

نوع مقاله: پژوهشی

ملاحظات معرفت‌شناختی استدلال‌های علم حضوری نفس از منظر سهروردی

سمیه احمدی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

Somayyeh_Ahmadi@yahoo.com

عزیزالله افشار کرمانی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران

K.afshar.a@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۲۱

پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۱

چکیده

علم حضوری نفس به خود از نظر سهروردی، مبنای شناخت‌شناسی وی و اساس معرفت‌شناسی اکثر متفکران بعد از وی را تشکیل می‌دهد. سهروردی با دلایلی علم حضوری نفس به ذات، علم حضوری نفس به افعال و انفعالات ذات و علم حضوری نفس به قوای ذات را اثبات می‌کند و می‌کوشد نفس را به‌عنوان فاعل شناسایی معرفی نماید که برای ادراک ذات و قوای ذات نه تنها به واسطه‌ای نیاز ندارد، بلکه نمی‌تواند نیاز داشته باشد. به نظر سهروردی علم حصولی هم به‌عنوان امر عارض بر نفس وقتی توجیه مستدلی پیدا می‌کند که پیش از آن علم نفس به ذات خود پذیرفته شده باشد؛ زیرا مادام که یک ذات خود را نیاید اوصاف و عوارض خود را نمی‌تواند بیابد و بر این مبنا گستره‌ای قابل توجه برای علم حضوری قائل است. این مقاله به ارائه استدلال‌های سهروردی بر علم حضوری نفس، پرداخته و ارزشمندی و کارایی آنها را بررسی نموده و نقدهای وارد بر آنها را پاسخ می‌دهد. در نهایت این مقاله نشان می‌دهد که این استدلال‌ها گرچه تکیه بر اصول منطقی دارند، ولی از لحاظ ارزشمندی و همچنین گستره ادراکات و مدرکات در یک سطح نیستند و برای پذیرش استدلال‌ها، هم توجه به مبانی خاص سهروردی به‌عنوان پیش‌فرض نیاز است و هم قابلیت و توانایی نفس درباره ادراکات متفاوت باید مورد عنایت قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: علم حضوری، نفس، ادراک، سهروردی.

تا پیش از سهروردی، «علم» به صورت حاصله از شیء نزد نفس تعریف می‌شد، ولی سهروردی دریافت که این تعریف نمی‌تواند تمام مصادیق علم را شامل شود و علم عارضی در صورتی می‌تواند تحقق یابد که پیش از آن وجود عالم عین حضور در نزد خود باشد و بنابراین سهروردی کوشید تا مبنای جدیدی برای علم ارائه کند که جامع همه انواع علم باشد. از این رو فلسفه سهروردی مبتکر علم حضوری شناخته می‌شود. ایشان با ارائه براهین متعدد، می‌کوشد تا نشان دهد که مبنای علم نه حصول صورت که حضور بالذات نفس برای خود است. به‌طور خلاصه می‌توان علم حضوری را ادراک حقیقت یا صورت عینی شیء دانست که در مقابل علم حصولی که ادراک صورت علمی و ذهنی شیء است شناخته می‌شود (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۳-۲۴).

سهروردی «تجربه» فاعل شناسا را معتبرترین حد وسط در دلایل قیاسی عنوان می‌کند و نفس در این تفسیر هم عقل است و هم عاقل و هم معقول (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۹۲) تا در نهایت بتواند به آنچه اعلاست ارتقا یابد: «ثم یرتقی الی ما هو اعلی».

بر همین اساس، سهروردی با بیان دلایلی در صدد اثبات اقسام علم حضوری نفس برآمد تا حیطه و گستره این علم را نسبت به پیشینیان، وسعت ببخشد. این دلایل تا آنجا اهمیت دارد که از شارحان ایشان گرفته تا صدرالمآلهین و تا زمان معاصر، یا عین این دلایل (البته در نوع بیان و تعداد استدلال‌ها تفاوت وجود دارد) و یا برداشتی از این دلایل مطرح شده و اثرات و نتایجی بر آن مترتب شده است که شاید بتوان اساس معرفت‌شناسی اسلامی با تمام قلمرو آن را بر پایه همین استدلال‌های شیخ اشراق قرار داد. تکرار این استدلال‌ها در آثاری همچون شرح شهرزوری و شرح قطب‌الدین بر حکمت الاشراق و کتاب انواریه نوشته هروی کاملاً مشهود است. این تکرار را در آثار صدرا هم می‌توان دید و در دوران معاصر نیز در کتاب‌هایی همچون شرح حکمت الاشراق سیدیدالله یزدان‌پناه (۱۳۹۱) آمده است. در مقاله «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن» (خسروپناه، ۱۳۸۲)، نویسنده براهین هفت‌گانه‌ای برای علم حضوری نفس از نظر سهروردی و دیگران مطرح می‌کند که این مقاله به دلایل سهروردی بسنده نکرده و به بررسی دلایل نفس به ذات خود نمی‌پردازد، بلکه علم حضوری به نحو کلی را بررسی می‌کند.

سهروردی در تبیین علم نفس به ذاتش از دو شیوه زبان فلسفی و زبان رمزی بهره برده است. او در کتاب‌های *تلویحات*، *مطارحات* و *حکمت الاشراق* به صورت فیلسوفانه به این امر پرداخته که منابع فوق نیز همین شیوه را مدنظر داشته‌اند؛ و در کتاب‌های فارسی خود نیز به علم نفس به ذات به زبان رمز پرداخته است. مهدی امین‌رضوی (۱۳۷۷) در کتاب *سهروردی و مکتب اشراق* تحت عنوان تصوف عملی، کتاب‌های فارسی سهروردی را از این حیث بررسی کرده که خارج از بحث این مقاله است.

در این پژوهش ابتدا براهین سهروردی بر علم حضوری، دسته‌بندی و در مرحله بعد تبیین و بررسی می‌شوند و به نقدها پاسخ داده می‌شود و ارزش هر استدلال به لحاظ معرفتی مشخص می‌گردد. این پژوهش به این پرسش

پاسخ می‌دهد که آیا براهین سهروردی می‌توانند حقیقتاً علم حضوری نفس را تبیین نمایند؟ در صورت پاسخ مثبت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این براهین به لحاظ ارزشمندی در یک سطح و مرتبه‌اند؟

این پژوهش استدلال‌ها را در سه دسته مطرح کرده است:

الف) علم نفس به ذات خود؛

ب) علم نفس به افعال و انفعالات ذاتش؛

ج) علم نفس به قوای ذاتش.

در دسته اول از چهار دلیل استفاده شده است: ۱. غیریت ذات با مثال (صورت)؛ ۲. عدم تطابق مثال (صورت) با ذات؛ ۳. توقف صفت زائد بر ذات بر شناخت ذات؛ ۴. عدم تشخیص علم حصولی. در دسته دوم دو دلیل طرح شده است: ۱. علم حضوری نفس به ادراکات حسی؛ ۲. علم حضوری نفس به محسوسات و اشیای مادی. در دسته سوم نیز دو دلیل آمده است: ۱. علم حضوری نفس به قوا و مراتب آن؛ ۲. علم حضوری نفس به بدن و ابزارهای ادراکی آن. برای بررسی این موارد، لازم است مبانی سهروردی درباره نفس، نظام نوری عالم و تقسیم عقلی بودن علم به حصولی و حضوری، پیش‌فرض این استدلال‌ها در نظر گرفته شود.

۱. استدلال بر علم حضوری نفس به ذات خود

سهروردی دلایل خود بر علم حضوری نفس به ذات را با تکیه بر مکاشفه معروفش با/رسطو (ر.ک: سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۷۰-۷۱) نقل می‌کند. این استدلال‌ها مبنای استدلال‌های دیگر اوست که گستره علم حضوری را وسیع‌تر می‌نماید. در این مورد چهار دلیل را می‌توان ذکر کرد:

۱-۱. غیریت ذات با مثال (صورت)

شیخ اشراق معتقد است که ادراک ذات با مثال، موجب می‌شود که نفس در ادراک ذات، غیر ذات را ادراک کند. او در توضیح این غیریت می‌گوید: ذات نفس با ضمیر «انا» و مثال ذات با ضمیر «هو» مورد اشاره واقع می‌شود. درحالی که «هو» غیر از «انا» است (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۱۱۱). در نتیجه اگر نفس بخواهد ذات خود را از راه صورت حاصله درک کند، ذات خود را درک نمی‌کند، بلکه غیر را درک می‌کند؛ زیرا صورت حاصله از شیء غیر از شیء است.

این دلیل را می‌توان تنها در خصوص ادراک ذات برای خودش پذیرفت؛ زیرا هر شیء غیر از ذات، با ضمیر «او» مورد اشاره قرار می‌گیرد و مثال ذات هم چه ذاتی باشد یا عرضی، و چه کلی باشد یا جزئی، غیر از ذات است و با ضمیر «او» یا «آن» مورد اشاره قرار می‌گیرد و دلیلی هم بر قلب «من» به «او» وجود ندارد (هروی، ۱۳۶۳، ص ۲۷). در این استدلال، سهروردی تناقضی را مطرح می‌نماید؛ زیرا از یک جهت بین ذات (أنا) و مثال ذات (هو) هم‌اویی وجود دارد؛ چون «او» مثالی از «من» است و از همان جهت غیراویی هم وجود دارد زیرا یک «من» و یک «او» وجود دارد که محال است عین هم باشند. این تناقض منطقی تنها تالی فاسد این نوع ادراک نیست؛ زیرا به

لحاظ معرفتی هم، چنین ادراکی غیرممکن است؛ زیرا لازم می‌آید ذات از طریق غیرخودش، ذاتش را بشناسد و چنین ادراکی محال است؛ درحالی‌که همه ما بالوجدان ذات خود را درک می‌کنیم. پس اگر ما از سویی چنین ادراکی داریم و از طرفی این شناخت به واسطه غیر خود نمی‌تواند باشد، لزوماً این ادراک از خود ذات ناشی می‌شود. در نتیجه دوئیت بین مدرک و مدرک، پذیرفتنی نیست و مدرک از همه جهت عین مدرک است.

البته شیخ/شراقی در تقریری دیگر از این استدلال از خلف، انقلاب در علم، و در نهایت تبدیل حضور به غیبت، استفاده می‌کند و در نهایت حضوری بودن علم ذات به ذات را نتیجه می‌گیرد (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۴ و ۴۸۴). این استدلال با تکیه بر بدیهیات، حضوری بودن ادراک ذات با مثال را اثبات می‌کند و وجود واسطه میان عالم و معلوم را نفی می‌کند و خطاناپذیری در علم حضوری را هم روشن می‌سازد؛ زیرا صورت، واسطه در ادراک ذات است که نفی آن در علم حضوری، انطباق عالم با معلوم را اثبات می‌نماید.

۱-۲. عدم تطابق مثال (صورت) با ذات

سهروردی در این دلیل می‌گوید: اگر ادراک ذات به وسیله صورت حاصل شود، نیازمند شناخت قبلی از خود به عنوان مطابق و محکی صورت ادراک شده است؛ زیرا اگر نفس، پیش از ادراک به وسیله صورت، بداند که این صورت خودش است، لازم است که علاوه بر صورت، محکی آن صورت را هم درک کرده باشد و اگر نداند که این صورتی که درک کرده صورت نفس وی است درحقیقت خود را نشناخته است و این خلاف بداهت است (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۱۱۱؛ ج ۳، ص ۳۷).

در این دلیل سهروردی می‌گوید: اگر علم نفس به ذات خودش حضوری نباشد، باید حصولی باشد و در علم حصولی مطابقت صورت با مصداق لازم است. اگر نفس بداند که این صورت حاصله، صورت اوست باید قبل از حصول صورت به خود علم داشته باشد که مدعای ما اثبات می‌شود؛ ولی اگر نداند که این صورت حاصله، صورت وی است پس نفس، علم به خود ندارد و این خلاف بداهت علم نفس به خود است.

سهروردی در این دلیل، با ارائه یک تقسیم‌بندی، تناقضی را مطرح می‌نماید تا مشخص نماید که اولاً نفس، ذات خود را ادراک می‌کند و ثانیاً ادراک ذات با ذات، تطابق دارد و ثالثاً این ادراک مستقیماً توسط ذات صورت می‌پذیرد. او در این استدلال از علم حصولی و ویژگی بارز آن یعنی تطابق صورت، با ذات بهره می‌گیرد تا با خلف اثبات کند که نفس، نمی‌تواند ذاتش را به وسیله صورت ادراک نماید؛ زیرا در تطابق، لازم است نفس، به ماباء صورت، عالم باشد.

۱-۲-۱. اشکال صدرالمتألهین

صدرالمتألهین به این بیان شیخ/شراقی دو اشکال وارد می‌کند. وی می‌گوید: اولاً قبول نداریم که علم به شیء مستلزم علم به مثال آن شیء است؛ زیرا برای حصول علم به چیزی، لازم نیست که علم به علم به صورت حاصل شده باشد؛ ثانیاً اگر آنچه بیان شد درست باشد ممکن نیست که ما به اشیائی که از نفس غایب هستند عالم گردیم؛

زیرا هر ادراکی مستلزم وجود ذات معلوم خواهد بود، درحالی‌که این امر باطل است؛ و اگر کلام مختص به زمانی باشد که معلوم به واسطه صورت، همان نفس شیء عالم باشد به وجه اول باز خواهد گشت و این در حالی است که ما بالوجدان به اشیای بسیاری علم داریم که خارج از نفس ما هستند و به ذهن ما خطور هم نمی‌کند که علم ما به آنها عین معلوم است یا غیر معلوم (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۳).

در تبیین این سخن صدرالمآلهین گفته شده:

شاید خود ملاصدرا نیز این سخن خود را در همه موارد نپذیرفته [است]... به طور مثال این فیلسوف بزرگ در باب وجود ذهنی، قول قائلان به شیخ را مردود دانسته و طرفداران این نظریه را به شدت مورد انتقاد قرار داده است. اکنون در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اگر سخنان ملاصدرا در مورد علم به شیء از طریق مثال، یک سخن معتبر به‌شمار می‌آید چرا این فیلسوف قول قائلان به شیخ را در باب وجود ذهنی مردود دانسته است؟ (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰).

حقیقت این است که صدرالمآلهین در طرح اشکال به این نکته توجه می‌دهد که علم از طریق صورت (مثال)، مستلزم علم به محکی صورت و مطابقت با آن نیست. وجود عندالنفس لزوماً توجه تفصیلی به آن را نیاز ندارد. این مطلب در خصوص علم حضوری هم صادق است، کما اینکه صدرا در بیان این اشکال، علم به علم را در هر دو نوع علم حصولی و حضوری نمی‌پذیرد؛ زیرا گاهی عواملی سبب می‌شوند که آنچه در حیطه نفس است مورد غفلت واقع شود. مثلاً گاهی شدت ضعف موجب می‌گردد که نفس نسبت به آنها توجه نداشته باشد و گاهی شدت اندماج حتی در امور مجرد سبب غفلت می‌شود و گاهی هم شدت حضور، موجب می‌شود تا انسان نسبت به آنها توجه نداشته باشد. در همه این موارد نمی‌توان قائل شد که علمی وجود ندارد؛ چون به محض امعان نظر یا قوت نفس، آنها را در خود می‌یابیم. بنابراین از نظر صدرا علم حضوری همان علم به وجود شیء است و توجه داشتن نسبت به آن امر زایدی بر وجود آن و علم به علم است؛ زیرا ممکن است گاهی انسان بر اثر تجربه یا برهان، وجود شیئی را ادراک نماید، ولی توجه تفصیلی به آن نداشته باشد و وقتی توجه تفصیلی نسبت به شیء ایجاد شد شیء، کشف می‌گردد که این توجه و کشف امر زایدی نسبت به وجود و علم حضوری شیء خواهد بود. پس یک علم حضوری داریم و یک علم حصولی به صورت حاصله که پس از توجه به حضور شیء پدید می‌آید. بنابراین ممکن است ما نسبت به چیزی علم حضوری داشته باشیم، ولی نسبت به ما خفی باشد؛ زیرا علم حضوری هم همچون علم حصولی می‌تواند آگاهانه، نیمه‌آگاهانه و ناآگاهانه باشد (فیاضی، ۱۳۹۵، ص ۸۱-۸۲). به عبارت دیگر علم حضوری با جهل حصولی قابل جمع است؛ یعنی علم بسیط نفس به خود مستلزم علم مرکب نفس به خود نمی‌باشد؛ پس علم نفس به خود مستلزم حصول صورت نفس در نفس نیست.

به‌هرحال پرسش این است که آیا می‌توان اشکال صدرا بر استدلال سهروردی را وارد دانست؟ در پاسخ به این پرسش، توجه به مبانی سهروردی لازم و ضروری است؛ زیرا این بیان صدرا با مبنای سهروردی متفاوت است. سهروردی با تبیین اشراق تسلطی، احاطه نفس بر عالم خارج را مورد توجه قرار می‌دهد که در این مبنا، التفات و

توجه یکی از مؤلفه‌های اصلی آن است؛ درحالی که صدرالمتألهین با بیان اینکه علم حضوری همان وجود شیء نزد نفس است، توجه تفصیلی را امری زاید معرفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که ممکن است علمی برای نفس باشد، ولی مورد غفلت واقع شود. خلاصه اینکه در اشراق علم حضوری، ارتباط با عالم خارج است، ولی در دیدگاه صدرافهمیم تغییر می‌کنند و علم، که وجود شیء است می‌تواند نزد نفس باشد و در درون باشد ولی توجه تفصیلی به آن وجود نداشته باشد. بنابراین با این دلیل سهروردی، نمی‌توان علم به علم را از نظر وی اثبات نمود.

۱-۳. توقف شناخت صفت زاید بر ذات بر شناخت ذات

در این استدلال سهروردی معتقد است که یک شیء قائم به ذات (اعم از اینکه عقل مفارق یا نفس ناطقه باشد) اگر خود را با صفتی که زاید بر ذاتش (صورتی از «من» یا غیر صورتی از «من») است، بشناسد لازم است اول خود را بشناسد و بداند که آن صفت زاید بر ذاتش است؛ پس ذاتش را باید قبل از هر صفتی بشناسد (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۱۱۱).

این دلیل سهروردی در حقیقت اعم از دو دلیل قبلی است؛ زیرا بیان «امر زاید» در کلام شیخ/اشراق، اعم از مثال و غیرمثال است (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۳-۲۴) و شیء قائم به ذات هم می‌تواند نفس یا عقل باشد (هروی، ۱۳۶۳، ص ۲۷).

شیخ/اشراق در این دلیل از تقدم جوهر بر عرض و اصل تقدم موصوف بر صفت و باز هم بیان یک تناقض بهره برده است. ایشان ادراک ذات را از طریق صفتی که زاید بر ذات و بیرون از ذات باشد محال می‌داند؛ زیرا چنین علمی که به وسیله صفت ذات ایجاد شده، صورت ذهنی و زائد بر ذات دانسته و علم به آن صفت را پیش از علم به ذات ناممکن می‌داند؛ چون علم به صفت ذات، متفرع بر علم به خود ذات است. بنابراین علم به صفات ذات در صورتی ممکن است که علم به ذات پیش از ادراک صفات لزوماً حاصل شده باشد. البته در استدلال دوم این علم پیش از ادراک ذات، در خصوص «ذات» مطرح بود و در استدلال سوم علم پیش از ادراک ذات، در خصوص «صفات» مطرح است.

قطب‌الدین این بیان شیخ/اشراق را اقلی می‌داند؛ درحالی که صدرافقناعی بودن این دلیل را نمی‌پذیرد و تنها دلیل دوم را اقلی می‌داند (شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۴).

۱-۴. عدم تشخیص علم حصولی

سهروردی می‌گوید: علم ذات به ذات از سنخ علم حصولی نیست؛ زیرا این سنخ ادراکات قابل صدق بر کثیرین است (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۴۸۴ و ۴۰۳-۴۰۴). هر صورت ذهنی به جهت مفهوم بودنش کلی است و تشخیصی ندارد، درحالی که ادراک حضوری ما نسبت به خود، امری متشخص است و این صورت ذهنی هیچ‌گاه با افزوده شدن صورت‌های کلی که در ذهن موجود هستند، شخصی و جزئی نخواهد شد. بنابراین علمی که «من» نسبت به «من» بودن ذات خود دارم، دارای تشخیص است و این امر متشخص با آن

کلی‌ای که در علم حصولی مطرح است و تشخیص ندارد کاملاً متفاوت است. پس علم ذات به ذات که با تشخیص همراه است، نمی‌تواند به نحو حصولی باشد.

در این استدلال سهروردی، رد پای استدلال/سطو در حکایت منامیه کاملاً مشهود است. در این استدلال تبیین می‌شود که اگر علم ذات به ذات از سنخ علم حصولی باشد، طبعاً باید آن صورت، کلی باشد؛ زیرا هر صورتی که در ذهن نقش می‌بندد، کلی است و در نتیجه، انطباق این صورت کلی بر مصادیق کثیر منعی ندارد و اگر هم این صورت را با مجموعه‌ای از کلیات تخصیص بزنیم، از کلیت خود خارج نمی‌شود و تشخیص پیدا نمی‌کند؛ درحالی‌که انسان ذات خویش را به گونه‌ای که صدق بر کثیرین در آن ممتنع است، ادراک می‌کند. سهروردی در کنار این دلیل تأکید می‌کند که هر صورتی در ذهن مدرک، طبعاً زاید بر ذات مدرک است و از همه جهات عین ذات او نیست و در پایان نتیجه می‌گیرد که نفس، ذات متشخص خود را بدون صورت و علم حصولی ادراک می‌کند و چنین علمی تنها به صورت حضوری ممکن است. علوم حصولی هم با نگاه استقلالی و از آن جهت که خودشان نزد نفس حاضر هستند و نفس به طور مستقیم از آنها آگاه می‌شود، علم حضوری محسوب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۷۵).

اگرچه برای علم حضوری معمولاً «عدم واسطه» و «عدم صورت» به عنوان ملاک مطرح می‌گردد (دادجو، ۱۳۹۳، ص ۲۲-۲۶)، ولی در اینجا می‌توان از نظر شیخ اشراق، تشخیص را نیز به عنوان ملاک دیگری برای علم حضوری در نظر گرفت.

نکته دیگر این است که سهروردی در این دلیل با نفی کلیت به اثبات علم حضوری می‌پردازد؛ ولی در مورد این مطلب که ایشان علم حضوری را جزئی می‌داند یا خیر، باید گفت که در کلام ایشان این مطلب به دست نمی‌آید، و تنها به تشخیص تکیه دارد و از طرفی می‌دانیم که مقسم کلی و جزئی «مفهوم» است؛ زیرا تفاوت شخصی و جزئی در این است که جزئی قسمی از مفهوم است ولی شخصی با وجود و خارجیت مرتبط است و تأکید ایشان نیز به این امر است.

۲. علم نفس به افعال و انفعالات خود

سهروردی می‌کوشد تا با تبیین ادراکات حسی و مدرکات محسوس، حیظه نفس را گسترش دهد، تا جایی که حتی حس و محسوس را دربرگیرد.

۲-۱. علم حضوری نفس به ادراکات حسی

در این دلیل، ادراکات حسی مانند درد حد وسط قرار گرفته است (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۴۸۵). بیان شیخ اشراق این است که هرگاه عضوی از بدن دچار بریدگی شود، در آن دردی ایجاد می‌شود که شخص آن را ادراک می‌کند. چنین دردی برای نفس نمی‌تواند به صورت ادراک حصولی باشد؛ بلکه به حقیقت وجودی و حضور درد، علم حاصل می‌گردد.

البته بر این دلیل اشکال شده که گاهی در عضوی که از بدن قطع شده، احساسی همچون درد یا حتی خارش، پدید می‌آید که این احساس، برای شخص، در عضو قطع شده، نشان‌دهندهٔ عدم اعتماد به علم حضوری است؛ زیرا عضوی وجود ندارد تا احساس دردی از آن به مغز مخابره شود (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۷، ص ۹۸).

البته نفس به طور مستقیم در اعضا احاطه و تصرف دارد و سهروردی نیز بر همین اساس چنین علمی را حضوری می‌داند؛ ولی آنچه امروزه علم اثبات می‌کند این است که نفس، فقط در مغز تصرف دارد و مغز به وسیله سلسله‌اعصابی که در بدن گسترده است، بر اعضا تصرف می‌نماید؛ کما اینکه گاهی به وسیله دستگاه‌هایی مخصوص، حسی را در عضوی از بدن با تحریک مغناطیسی بخش معینی از مغز ایجاد می‌کنند. نوع مخابره درد از عضو قطع شده هم به دلیل سلسله اعصاب گسترده در بدن می‌باشد که تا مغز امتداد دارند و گفته می‌شود با تحریک باقی‌ماندهٔ آن زنجیره عصبی (که به آن عضو قطع شده متصل بود) همان پیامی که پیش‌تر به مغز مخابره می‌شد بعد از قطع شدن عضو، مغز این درد را همان درد عضو قطع شده توهم می‌کند؛ درحالی که عضوی در کار نیست. در حقیقت، شناخت حضوری از درد به مؤلفه‌هایی نیاز دارد که همه این مؤلفه‌ها لازم است تا ادراکی حضوری دریافت شود: «این مؤلفه‌ها عبارت است از: ۱. وجود من، ۲. وجود پا، ۳. وجود درد، ۴. مالکیت پا که از آن من است، ۵. درد، مال پای من است» (فیاضی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۳-۱۳۴). مشخص است که عدم علم حضوری به هریک از این مؤلفه‌ها، عدم علم حضوری به درد را در پی خواهد داشت. درواقع مغز براساس تکرار و عادت، حسی را بر نوع درد تطبیق می‌نماید و در مورد مثال بالا هم، مغز حسی را به درد در عضو قطع شده تطبیق نموده است. بنابراین این نوع ادراکات به تجربیات نزدیک‌ترند.

از طرفی نسبت دادن ادراک به عنوان امر مجرد به مغز به عنوان امر مادی جای بحث دارد و همچنین نقش سلسله اعصاب را نیز در امر ادراک نمی‌توان نادیده گرفت (ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۵، ص ۲۷۹-۲۸۰). در نتیجه، ممکن است این تبیین علمی با اشکالاتی همراه باشد، ولی دست کم این کشف علم را یک احتمال می‌توان در نظر گرفت که احتمال، استدلال را از یقینی بودن خارج می‌کند و نمی‌توان آنها را از وجدانیات و تجربیات دانست. پس این دلیل سهروردی برای علم حضوری نفس به بدن را نمی‌توان پذیرفت و حصولی بودن این علم موجه‌تر است.

۲-۲. علم حضوری نفس به محسوسات و اشیای مادی

علم حضوری به امور مادی از بقیه موارد علم حضوری بیشتر مورد اختلاف است. ابن‌سینا، *خواجه طوسی* و *صدرالمثلهین* این علم را حصولی دانسته‌اند. *شیخ اشراق*، این علم را درباره ابصار مطرح نموده و آن را با اشراق و حضور، مساوی دانسته است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۰). ایشان درباره بقیه ادراکات حسی مثل سامعه، شامه، ذائقه و لامسه سخن قابل توجهی نگفته است؛ شاید به این دلیل که از بین حواس، ابصار واضح‌ترین حس است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۲۵) و یا اینکه اصلی‌ترین حواس ابصار است؛ تا جایی که معتقد است درباره مجردات علم آنها به بصر ایشان بازگردانده می‌شود؛ درحالی که در مجردات جسم و بدنی وجود ندارد و علم ایشان عین بصر ایشان است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۱۱).

شیخ اشراق عقیدهٔ قدما در مورد انطباع و خروج شعاع را در زمینه ابصار نپذیرفته (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۰) و براساس مبانی اشراقی خویش قائل شد که، ابصار نوعی علم حضوری است، که هرگاه شیء با یکی از حواس روبه‌رو شود (مقتضی موجود و مانع مفقود باشد)، نفس با علم حضوری و احاطه بر شیء، آن را ادراک خواهد کرد (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۴۸۶). از نظر شیخ اشراق این احاطه به صورت اضافه اشراقیه یعنی اشراق حضوری نفس با ابزار چشم سالم (همان، ج ۲، ص ۱۳۴) است؛ احاطه‌ای که از سنخ احاطه علت بر معلول نیست و تنها برتری مدرک کفایت می‌کند تا نسبت به مدرک احاطه و اشراق داشته باشد. این فرایند در سایه قوت مجرد نفس صورت می‌پذیرد و بینندهٔ اصلی، نفس است و چشم تنها ابزار این ارتباط است. بنابراین شیء مادی خارجی، مبصر بالعرض نیست، بلکه مبصر بالذات است. سهروردی در ادامه تبیین این مطلب بیان می‌دارد که نفس با ارتباط با مثل معلقه به محسوس علم می‌یابد (همان، ج ۱، ص ۴۸۷؛ شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۶). ابصار نوعی مشاهدهٔ امور در مثال یا نوعی ارتباط با مثل معلقه است. البته در هیچ‌کجا سهروردی عمل ابصار را قید نمی‌زند و در دیدگاه او ابصار حتی در مورد خیال نیز سازوکار متفاوتی ندارد (ر.ک: سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۲۱۵) و در نهایت با عملکرد ابصار، نفس، ادراکی حضوری خواهد داشت نه ادراکی همراه مثال و صورت ذهنیه و ادراکی شخصی را تجربه خواهد کرد نه ادراک کلی ذهنی (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۹۴). درباره احاطه نفس بر عالم اجسام باید به نکات زیر توجه داشت:

الف) «اضافه» در ابصار از نظر سهروردی نمی‌تواند اضافه مقولی باشد؛ زیرا اولاً سهروردی آن را اضافه مبدئیت می‌داند (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۴۸۸) و ثانیاً در اضافه اشراقیه یک طرف، اهمیت دارد و همین طرف اضافه است که ایجادکننده ادراک است؛ برخلاف اضافه مقولی که اضافه با وجود دو طرف نسبت حاصل می‌گردد؛ ثالثاً در این اضافه، به مطابقت علم با معلوم احتیاجی نیست (همان، ص ۴۸۹) و این ویژگی علم حضوری است؛

ب) سهروردی برای این نوع از علم حضوری شرایط و معداتی برمی‌شمرد. این شرایط و وسایط چه برای مدرک و چه برای مدرک، می‌باید به گونه‌ای باشند که شائبه حصولی بودن علم از آنها ایجاد نشود و به حضوری بودن این علم خلل وارد نکنند. وقتی بیان سهروردی را در تبیین عملکرد ابصار مورد توجه قرار می‌دهیم می‌بینیم که از دیدگاه او، نفس همه‌کاره است و این شرایط، وسایط و ابزار، معداتی برای ادراک عملکرد نفس خواهند بود. با بررسی این شرایط نکات مهمی به دست می‌آید که با آنها می‌توانیم به آنچه سهروردی در پی بیان عملکرد ابصار بوده بهتر دست یابیم. شرایطی که ایشان برای ابصار مطرح می‌کنند (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۳۵ و ۲۱۳-۲۱۵) عبارت‌اند از:

۱. «عضو حسی به عنوان واسطه برای ابصار سالم باشد»: با توجه به احاطه نفس بر مراتب و شؤون خود، این عضو فقط ابزار است تا بیننده حقیقی نفس باشد؛

۲. «شیء مادی منیر یا مستنیر باشد»: وجود نور برای دیدن از مجریات است و ادراک شیء مادی با نورانیت عارضی است و نفس به دلیل صفت مظهر بودنش برای غیر می‌تواند موجب مستنیر شدن ماده ظلمانی و انجام ابصار شود؛

۳. شیء مادی برای درک شدن برخلاف ادراکات دیگر به وضع و محاذات خاص بین بیننده و شیء مادی و ابزار (حواس و سیستم عصبی) نیاز دارد وجود مقابله و عدم حجاب و رابطه عضو حسی و شیء مادی موجب می‌شود تا شیء برای نفس ادراک گردد. از نظر شیخ اشراق منظور از عدم وجود حجاب بین نفس و مبصر خارجی، تنها حائل‌های خارجی همچون دیواری که مانع دیده شدن اشیای پشت آن می‌گردد، نیست؛ بلکه علاوه بر این نوع حجاب‌ها، دوری بیش از حد مبصر و شیء خارجی از نفس و همچنین نزدیکی بیش از حد به آن نیز حجاب و مانع ابصار به‌شمار می‌رود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۶۲-۲۶۳). البته باید دقت داشت که درباره محسوسات دیگر که از راه حواس دیگر به دست می‌آیند لازم است متناسب با آن حواس، مقابله و عدم غیبت، صورت پذیرد. مثلاً درباره سامعه، لازم است که صوت در آستانه شنوایی باشد و به اصطلاح فراصوت و فروصوت نباشد تا قابلیت ادراک را پیدا نماید؛

ج) جایگاه «نفس» در ابصار بسیار حائز اهمیت است گستره نفس از نظر سهروردی از محسوس تا معقول را در بردارد و بر تمام این گستره، نفس با احاطه فوق سریانی و حاکمیت تام و با پرتوافکنی بر امور است که معلوم برایش حضور می‌یابد. این پرتوافکنی که همان التفات و توجه نفس است موجب می‌شود که نفس بتواند مظهر برای غیر خود باشد. با این بیان، ابصار عملکرد نفس است؛ برای اینکه نفس بتواند عالم گردد و در این روند، برای نفس موجود مادی و مثالی تفاوتی نمی‌کند. البته احاطه نفس را سهروردی فقط در مورد مادیات به جز بدن مطرح می‌نماید؛ چون اساساً در مجردات و بدن، احاطه نفس ممکن نیست. سهروردی معتقد است اگر نفس با محسوس مقابله داشته باشد و نسبت به آن توجه و التفات نداشته باشد، ابصار اتفاق نخواهد افتاد؛ زیرا نفسی که غرق در افکار خود و یا متوجه عضو دیگر است این نفس مهم‌ترین سبب یعنی انتباه برایش فراهم نیست؛ بنابراین غفلت رخ می‌دهد و ابصار اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا از نظر شیخ اشراق در ابصار و مشاهده، التفات نفس، شرط اساسی است. بنابراین التفات نفس را می‌توان اساس ادراک حسی دانست. پس ادراک با التفات نفس به مورد مشاهده که همواره جزئی است صورت می‌گیرد (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۴۸۵). از آنچه گفته شد تجرد ادراک هم نتیجه می‌شود؛ زیرا تنها فراهم بودن شرایط مادی در ادراک کافی نیست، بلکه التفات نفس لازم است که این التفات و توجه نفس از قبیل فعل و انفعالات مادی نیست (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۲۴). بنابراین قوام چنین ادراکی توجه نفس است، در صورتی که اگر ادراک، پدیده‌های مادی بود لازم بود همیشه با فراهم شدن شرایط مادی حاصل باشد. پس از بیان این نکات می‌توان گفت که استدلال شیخ اشراق بر علم حضوری نفس نسبت به محسوسات و اشیای مادی را زمانی می‌توانیم بپذیریم که با مبانی شیخ اشراق این ادراک لحاظ شود.

۳. علم نفس به قوای خود

سهروردی در تبیین این دلایل، نیاز دارد تا برای نفس یک احاطه فوق سریانی برای تمام شئون نفس در نظر بگیرد تا به وسیله این احاطه همه قوای نفس را تحت تصرف نفس مطرح نماید؛ البته به نحوی که این قوا استقلالی در ادراکات نداشته باشند. در این مورد دو دلیل مطرح می‌شود:

۳-۱. علم حضوری نفس به قوا و مراتب خود

سهروردی، علم نفس را نسبت به قوای خود به صورت علم حضوری می‌داند و برای اثبات این امر به بساطت نفس و ادراک نوری نفس و احاطه نفس تکیه دارد. علم حضوری نفس به قوا متفرع بر علم حضوری نفس به ذات خود است و در این علم عینیت و وحدت بین ذات و علم وجود دارد (ر.ک: فنائی اشکوری، ۱۳۸۸، ص ۴۳-۴۴).

منظور از لفظ قوا در این استدلال، قوای محسوس پنج‌گانه نیست؛ زیرا شیخ/اشراق قوای نفس را شامل دو بخش می‌داند: یک بخش قوای ادراکی مثل ذاکره، واهمه و حس مشترک، و بخش دیگر قوای غیرادراکی مانند غاذیه، نامیه و مولده است. در این استدلال، علم حضوری در مورد قوای ادراکی مطرح است. از نظر ایشان ادراک تنها اختصاص به این قوه دارد و حتی تدبیر باقی قوا هم وظیفه دیگر این قوه است. سهروردی با استفاده از حقیقت نوری نفس، بیان می‌کند که همه این قوا سایه آن حقیقت هستند و همچنان که در ابصار، نفس با پرتوافکنی و احاطه بر شیء محسوس علم پیدا می‌کند، درباره قوا نیز نفس به قوای خود و صورت‌هایی که در آنها موجود است علم حضوری اشراقی دارد. بنابراین ادراک‌کننده اصلی نفس است (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۴). گرچه قوای نفس در مرتبه مادون و منطبع در ماده‌اند، ولی به دلیل اینکه نفس بر آنها احاطه دارد و حاکم بر ایشان است بر آنها علم حضوری اشراقی دارد. پس تمام قوا، در حقیقت مراتب نفس‌اند.

با این بیان با تصویر جدیدی از نفس روبه‌رویم که با علم‌النفس مشائی و رابطه نفس با قوا در آن نظام فاصله دارد. اما اینکه آیا شیخ اشراق همچون صدرالمآلهین قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» را تثبیت کند و رابطه نفس با قوایش را رابطه شأن و ذی‌شأن بینگارد، جای تأمل دارد. دست‌کم شیخ اشراق این توفیق را نیافت تا آن مطلب را با همه جوانبش شرح دهد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۵۲).

در دیدگاه سهروردی نفس قوای متعددی ندارد و اصلاً دلیلی هم بر تعدد قوا وجود ندارد (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۲۰۹-۲۱۹). بنابراین همه قوا در حقیقت یک قوه‌اند که جهات متعددی دارند و از این نظر شیخ/اشراق علاوه بر آنکه علم حضوری را از جهت ویژگی‌های خاص معلوم بررسی می‌کند، آن را از جهت عالم نیز بررسی می‌نماید: «لذا... در علم حضوری، قوه، شأن و دستگاهی به کار نیست، بلکه ذات عالم با تمام قامت با معلوم، مواجهه مستقیم پیدا می‌کند» (دادجو، ۱۳۹۳، ص ۲۵).

ایشان حتی صورت‌های خیالی را موجودات خارجی می‌داند که در عالم مثال، تقرر دارند و نفس، آنها را با علم حضوری ادراک می‌نماید (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲) و «خیال» هم مظهر برای صورت‌های ادراکی خیالی است و نفس هنگام تخیل، موجودات مثالی را که در عالم مثال تقرر دارند در عالم خیال منفصل مشاهده می‌کند و همان‌گونه که نفس در ابصار، با اشراق و پرتوافکنی بر محسوس ادراک حضوری پیدا می‌کند با اشراق و پرتوافکنی نیز صور معلقه در عالم مثال منفصل را ادراک می‌نماید و با آنها ارتباط حضوری برقرار می‌کند (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۲۱۳ و ۲۱۵)؛ با این تفاوت که چون موطن این صور عالم مثال است، نفس نسبت به آنها حاکم نیست و سیطره‌ای نخواهد داشت.

روشن است که برای پذیرش حضوری بودن علم نفس به قوای خود توجه به مبانی سهروردی لازم است.

۳-۲. علم حضوری نفس به بدن و ابزارهای ادراکی آن

فیلسوفان قدیم بدن را دارای حواس پنج‌گانه ظاهری و باطنی می‌دانستند. آنها برای هر یک از حواس ظاهری، عضوی خاص قائل بودند که آن حس و عملیات آن را متعلق به آن می‌دانستند و در موضعی بودن حواس باطنی هم تقریباً متفق‌اند و برای هر حسی از حواس پنج‌گانه باطنی، موضعی خاص و عضوی مخصوص قائل بوده‌اند.

از نظر سهروردی حس مرتبه‌ای از نور است و با اصالت نور در فلسفه سهروردی، خودبه‌خود محلی برای این بحث نخواهد بود که اعضا یا عضو مخصوص، از کالبد ویژه حسی یا حواسی باشد و بنابراین شیخ/اشراق در باب حواس پنج‌گانه ظاهری و باطنی نظر دیگران را نمی‌پذیرد (سجادی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۳ و ۲۹۸-۲۹۹). از نظر سهروردی قوای بدنی، سایه نور اسپهبدیه و هیکل و بدن، طلسم و صنم آن است (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۲۱۴). این نور، مدبر بدن است و بدن، از او غایب نیست.

شیخ/اشراق، از رابطه نفس با بدن به صورت کوتاه سخن گفته است و حقیقت نفس را دارای هویت ادراکی می‌داند. گرچه در دیدگاه اول سهروردی معتقد است که نفس با به‌کارگیری قوای کلی، موجب تحقق یافتن بدن کلی می‌شود (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۱، ص ۴۸۵)، ولی در نهایت تبیین می‌کند که بالوجدان ادراک پیوسته‌ای از بدن خود داریم؛ به‌گونه‌ای که هیچ‌گاه از او غایب نیستیم. این درک از بدن، که یک شیء جسمانی است، به سبب «صورت» نیست؛ زیرا اصلاً چنین چیزی محال است. صورت ذهنی هر اندازه هم که قید بخورد، کلی است و لازم خواهد آمد تا نفس، بدن کلی را ادراک نماید؛ درحالی که به بدهات می‌دانیم که ما بدن خاص و جزئی را تدبیر می‌نماییم (همان، ج ۱، ص ۷۱) و از بدن، به بدن من تعبیر می‌کنیم. نتیجه اینکه ادراک نفس نسبت به بدن یک ادراک حصولی نیست، بلکه ادراکی حضوری است. اگرچه سخن شیخ/اشراق مختصر و مبهم است، ولی مبنایی قابل توجه دارد و آن اینکه وی حتی درک بدن را، درکی از راه غیر صورت می‌داند.

البته از نظر سهروردی، چون بدن، جوهر غاسق است نمی‌تواند ذاتش را ادراک نماید. بدن، غاسق و نبود نور است و رابطه موجود میان بدن و نفس رابطه‌ای بین فقدان نور و نور است (سهروردی، ۱۹۷۷، ج ۲، ص ۱۱۴)؛ پس ادراک آن از طریق صورت ذهنی مثل صورت خیالی و صورت حسی غیرممکن است؛ زیرا نفس قادر است با اختیار خود و کاملاً مسلطاً اعضای بدن را حرکت دهد و هر طور می‌خواهد آنها را به کار گیرد و بدیهی است بدون علم نمی‌توان در چیزی به نحو اختیاری تصرف کرد و صورت به‌عنوان واسطه نمی‌تواند این علم را ایجاد کند؛ زیرا قبل از آن باید نفس علمی حضوری داشته باشد تا بتوان صورتی از آن انتزاع کرد (سربخشی و فنایی اشکوری، ۱۳۹۱). و قبلاً گفتیم که چنین ادراکی کلی نیست، بلکه دارای تشخیص است. بنابراین این ادراک تنها با علم حضوری قابل تبیین است و نفوس به حسب میزان تجردی که دارند و در میزان میل نفس نسبت به قوای بدنی و مشغول بودن به آن قوا یا میزان میل داشتن به عوالم بالا نسبت به هم اختلاف دارند و می‌توان از این

جهت بین نفوس تشکیک قائل شد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۹۶). البته شیخ اشراق در این مورد که نفس به اعضای بدن هم علم حضوری دارد یا خیر، توضیح نمی‌دهد. البته این عدم تبیین به حضوری بودن علم نفس به بدن خللی وارد نمی‌کند؛ زیرا گرچه در شرایط عادی، ما علم به عملکرد آن اعضا نداریم، ولی نفس می‌تواند با توجه، آنها را بباید و از این‌گونه علوم حضوری که نفس توجه تفصیلی به آنها ندارد خدشه‌ای به عندالنفوس بودن آنها وارد نمی‌کند. بنابراین نفس می‌تواند به شیئی علم حضوری داشته باشد ولی نسبت به آن، علم خفی داشته باشد. بنابراین گرچه بدن جوهر غاسق است، ولی به واسطه ارتباط با نفس مرتبه‌ای از نظام نوری خواهد بود و می‌توان گفت نفس نسبت به آن علم حضوری دارد.

نتیجه‌گیری

۱. سهروردی با تکیه بر مبانی منطق تلاش دارد که بر علم حضوری نفس برهان ارائه نماید و دلایل وی غالباً بر بدیهیات تکیه دارند؛
۲. سهروردی شناخت آدمی از طریق مفاهیم را به شناخت شهودی از خود متکی می‌کند و اساس جدیدی برای معرفت‌شناسی بنیان می‌گذارد؛
۳. برخی دلایل سهروردی تنها درباره ادراک ذات برای نفس پذیرفتنی‌اند و برخی عام‌ترند و درباره ادراک ذات و غیرذات قابل پذیرش‌اند. بنابراین استدلال‌ها در مورد گستره مدرکات یکسان نیستند؛
۴. سهروردی با تبیین استدلال‌ها، گستره و قلمرو قابل‌توجهی برای علم حضوری در نظر می‌گیرد و این در حالی است که ایشان علم حصولی را نیز پذیرفته‌اند و حتی از طریق آن بر علم حضوری استدلال می‌نمایند؛
۵. ویژگی‌هایی مثل عینیت علم و عالم و معلوم، خطاناپذیری و عدم وجود واسطه در ادراکات حضوری، از دلایل وی به دست می‌آید؛
۶. سهروردی ملاک‌های «عدم واسطه»، «عدم صورت» و «تشخص» را برای علم حضوری طرح می‌کند؛
۷. استدلال‌ها کاملاً مبانی سهروردی قابل تبیین است و برای درک استدلال‌ها باید حتماً مبانی سهروردی را پیش‌فرض قرار داد؛
۸. نفس احاطه فوق سریان‌ی بر شئون خود و مدرکاتش دارد که البته این احاطه در مورد بدن و عالم مثال نیست؛
۹. با توجه به اشراق تسلطی نفس، سهروردی «التفات» را یکی از معیارهای ادراک معرفی می‌نماید؛
۱۰. سهروردی اقسام علم حضوری نفس را اثبات می‌کند، ولی از بیان وی، علم به علم اثبات نمی‌شود؛
۱۱. علم حضوری نفس به محسوسات و اشیای مادی تنها با مبانی شیخ اشراق قابل تبیین است؛
۱۲. نفس، صورت‌های خیالی را با علم حضوری ادراک می‌کند درحالی‌که سیطره‌ای بر عالم مثال ندارد؛
۱۳. علم حضوری نفس به بدن به طور کلی، قابل پذیرش است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چ پنجم، تهران، حکمت.
- امین‌رضوی، مهدی، ۱۳۷۷، *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۰، *معرفت بشری؛ زیرساخت‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۲، «چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن»، *فهن*، ش ۱۶ و ۱۵، ص ۱۳۸-۹۷.
- دادجو، ابراهیم، ۱۳۹۳، *علم حضوری و شهود*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دکارت، رنه، ۱۳۸۷، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ هفتم، تهران، سمت.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۸۶، «مقاله حواس پنج‌گانه از نظر فلسفه اشراق»، در: *نامه سهروردی* (مجموعه مقالات)، به کوشش علی‌اصغر محمدخانی و حسین سیدعرب، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سربخش، محمد و محمد فناپی اشکوری، ۱۳۹۱، «تعریف علم حضوری و اقسام آن»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۵، ص ۷۶-۴۵.
- سربخش، محمد، ۱۳۹۵، *چیستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۹۷۷، *حکمت الاشراق*، در: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۲، *شرح حکمت اشراق*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۳، *رسائل الشجره الالهیه فی علوم حقایق الربانیه*، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۹۱، *شرح حکمت الاشراق سهروردی*، به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها للمحقق الطوسی*، قم، البلاغه.
- فنائی اشکوری، محمد، ۱۳۸۸، *علم حضوری سنگ‌بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۵، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تحقیق و نگارش مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، چ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۶، *آموزش فلسفه*، چ هفتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- هروی، محمدشریف نظام‌الدین، ۱۳۶۳، *النواریه* (ترجمه و شرح حکمت الاشراق سهروردی)، مقدمه حسین ضیایی، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۱، *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.