ و المعاد* - که هنوز نسخه‌ای خطی است - هم آورده است (سبزواری، بی تا: ۵۸۰-۵۸۳).
۶. البتّه صدرالمتألهین در پاره‌ای از موارد همچون علم خدای متعال به امور مادی، از این نظریه فراتر می‌رود؛ و اساساً اگر وی از این نظریه دست نکشد، موارد مذکور در سخنان سهروردی موارد نقض آن به شمار خواهند آمد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲۸۹-۲۹۰ و ۲۹۵).
۷. ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۵۲؛ ج ۳: ۴۱۳-۴۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲-۱: ۲۹۵، آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۳۵. برخی از محققان با تفاوت قائل شدن میان وجود فی نفسه مادّیات و وجود آنها برای مُدرک، و اینکه اولی مادی، ولی دومی غیرمادی است، در صدد برآمده‌اند که یا نشان دهند که تقسیم وجود به مجرد و مادی تقسیمی قیاسی است (سلیمانی‌امیری، ۱۳۸۴: ۳۸-۳۹) و یا آنکه اتحاد نفس با مدرک محسوس مادی امری ممکن است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۳۱۷-۳۲۰).
۸. لذا صدرالمتألهین می‌گوید: *إنّ شيئاً من ذوات الأوضاع المادّية لا يمكن أن يكون مُدرکةً بأيّ إدراك كان إلاّ من طريق العلم المحيط بأسبابها و عللها* (شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۳). البتّه بحث از تعلق علم خداوند به امور مادی از منظر صدرالمتألهین، تفصیلی دارد که از عهده این نگارش خارج است. اما رأی حکیم سبزواری قبول تعلق علم خداوند به نحو حضوری است که در ادامه به آن اشاره می‌شود.
۹. قابل ذکر است که حکیم سبزواری در ابتدای همین حاشیه به علم حضوری نفس به بدن اشاره کرده است، که اگرچه ظاهراً در صدد اشکال بر صدرالمتألهین نبوده، شاید بتوان آن را به صورت این اشکال بیان کرد که چگونه نفس به بدن که امری است مادی، علم حضوری دارد. پاسخ این اشکال از دیدگاه صدرالمتألهین - آن‌گونه که در تعلیقه بر شرح *حکمة الاشراق* اشاره کرده - آن است که رابطه نفس و بدن، رابطه‌ای علی (از نوع علت صوری و علت مادی) است. بنابراین، ملاک علم که عبارت است از اتحاد یا رابطه وجودی علی، در این مورد وجود دارد (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۳۰).
۱۰. از جمله، ر.ک: رازی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۳۱۴-۳۱۸؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۱-۱۰۳؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸: ۱۹۵-۱۹۷؛ سبزواری، ۱۳۶۲: ۲۰۳-۲۰۴.
۱۱. به این اشکال در یکی از نسخ کتاب *اشراق هیاکل النور* نیز اشاره شده (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲: ۴۲۶)، و ممکن است صدرالمتألهین آن را از آنجا گرفته باشد.
۱۲. به این توجیه نیز در کتاب *اشراق هیاکل النور* اشاره شده است (همان).
۱۳. اشاره به این نکته بی‌وجه نیست که اشکالی نظیر آنچه در اینجا ذکر شد بر خود صدرالمتألهین هم، که صورت‌های موجود در آئینه و نیز آنچه را اشخاص دوبین می‌بینند دارای ثبوتی ظلی در همین عالم ماده می‌داند، وارد است.
۱۴. دلیل این امر نیز البتّه آن است که اتحاد و عینیت در مورد علم ما به اشیای مادی خارجی امکان ندارد.

۱۵. از گفتار حکیم سبزواری در تبیین اینکه «اتحاد با مدرک بالذات مستلزم اتحاد با مدرک بالعرض» است، که بیان نموده: «ماهیت در دو موطن ذهن و خارج واحد است و وجود حقیقت واحد ذو مراتب است و وجود ذهنی شیء خارجی با وجود خارجی آن هر دو مرتبه‌ای از حقیقت واحده وجود بوده و از این جهت اتحاد دارند» معلوم می‌شود که از اتحاد با مدرک بالعرض، معنایی غیر از آنچه که از ظاهر «اتحاد با مدرک بالعرض» به ذهن متبادر می‌گردد را اراده کرده است. تفصیل بیانی که از حکیم ذکر شد، به مجالی دیگر موقوف می‌شود (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۸: ص ۱۷۹، ج ۳: ۳۹۷).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسائل ابن سینا*، بیدار، قم، ۱۴۰۰ق.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، *شرح بر زاد المسافر*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۱.
- _____، *مقدمه بر رسائل حکیم سبزواری*، در: سبزواری: ۱۳۷۶.
- _____، *شرح بر زاد المسافر*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۱.
- آملی، شیخ محمد تقی، *دررالفرائد*، مؤسسه دارالتفسیر، قم، ۱۳۷۴.
- تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبد الرحمن عمیره، الشریف الرضی، قم، ۱۴۰۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، اسراء، قم، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، *سرچشمه اندیشه*، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین، *اشراق هیاکل النور*، تحقیق علی اوجبی، نشر میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.
- رازی، فخرالدین محمد، *المباحث المشرقية فی علم الالهیات والطبیعیات*، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۱.
- سبزواری، حاج ملاهادی، «تعلیق بر اسفار»، در: شیرازی، ۱۹۸۱.
- سبزواری، حاج ملاهادی، *اسرارالحکم*، مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۶۲.
- سبزواری، حاج ملاهادی، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، نشر ناب، تهران، ۱۳۷۹.
- سبزواری، حاج ملاهادی، در: شیرازی، ۱۳۶۰.
- سبزواری، حاج ملاهادی، *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات اسوه، تهران، ۱۳۷۶.
- سبزواری، حاج ملاهادی، *حاشیه بر المبدأ و المعاد*، نسخ خطی کتابخانه فیضیه، ش ۱۹۶۰، بی‌تا.
- سلیمانی‌امیری، عسکری، «حضور بودن محسوسات»، *معرفت فلسفی*، سال دوم، شماره ۷، بهار ۱۳۸۴، ص ۱۱-۴۱.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.
- _____، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۱.

- _____ ، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.ب.
- _____ ، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۷۸.
- _____ ، *زادالمسافر*، در: آشتیانی، ۱۳۸۱.
- _____ ، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- _____ ، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱.
- _____ ، *المشاعر*، تصحیح هانری کربن، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۳ الف.
- _____ ، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- _____ ، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵.
- _____ ، *رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول*، تصحیح، تحقیق و مقدمه بیوک علیزاده، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۷.
- _____ ، *تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق*، در: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۱.
- _____ ، *شرح الهدایة الأثریة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۹۳.
- _____ ، *فارابی، ابونصر، الجمع بین رأیی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۴۰۵.
- _____ ، *قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، شرح حکمة الاشراق* (به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین)، تصحیح سید محمد موسوی، حکمت، تهران، ۱۳۹۱.
- _____ ، *عامری، ابوالحسن، رسائل ابوالحسن عامری*، مقدمه و تصحیح از سحبان خلیفات، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۵.
- _____ ، *مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۱.
- _____ ، *معصومی همدانی، حسین، «ابصار در فلسفه صدرالدین شیرازی»*، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۸، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- _____ ، *میرداماد، محمدباقر، مصنفات میرداماد*، تصحیح عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.
- _____ ، *یزدان‌پناه، یدالله، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهرودی*، ج ۲، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۹.