

قوة خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی

کرمیثم رزمگیر*

سیدمحمد انتظام**

چکیده

قوة خیال در بین سایر قوای ادراکی چه نقش و وظیفه‌ای بر عهده دارد؟ آیا ادراک خیالی امری مادی و مربوط به عالم محسوسات است یا امری است مجرد؟ ابن سینا و سهروردی قوة خیال را به منزله یکی از قوای باطنی معرفی می‌کنند و نیز خیال را یکی از مراحل ادراک می‌دانند. در این مقاله نخست مبانی جهان‌شناسانه و سپس مبانی نفس‌شناسانه ابن سینا را بیان می‌کنیم. ابن سینا با مشرب مشائی به بحث قوة خیال می‌پردازد. وی قوة خیال را قوه‌ای می‌داند که صورت‌های موجود در حس مشترک را در خود نگاه می‌دارد و در جریان ادراک خیالی، خیال را به عالم حس محدود می‌کند. سپس مبانی جهان‌شناسانه و نفس‌شناسانه شیخ اشراق را بیان می‌کنیم. سهروردی نیز با مشرب اشراقی به بحث قوة خیال می‌پردازد. وی همانند ابن سینا قوة خیال را مادی می‌داند، اما در جریان ادراک خیالی، نظریه ابن سینا را نمی‌پذیرد و صورت‌های مشاهده‌شده در قوة خیال را صورتی می‌داند که در قوة خیال ظهور یافته‌اند. به نظر او یک عالم داریم غیر از عالم ماده که اصل همه چیز آنجاست و در جریان ادراک خیالی صور موجود در آن عالم در قوه خیال ظهور می‌یابند. او این عالم را عالم مثال (صور معلقه) می‌نامد. در قسمت پایانی مقاله نیز به اشتراک‌ها و اختلاف‌های دو فیلسوف می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: قوة خیال، ادراک خیالی، عالم مثال، مجرد، مادی، نفس، قوای باطنی، عالم ماده.

مقدمه

قوه خیال در میان قوای ادراکی باطنی نقش بنیادین دارد. خیال، هم به منزله یکی از قوای مدرک انسان و هم به مثابه مرحله‌ای از مراحل ادراک است. در میان دانشمندان اسلامی، اهل عرفان به قوه خیال توجه فراوان کرده‌اند. ابن عربی و غزالی حتی از تجرد خیال بحث کرده‌اند، چنان‌که اقتضای تصوف و عرفان است، بحث‌های ایشان بیشتر جنبه ذوقی دارد و مستند به شهودات است و کمتر در صدد اقامه برهان و رفع اشکالات و شبهات برآمده‌اند. فیلسوفان نیز در آثار خود اهمیت قوه خیال را بیان کرده‌اند. در فلسفه اسلامی، از جمله قوایی که کندی برای نفس بیان می‌کند قوه متصوره یا متخیله است و آن را مدرک صور حسی پس از پنهان شدن می‌داند. این بحث را فیلسوفانی مانند فارابی پی گرفته‌اند.

بی تردید ابن سینا هم در باب وظیفه خیال و هم جایگاه آن از ارسطو متأثر است. این بدان معنا نیست که دیدگاه‌های آنان درباره خیال از هر جهت یکسان است، بلکه در برخی موارد اختلاف نظرهایی نیز وجود دارد. در هر صورت ابن سینا خیال را خزانه یافته‌های حس مشترک می‌داند. فیلسوفان مشاء برای خیال به مثابه یکی از حواس باطنی، شأن اساسی در شناخت قایل نبودند. آنان خیال را به عالم حس محدود می‌کردند و در برابر عالم حس، به تعقل و عالم عقل می‌اندیشیدند.

قوه خیال برای سهروردی اهمیت اساسی دارد؛ تا جایی که برای اثبات وجود عالم مثال به صورت‌های خیالی متوسل می‌شود. وی صورت‌های خیالی را موجود در عالم مثال منفصل می‌داند که انسان در جریان ادراک خیالی با آن عالم متصل می‌شود.

مبانی جهان‌شناسانه ابن سینا

مراتب هستی و عوالم وجود

مشائیان هرم هستی را دارای پنج مرتبه می‌دانند. ابن سینا می‌گوید: هستی دارای مبدئی است که از آن آغاز می‌شود و دارای معادی است که به آن بازمی‌گردد. مراتب آغاز وجود پس از ذات

واجب تعالی، مرتبه عقول است که از عقل اول آغاز، و به عقل فعال ختم می شود. پس از عقول مرتبه نفوس است که از نفس فلک الافلاک آغاز شده، به نفس فلک اذنی خاتمه می یابد. پس از مرتبه نفوس، مرتبه صور است که از صورت فلک اعلا آغاز می شود و به صور عناصر پایان می پذیرد. بعد از مرتبه صور نیز مرتبه هیولاهاست که از هیولای فلک اعلی می آغازد و به هیولای مشترک عنصری ختم می شود (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴).

پس سلسله مراتب هستی از دیدگاه ابن سینا بدین صورت است: ۱. خدا (علت العلل)، ۲. عالم مجردات تام (عقول)، ۳. عالم مجردات غیر تام (عالم نفوس)، اعم از نفوس فلکی و انسانی، ۴. عالم اجسام یا عالم مواد، اجسام فلکی و اجسام عنصری، ۵. عالم قوة محض یا هیولا.

مبانی نفس شناسانه ابن سینا

ابن سینا مانند حکمای پیش از خود، گیاه، حیوان و انسان را دارای «نفس» می داند. نفس یا روح، حقیقتی است که ماده را به صورت های گیاه، حیوان و انسان درمی آورد و منشأ توان ها و آثار و افعالی می شود که ماده بی جان فاقد آنهاست. توان ها و قوای نفس نباتی عبارت اند از: توان تغذیه، توان رشد و نمو و توان تکثیر و تولید و تنفس. نفس حیوانی علاوه بر توان های یادشده، دو توانایی دیگر نیز دارد که عبارت اند از: توان درک حس کردن و توان حرکت ارادی. نفس و روح انسانی، علاوه بر قوا و توانایی های نفس نباتی و حیوانی، توانایی ویژه ای دارد که آن را توان اندیشه و استدلال می نامند.

حقیقت نفس

ابن سینا نفس انسان را مجرد می داند و از طرق مختلف جسم بودن نفس را ابطال می کند. در اینجا به یکی از روش های وی اشاره می کنیم: اگر جسم به جهت جسم بودن خود علت کارهای گوناگون مانند جذب، دفع، شهوت، غضب و ادراک باشد، آن گاه باید همه اجسام نیز این افعال را دارا باشند؛ یعنی باید جمادات و نباتات نیز برخوردار از ادراک و شهوت و غضب باشند؛ اما می دانیم که بطالان لازم، ضروری و بدیهی است.

قوای نفس

ستون فقرات نفس‌شناسی ابن‌سینا این است که نفس قوای پرشماری دارد. این قوا را رباطی است که کل قوا را جامع است و نفس جامع قواست: «انه یجب ان تکون لهذه القوی رباط یجمعها کلها فیجمع الیه» (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۳۴۶-۳۴۹).

قوای نفس مختلف‌اند: نفس نباتی قوای خاص خود و نفس حیوانی و انسانی نیز قوای ویژه خود را دارند. این مطلب به حدی روشن و مسلم است که ابن‌سینا آن را حد وسط دلیل اثبات نفس قرار می‌دهد و می‌گوید از هر نفسی افعال گوناگونی صادر می‌شود و منشأ هر فعلی قوه‌ای خاص است؛ زیرا ثابت شده است که از هر قوه‌ای فعلی اولی صادر می‌شود. برای نمونه قوه غضبیه از لذت منفعل نمی‌شود و قوه شهویه از مؤذیات و قوه مدرکه از هیچ کدام. از سوی دیگر می‌بینیم که بین قوا ارتباطی وجود دارد و برای نمونه درکی حاصل می‌شود و غضب یا شهوت متأثر می‌شوند؛ یا بعکس بین افعال قوای متعدد تعاند وجود دارد. بنابراین لازم است چیزی غیر از قوا موجود باشد تا بین آنها رابطه برقرار کند و آن نیز لازم است واحد باشد. این رابط واحد چیزی جز نفس نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۸۸).

قوای ادراکی نفس

بنا به نظر ابن‌سینا نفس دارای حواس ظاهری و باطنی است. حواس ظاهری عبارت‌اند از: قوای بویایی، بینایی، چشایی، شنوایی و لامسه.

قوه بویایی: محل قوه بویایی دو زایده است که از جزء مقدم مغز روئیده‌اند. این دو زایده که به نوک پستان شباهت دارند، از نظر نرمی و سفتی، مابین مغز و اعصاب‌اند؛ به گونه‌ای که نه به نرمی مغزند و نه سفتی اعصاب را دارند. این دو زایده که به اعصاب متصل‌اند، وارد بینی می‌شوند و از این طریق امکان ادراک بوها حاصل می‌شود. با از بین رفتن این دو زایده، ادراک هیچ بویی ممکن نخواهد بود (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

قوه بینایی: محل تلاقی دو عصب زوج اول از زوج‌های هفت‌گانه عصبی، محل قوه بینایی

است. این دو عصب که توخالی اند و از جزء مقدم مغز منشعب می شوند در جلوی سر به هم اتصال می یابند و سپس دوباره از یکدیگر جدا می شوند. عصب برآمده از سمت راست مغز، به چشم چپ و عصب برآمده از سمت چپ مغز به چشم راست وارد می شود. نقطه اتصال این دو عصب محل قوه بینایی است و با صدمه دیدن آن ابصار مختل می گردد.

قوه چشایی: زوج سوم از ازواج هفت گانه عصبی که از حد مشترک جزء مقدم و مؤخر منشعب می شود دارای چهار رشته است. رشته چهارم از این زوج، محل قوه چشایی است. این رشته از سوراخی در فک بالایی وارد دهان، و از آنجا به زبان متصل می شود.

قوه شنوایی: محل قوه شنوایی عصب اول از دو عصب زوج پنجم است. محل انشعاب زوج پنجم، جزء مؤخر مغز و پشت محل انشعاب زوج سوم است؛ اما باید توجه کرد که محل انشعاب عصب اول از این زوج، جزء مقدم مغز است.

قوه لامسه: محل این قوه، دیگر اعصاب منشعب شده از مغز و اعصاب نخاعی اند. البته بیشتر اعصاب نخاعی محل این قوه اند؛ با این توضیح که اعصاب نخاعی از نخاع منشعب می شوند و خود نخاع نیز از جزء مؤخر مغز منشعب می گردد.

با توجه به جایگاه هریک از حواس پنج گانه، روشن شد که مبادی اعصاب آنها مغز و نخاع است. مبادی اعصاب چهار حس اول، جزء مقدم مغز است و مبادی عصب حس لامسه نیز بقیه مغز و نخاع است.

قوای باطنی

به نظر ابن سینا قوای باطن نیز بر پنج قسم اند:

۱. **حس مشترک:** قوه ای را که مدرک صور است «حس مشترک» می نامند. دلیل این نام گذاری آن است که صورت تمام محسوسات ظاهری که توسط حواس پنج گانه حاصل می شوند، به آنجا می رود و توسط آن ادراک می شود؛

۲. **قوه خیال یا مصوره:** قوه ای است که صورت های موجود در حس مشترک را نگاه می دارد. این

قوه به خزانهای می ماند که همه صورت‌های جزئی که از راه حواس درک می‌شوند، در آنجا بایگانی می‌شوند. افزون بر آن خیال صورت‌های ترکیب‌شده یا تجزیه‌شده توسط قوه متخیله را نیز در خود نگاه می‌دارد؛

۳. قوه متفرقه: قوه‌ای است که در مدرکات، اعم از صور و معانی جزئی، تصرف می‌کند. این قوه را از حیثی که قوه وهم از آن استفاده می‌کند «مخیله» و از حیثی که قوه عقل از آن بهره می‌جوید «مفکره» گویند. قوه متصرفه با در نظر گرفتن صور مختلف، صوری جدید ایجاد می‌کند. برای نمونه با در نظر گرفتن چند چشم و سر و گردن، موجودی عجیب را به تصویر می‌کشد. این قوه به ترکیب معانی نیز دست می‌زند. مثلاً معنای غریبه را با عداوت همراه می‌کند و از آن چنین نتیجه می‌شود که «این شخص غریبه دشمن است». ترکیب میان صور و معانی نیز از فعالیت‌های قوه متصرفه است. علاوه بر ترکیب، تفصیل و تجزیه نیز توسط قوه متصرفه انجام می‌گیرد.

۴. قوه وهم: قوه‌ای را که مدرک معانی جزئی است، قوه «وهم» یا «متوهمه» نامیده‌اند؛ چراکه معانی وهمی توسط این قوه ادراک می‌شوند؛

۵. قوه حافظه: قوه‌ای که وهم را در حفظ معانی یاری می‌دهد «حافظه» یا «ذاکره» نامیده می‌شود.

جسمانی بودن قوه خیال

ابن‌سینا با سه دلیل اثبات می‌کند که قوه خیال جسمانی است نه مجرد (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۱۶۷). ما در این مقاله به دو دلیل ابن‌سینا اشاره می‌کنیم:

دلیل اول

دلیل اول بر جسمانی بودن قوه خیال، بزرگی و کوچکی یک صورت متخیل است. صورت از یک شیء گاهی کوچک و گاهی بزرگ متخیل می‌شود. عامل این بزرگی و کوچکی از سه فرض خارج نیست: یا خود فرد خارجی است، یا نفس خود صورت‌هاست یا قوه خیال است. فرض اول درست نیست؛ زیرا صورت‌های متخیله همواره چنین نیستند که مأخذ خارجی داشته باشند.

دیگر اینکه آنجا هم که مأخذ خارجی دارند، مأخذ یک چیز است؛ لیکن صورت متخیل گاهی بزرگ و گاهی کوچک است. خود صورت‌ها نیز عامل نیستند؛ چون مفروض این است که صورت‌های بزرگ و کوچک هر دو برگرفته از یک فردند و در ماهیت صورت بودن تفاوتی ندارند. به‌ناچار باید پذیرفت که عامل بزرگی و کوچکی صورت‌ها قوة خیال است. این قوه که قابل صوراست، جسمانی است و صورت اکبر را در محل اکبر و صورت اصغر را در محل اصغر جای می‌دهد (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۸۱).

دلیل دوم

به‌طور قطع ما می‌توانیم صورت متخیلی فرض کنیم که بخشی از آن سفید و قسمتی از آن سیاه باشد و قطعاً نمی‌توانیم شیخ متخیلی فرض کنیم که سیاهی و سفیدی در همه آن سریان داشته باشد. بی‌تردید تفاوت بین این دو فرض، ناشی از جسمانیت قوة خیال است؛ زیرا اگر قوة خیال همانند قوة تعقل مجرد باشد، اجتماع سیاهی و سفیدی در آن ممکن خواهد بود. بنابراین امکان تخیل و عدم امکان تخیل صورت، جز با پذیرش جسمانیت قوة خیال توجیه‌پذیر نیست.

محل قوة خیال

از نظر ابن سینا آلت خیال نیز روح بخاری جریان‌یافته در بطن مقدم مغز است. تفاوت آلت خیال و حس مشترک در این است که روح بخاری‌ای که در بخش جلویی بطن مقدم مغز است، اختصاص بیشتری به حس مشترک دارد؛ زیرا مبادی چهار عصب از حواس پنج‌گانه، از جزء مقدم مغز که در بخش جلویی بطن اول قرار دارد منشعب می‌شوند. همچنین روح بخاری‌ای که در بخش انتهایی بطن مقدم مغز است، اختصاص بیشتری به خیال دارد (ابن سینا، ۱۳۳۱، ص ۲۵۲).

قوة خیال و کاربرد آن

حس مشترک آنچه را که حواس ظاهری به آن رسانده‌اند برای نگاه داشتن به قوة خیال یا مصوره

می‌رساند و قوه خیال نیز آن صور را حفظ می‌کند. گاه قوه خیال اشیایی را که از حس ظاهر مأخوذ نیستند مخزون و محفوظ می‌دارد (دانا سرشت، بی‌تا، ص ۹۱)؛ زیرا نیروی مفکره گاهی در صورتی که در قوه خیال است از راه ترکیب و تحلیل تصرف می‌کند چه، این صور برای قوه مفکره موضوع هستند و چون صورتی از صور را ترکیب یا تفصیل کرد امکان دارد که آن را در خود قوه خیال حفظ کند. قوه خیال برای این صورت از نظر اینکه صورت، منسوب به چیزی است که از داخل یا خارج آمده خزانه نیست؛ بلکه به این جهت خزانه است که صورت نحوی از تجدید یافته و اگر این صورت به همان نحوی از تفصیل و ترکیب باقی بود که از خارج آمده، آن‌گاه می‌توانست این قوه آن را ثابت نگهدارد و همچنین اگر صورت برای این قوه از سببی دیگر آشکار شده بود و چون به سببی از اسباب تخیل و تفکر با تشکلات سماوی صورتی در خیال متمثل شد و ذهن متوجه آن نبود ممکن می‌گردد که این صورت در خود حس مشترک به همان هیأتی که دارد مرتسم شود و در نتیجه شخص رنگ‌هایی می‌بیند و صداهایی می‌شنود که در خارج وجود ندارد و از خارج هم نیامده پس قوه خیال علاوه بر اینکه صور حسی را حفظ می‌کند صور دیگری را نیز حافظ است که این صور از راه حس دریافت نشده است.

مراحل ادراک

ابن‌سینا گاه ادراک را حصول صورت مدرک نزد مدرک می‌داند. وی در کتاب *التعلیقات* می‌گوید: «الأدراک هو حصول المدرک فی ذات المدرک» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۶۸) و در جای دیگر می‌نویسد: «العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس ولیس نعنی به أن تلک الذوات تحصل فی النفس بل آثار منها ورسوم». وی گاه نیز در تعریف ادراک، آن را تمثل حقیقت شیء نزد مدرک می‌داند: «درک الشی هو أن تكون حقیقة متمثلة عند المدرک یشاهدها ما به یدرک» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۴).

از مسائل دیگر ادراک، مسئله مراحل و روند علم است. در این زمینه نیز نظریات گوناگون اظهار شده است (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۳-۲۱۰). در اینجا به نظر ابن‌سینا می‌پردازیم.

نظریه‌ای که ابن‌سینا در این زمینه عرضه داشت و خواجه آن را به‌خوبی پروراند معروف به نظریه «تجرید» است. این نظریه به بیان ساده از این قرار است که ما سه یا چهار مرحله ادراک داریم: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی.

ابن‌سینا در کتاب‌های خود در این زمینه با اندکی اختلاف سخن گفته است. در برخی موارد از سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی یاد کرده و در برخی موارد دیگر، ادراک نوع چهارم یعنی وهمی را افزوده است.

مرحله اول (ادراک حسی): صورت و ماهیت انسان که در خارج موجود شده و به همراه ماده و عوارض خاص خود تشخیص یافته است، اگر از ماده خود نزع شود ولی بالوای در قوه‌ای از قوای مدرکه ظاهری حیوان حاصل آید، ادراک، ادراک حسی خواهد بود، مشروط بر آنکه ارتباطی بین قوه مدرکه و آن صورت برقرار باشد (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۵۱). بنابراین در ادراک حسی سه شرط وجود دارد: ۱. حضور ماده؛ ۲. اکتناف لواحق و عوارض؛ ۳. جزئی بودن مدرک. مثال ساده این ادراک، حس بینایی است. هرگاه چشم خود را باز کنیم، صورتی از بیرون در چشم و قوه بینایی نقش می‌بندد و ادراک می‌شود. آنچه مدرک بینایی است، اولاً به همراه عوارض است؛ ثانیاً جزئی است و ثالثاً مادامی که ارتباط بین چشم و بیرون برقرار است بینایی حاصل است و به محض آنکه این ارتباط به عللی زایل شود ادراک بینایی نخواهیم داشت. ادراک حسی نخستین مرحله ادراک است که فی‌الجمله برای همه حیوانات حاصل است و یکی از ملاک‌های امتیاز حیوان از گیاه به‌شمار می‌آید (فعالی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۶).

مرحله دوم (ادراک خیالی): اگر در مثال سابق چشم را ببندیم، هرچند ادراک بینایی از بین می‌رود، صورتی که از بیرون ادراک شده در قوه دیگر باقی خواهد ماند که به آن ادراک خیالی می‌گویند. به عبارت دیگر، ادراک خیالی شرط اول ادراک حسی را ندارد ولی آن دو شرط دیگر را که عبارت‌اند از «اکتناف عوارض و جزئی بودن مدرک» به همراه خواهد داشت. بنابراین در ادراک خیالی که در مرحله و مرتبه بعدی و بالاتری قرار دارد، نزع و انتزاع اشد و اکبر خواهد بود. اینکه گفته شد ادراک خیالی در مرحله پس از ادراک حسی قرار دارد بدین معنا نیست که

خیال بعد از پایان یافتن حس حاصل می‌شود؛ بلکه همیشه به همراه احساس صورتی که در قوه خیال بازتاب یافته باقی می‌ماند؛ ولی اولاً بین این دو ادراک تفاوت است و ثانیاً ادراک خیالی در قوه دیگر که وظیفه آن حفظ صور است تحقق می‌یابد. برای نمونه اگر چشم خود را یک ساعت بر روی جهان خارج باز کنیم، در این فاصله زمانی به ازای هر صورت حسی، یک صورت خیالی در قوه خیال خواهیم داشت. صورت خیالی هرچند مشروط به حضور ماده نیست، مانند صورت حسی، کمیت، کیفیت و وضع خاص خواهد داشت و از همین روی به نظر ابن‌سینا صورت خیالی جزئی خواهد بود.

مرحله سوم (ادراک وهمی): در این مرحله، مجرد کامل تر است. شرط دوم نیز مفقود است؛ یعنی از آن سه شرط، تنها جزئی بودن باقی می‌ماند. در ادراک وهمی برخی معانی همچون عداوت، محبت و نفرت ادراک می‌شوند و نه صورت. معنای ذاته امری مادی نیست ولی می‌تواند در ماده موجود شود؛ برخلاف اموری همچون شکل و رنگ که تنها در موارد جسمانی موجود می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۵۴، ص ۱۰۳). بنابراین امور متوهم جزئی‌اند و به حسب فرد موجودند؛ ولی چون آن دو شرط را ندارند، مجردشان کامل است.

مرحله چهارم (ادراک عقلی): در این مرحله انتزاع و تجدید به واپسین مرحله کمال می‌رسد و هر سه شرط فوق مفقود خواهد بود؛ چون صور عقلی مجرد تام‌اند، غیرجزئی‌اند و از قید لواحق آزادند (همان، ص ۱۰۴).

مبانی جهان‌شناسانه سهروردی

مراتب حقیقت یا هستی

نورالانوار: عالی‌ترین و برترین مرتبه هستی نورالانوار است. سهروردی از نورالانوار با عناوینی همچون نور محیط، قیوم، مقدس، نور اعظم و اعلا یاد می‌کند. او نور قهار و غنی مطلق است و برای آن چیز دیگری وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۹۷ق - الف، ج ۳، ص ۱۸۵).
انوار قاهره (عالیه و سافله): سهروردی در سلسله‌مراتب هستی پس از نورالانوار معتقد به

موجودات نوری محض است که آنها را انوار قاهره می‌نامند. انوار قاهره، موجودات مجرد تامی به‌شمار می‌آیند که در دو حالت طولی (عالیه) و عرضی (سافله) شکل گرفته‌اند. به تعبیری دیگر این انوار را عقول طولی و عرضی نیز می‌توان نامید. این موجودات نوری از همه ویژگی‌ها و شویب مادی و جسمانی مبرایند و در مجرد کامل به سر می‌برند. سهروردی برای اثبات وجود این عقول و انوار، از قاعده امکان اشرف سود برده است (سهروردی، ۱۳۹۷ق - ب، ص ۳۰).

عالم مثال: یکی از عوامل هستی از نظر شیخ اشراق، عالم مثال است که بین عالم انوار قاهره و عالم اجسام قرار گرفته است. این عالم برای سهروردی دارای اهمیت بسیاری است. از جنبه هستی‌شناختی، عالم مثال حلقه اتصال عالم کاملاً مجرد عقول و انوار قاهره با عالم کاملاً مادی طبیعت یا برزخ است. از جنبه معرفت‌شناختی، عالم مثال منبع الهام حقایق و افاضه معارف به قوه خیال است و سبب می‌شود تا حقایق انبوهی که در این عالم مکنون‌اند برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت آشکار شوند. به علاوه این عالم، سرچشمه ادراک حسی و خیالی برای انسان‌هاست. از جنبه دین‌شناختی نیز باید گفت عالم مثال با اوصافی که سهروردی بیان می‌کند، زمینه پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را مهیا می‌سازد. برای نمونه شیخ اشراق منبع الهام نبی و فیلسوف سالک و عارف را عالم مثال می‌داند. به علاوه مسئله وحی انبیا، معاد انسان‌ها، جایگاه پس از مرگ آدمیان و... توسط وجود همین عالم توجیه و تفسیر می‌شود (محمدخانی و سیدعرب، ۱۳۸۲، ص ۹۳-۹۴).

مبانی نفس‌شناسانه سهروردی

مزاج انسان کامل‌ترین و معتدل‌ترین مزاج‌هاست. به همین دلیل از بخشنده صورت‌ها درخواست کمال کرد. از نورالانوار و انوار دیگر هر معلولی حادث شود بر اساس آمادگی ماده خواهد بود، که آن نیز در نتیجه حرکت‌های همیشگی و پیوسته افلاک است. امکان دارد فاعل کامل باشد، اما فیض او در گرو پذیرش زمینه‌ها باشد. بنابراین مواد واجب به نسبت اعتدالشان از مبادی عالی فیض می‌پذیرند و افاضه نور مدبر بر نفس ناطقه نیز از این اصل مستثنا نیست (یثربی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶).

نور چیره‌ای که رب‌النوع انسان است، یعنی جبرئیل، و پایه بزرگان عالم ملکوت، روان‌بخش، روح‌القدس و بخشنده دانش، توان، زندگی و فضیلت است، بر ترکیب عالی جسم انسان نور مجردی می‌بخشد تا در بدن او تصرف کند. این همان نور مدبری است که سپهد جهان مادی است. این نور مدبر است که با «من» به خودش اشاره می‌کند.

تجرد نفس

در اینجا به یکی از براهین شیخ اشراق که در کتاب *حکمة الاشراق* آمده است اشاره می‌کنیم (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۳). مضمون و خلاصه آن برهان این است که آنچه می‌تواند موجب بروز نفس شود و مظهر آن به‌شمار آید گاهی جسم است و گاهی مثال معلق. آنجاکه جسم مظهر نفس به‌شمار می‌آید، نفوس متعلق و وابسته به تن‌های آدمیان را باید نام برد؛ ولی آنجاکه مثال معلق مظهر نفس واقع می‌شود، در مورد نفوسی که در عالم خواب ظاهر می‌شوند مصداق می‌یابد. البته مسلم است که نفس در هر دو حالت هرگز خود را فراموش نمی‌کند. بنابراین می‌توان ادعا کرد که حقیقت نفس نه جسم است و نه مثال معلق، بلکه چیزی مغایر با هر دو.

قوای ادراکی نفس

در باب اینکه آیا حواس اعم از ظاهری و باطنی منحصر به ده حس‌اند یا بیشتر، برخی فلاسفه نظریاتی ویژه دارند. از جمله شیخ اشراق می‌گوید:

آنچه ما توانسته‌ایم به دست آوریم و وجود آن را مشخص کنیم اینهاست؛ وگرنه برهانی بر عدم وجود حواسی که احیاناً ما نتوانسته‌ایم وجود آن را ثابت کنیم نتوان

اقامت کرد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۳۸)

وی حتی در باب حواس باطنی، وهم و خیال را یکی می‌داند:

برای انسان و سایر حیوانات کامله، پنج حس آفریده شده است. منظور از حیوانات کامله آن‌گونه حیواناتی می‌باشند که از لحاظ اوضاع و احوال بدنی در کمال باشند،

قوه خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی □ ۳۹

در برابر حیوانات ناقصه که از لحاظ حواس و احساس مختلف‌اند. مثلاً موش کور فاقد حس باصره است و چنان‌که گفته شده است پاره دیگر از حیوانات هستند که فاقد حس بویایی و شنوایی می‌باشند. البته این مطلب محقق نشده است؛ زیرا ممکن است این‌گونه حیواناتی را که فاقد این قبیل حواس می‌دانند فاقد نباشند؛ بلکه در آنها این حواس بسیار ضعیف باشد و ایشان گمان کرده باشند که فاقد حس یا فاقد فلان حس‌اند.

سهروردی دیدگاه خود را درباره شماره، جایگاه و کار حواس باطنی مطرح می‌کند. از جمله اینکه جایگاه قوه حافظه صور و معانی را نه در مغز انسان، بلکه در عالم مجردات می‌داند.

حواس ظاهری

سهروردی در بحث حواس ظاهری درباره قوه بینایی نظریه‌ای ویژه دارد. حقیقت ابصار را از سنخ اضافه اشراقیه می‌داند. اضافه اشراقیه در ابصار عبارت است از اشراق حضوری نفس از دریچه چشم. در واقع اشراق نفس به معنای پرتوافکنی آن بر حقایق مادی و خارجی در سایه قوت تجردی و اقتدار نورانی اوست. از این رو اشراق حضوری نفس همان ارتباط بی‌واسطه و شهودی نفس با حقایق خارجی است که دیگر صورت منطبع حکایتگر به منزله معلوم و متعلق ادراک در چشم وجود ندارد. لذا بیننده اصلی خود نفس است و چشم تنها دریچه و گذرگاه این ارتباط است. در این تقریر، شیء مادی خارجی، دیگر نه مبصر بالفرض، بلکه مبصر بالذات است. برای حصول چنین اشراقی در ابصار شیء مادی، باید شرایطی فراهم آید؛ یعنی در هنگام ابصار، اولاً چشم سالم باشد؛ ثانیاً شیء مادی منیر یا مستنیر باشد؛ ثالثاً از همه مهم‌تر باید میان بیننده و شیء مادی، مقابله و رودررویی مادی صورت گیرد و هیچ حجابی در بین نباشد.

پس هرگاه بیننده‌ای در برابر شیء مادی قرار گیرد، نفس او تا موطن چشم و حس بینایی‌اش می‌آید و از دریچه چشم پرتوافکنی کرده، شیء خارجی مادی را درمی‌یابد و با آن ارتباط حضوری و شهودی برقرار می‌کند. در این فرایند، دیگر صورتی به منزله واسطه در بین نیست. از این رو مبصر

بالذات، شیء مادی است و بیننده اصلی هم خود نفس است (سهروردی، ۱۳۹۷، الف، ج ۲، ص ۲۳۸). سهروردی این نوع پرتوافکنی نفس را منحصر در ابصار مادی ندانسته و آن را به موارد دیگری مانند مشهودات مثالی در عالم خیال گسترش داده است. از نظر او هنگام شهود صور معلقه در عالم مثال منفصل، نفس با اشراق و پرتوافکنی آنها را فراچنگ می‌آورد و با آنها ارتباط حضوری و وجودی برقرار می‌سازد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۶۲).

حواس باطنی

از نظر شیخ اشراق، حواس باطنی عبارت‌اند از: حس مشترک، قوه خیال، قوه وهم، قوه متخیله و قوه ذاکره که ما با توجه به موضوع مقاله به بحث قوه خیال می‌پردازیم. شیخ اشراق می‌گوید:

ذخیره شدن صور خیالی در خیال باطل است؛ زیرا اگر صور خیالی در ذهن بودند بایستی دائماً نزد نور مدبر یعنی نفس حاضر باشند و نباید انسان صور خیالی را فراموش کند. پس صحیح نیست خیال خزانه حس مشترک به حساب آید؛ بلکه واقعاً خزانه حس مشترک در عالم ذکر و یاد یعنی به نزد افلاک نوری است. دلیلش آن است که انسان مثلاً در نفس خویش به هنگام غیبتش از تخیل زید، اصلاً مدرکی نمی‌یابد بلکه انسان هرگاه شیء مناسبی را احساس کرد یا درباره آن اندیشید فکرش به زید انتقال می‌یابد و برای او استعداد استفاده صورت زید از عالم ذکر حاصل می‌گردد؛ لذا فقط نور مدبر مفید صورت زید است چون اوست که استعداد را فراهم می‌سازد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۵).

مظهر بودن قوه خیال برای صور خیالی

شیخ اشراق قوه خیال را به منزله مظهر برای صور ادراکی خیالی می‌داند که نفس آن صور را در عالم مثال منفصل می‌یابد. این قوه خیال در اینجا نیز مظهر آن صورت ادراکی در عالم مثال منفصل به شمار می‌آید. مظهر در اینجا به معنای محل انطباق نیست؛ بلکه جایی است که تحریک

قوة خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی □ ۴۱

می‌کند تا آن صورت در مثال منفصل دیده شود. بنابراین از این دیدگاه، صورت‌های ادراکی، مثالی در عالم مثال منفصل‌اند که موطن و بسترهایی مانند آینه یا خیال، مظاهر آن صورت‌ها به‌شمار می‌روند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۵۱).

مادی یا مجرد بودن ادراک خیالی

سهروردی ادراک خیالی را مجرد می‌داند؛ زیرا برای صور خیالی جایگاه مادی قایل نیست. نقش بستن صورت‌ها در چشم ممتنع است. حق درباره صور آینه‌ها و صور خیالی این است که آنها نقش بسته (منطبع) [در آئینه و خیال و...] نیستند، بلکه آنها بدن‌هایی (صیاصی) آویزان [در عالم مثال] بدون محل و [قائم به خویش] هستند. آن بی‌مکان‌ها مظهرهایی دارند که در مظهرهای خود نیستند و مثلاً مظهر صور آئینه، خود آئینه است اما صور آئینه، آویزان، بی‌مکان و بی‌محل‌اند. مظاهر صور خیالی همان قوة خیال است اما آن صور، آویزان (معلق)‌اند (اکبری، ۱۳۸۸، ص ۳۶۹)...

همان‌گونه که نفس به هنگام اشراق بر قوة باصره با علم حضوری اشراقی، مرئی را می‌بیند، نه صورت‌های آنها را در چشم - چون‌که انطباق باطل است - همچنین به هنگام اشراق بر قوة متخیله با علم حضوری اشراقی صور متخیله را در عالم مثال (بی‌مکان و قائم به خویش) می‌بیند. صور خیالی مورد بحث نیز از عالم مثال است نه منطبع در خیال.

رابطه نفس با قوای ادراکی او

قوای ادراکی گوناگون مانند واهمه، ذاکره و حس مشترک چه ارتباطی با نفس دارند؟ شیخ اشراق در پاسخ به این پرسش می‌گوید: اساساً همه ادراک‌ها برخاسته از نفس‌اند؛ یعنی تنها نفس مدرک است نه تک‌تک قوا. در اینجا نیز همه پنج قوه را نفس تدبیر و در خود جمع می‌کند و به نور خود، تمام این امور را در موطن قوا می‌یابد. در حقیقت همه این قوا سایه و شعبه‌ای از حقیقت نوری نفس‌اند (همان، ص ۲۴۱).

بیان دوم و اصلی‌ترین بیان او این است که رابطه نفس با قوایش رابطه حضوری است که نفس با پرتوافکنی خود نسبت به این قوا و صور موجود در آنها علم حضوری اشراقی دارد و این قوا در مرحله مادون و منطبع در ماده‌اند؛ اما نفس با اشراق و پرتوافکنی که ویژگی هویت وجودی نوری نفس است، همه این قوا و صور موجود در آنها را می‌یابد. به همین دلیل، نفس بر صور خیالیه در قوه خیال، اشراق و پرتوافکنی دارد؛ همچنان‌که در مرحله ابصار بر شیء محسوس پرتوافکنی می‌کند. از این‌رو مدرک حقیقی این صور در قوای ادراکی، نفس ناطقه نوری است که در عین خودپیدایی، خاصیت اظهار و پیدا کردن دیگران را هم دارد. بنابراین همه قوا فروع و شعبه‌ها و سایه‌های نفس‌اند. لذا نفس حاکم بر همه قواست.

مراحل ادراک از دیدگاه سهروردی

ادراک حسی

در مبحث ادراک حسی، شیخ اشراق بیشتر در مسئله رؤیت و ابصار تأمل کرده است. وی در آغاز، نظریه خروج شعاع از چشم و نظریه انطباع و نقش بستن صور اشیا در چشم را نقد، و آن‌گاه نظر خود را بیان کرده است (سهروردی، ۱۳۹۷ق - الف، ج ۳، ص ۳۴۳).

به اعتقاد شیخ اشراق صورت‌هایی که به چشم، آینه و تخیل وارد می‌شوند (به‌ویژه صور بزر) وضعیت مشابهی دارند؛ بدین معنا که هیچ‌کدام از آن صورت‌ها در خود چشم، آینه یا تخیل منطبع نمی‌گردد (به علت عدم انطباع کبیر بر صغیر). از سوی دیگر، سهروردی معتقد است که این صور در مغز و هوا و... نیز تحقق ندارند. به علاوه صور آینه‌ای و تخیلی نزد شیخ، همان کالدها و صور عینی مثالی‌اند. از این‌رو باید نتیجه گرفت صور بینایی نیز که در چشم و مغز و هوا... تحقق ندارند و همانند صور آینه‌ای و خیالی‌اند، چیزی جز همین صور معلق عینی مثالی نیستند. در تعریف ابصار از نظر شیخ اشراق باید گفت ابصار اشراق حضوری نفس به قوه باصره است که از مجرای این قوه به رؤیت صور عینی مثال نایل می‌آید. بیننده واقعی در عمل ابصار، نور اسفهد یا نفس انسانی است.

ادراک خیالی

صور خیالی منطبع در خیال نیستند، بلکه در واقع، عبارت از کالبدها و ابدان معلق در عالم مثال اند که محل جسمانی نیستند. این ابدان و صور معلق عینی مثالی مظاهری دارند؛ هرچند که در خود آن مظاهر واقع نیستند. مظهر صورت‌های خیالی، تخیل انسان است. در واقع خیال، آیینۀ نفس است که به وسیله آن، صورت‌های مثالی مشاهده می‌شوند (همان، ص ۱۵۳، ۲۱۱ و ۲۱۶). پس تخیل انسان، جز مشاهده و درک حضوری صور خیالی در عالم مثال چیز دیگری نیست. به طور خلاصه باید گفت، ادراک خیالی همان اشراق حضوری نفس به قوه خیال است. این نکته را نیز باید افزود که قوای انسان و از جمله قوه خیال، عوامل زمینه‌ساز و مستعدکننده برای ظهور صور مثالی اند. شیخ اشراق برای این نحوه از ادراک خیالی، دلیلی اقامه کرده که بدین ترتیب می‌توان آن را تقریر کرد (محمدخانی و سیدعرب، ۱۳۸۲، ص ۷۰):

۱. ما دارای صورت‌های خیالی بسیار بزرگی (مانند آسمان و کوه هستیم؛
 ۲. این صور خیالی از چند حالت خارج نیستند: یا در چشم، یا منطبع در جرم مغز و یا در خیال که در مغز جای دارد (در بطن اوسط مغز) منطبع‌اند. همه این سه حالت باطل‌اند؛ چراکه سبب انطباق کبیر در صغیر می‌شوند و این امری محال است؛
 ۳. این صور خیالی، در عالم حسی و جسمانی هم نیستند؛ چراکه در این صورت همه باید بتوانند صور را ادراک و حس کنند، درحالی‌که چنین نیست؛
 ۴. این صور عدم محض نیز نیستند؛ چراکه دارای آثار عینی از قبیل شکل، رنگ، مقدار و... و علاوه بر آن قابل درک‌اند و ادراک می‌شوند؛ پس موجودند، نه معدوم؛
 ۵. صور خیالی در عالم عقل نیز نیستند (اعم از طولی یا عرضی)؛ چراکه عالم عقول و انوار عادی از ویژگی‌های جسمانی‌اند.
- نتیجه: پس این صور در عالم ویژه‌ای به نام عالم مثال موجودند (سهروردی، ۱۳۹۷ق - الف، ج ۳، ص ۲۱۱ و ۲۱۵).
- گفتنی است که این استدلال از سویی کیفیت ادراک خیالی را روشن می‌سازد و از سوی دیگر وجود عالم ویژه‌ای به نام مثال را اثبات می‌کند.

ادراک عقلی

از نظر سهروردی، ادراک عقلی در ارتباط با مثل نوری یا ارباب اصنام و عقول مجرد و تکیه بر آنها حاصل تواند شد. موضوع شناخت در ادراک عقلی، امور محسوس نیست که عقل از آنها صورت‌هایی را تجرید کند؛ بلکه تأمل در محسوسات و... سبب آمادگی نفس برای اشراق حضوری نسبت به ارباب انواع است. ادراکات عقلی انسان با استمداد و حضور نفس نسبت به آنها حاصل می‌شود.

مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی

میانی‌شناسانه

وجه اشتراک: در نظر ابن‌سینا هرم هستی پنج مرحله دارد و حکمای اشراق نیز پنج مرتبه برای هستی بیان می‌کنند. مراتب پنج‌گانه هستی نزد شیخ اشراق به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. مرتبه واجب‌الوجود که آن را «نورالانوار» می‌نامند؛ ۲. عالم عقول و مفارقات محض که از آن به «انوار قاهره» تعبیر کرده‌اند؛ ۳. عالم نفوس و ملکوت که «انوار مدبره و انوار اسفهبديه» نام دارد؛ ۴. عالم صور یا اشباح مجرد که همان مثل معلق ظلمانی و مستنیر است؛ ۵. عالم اجسام که از آن به «برازخ» تعبیر می‌کنند.

وجه اختلاف: سهروردی در جریان ادراک خیالی وجود عالم مثال را به اثبات رساند. عالم مثال از نظر سهروردی یکی از عوالم هستی است که بین عالم انوار قاهره و عالم برزخ قرار گرفته است. حکمای مشاء به ویژه ابن‌سینا منکر وجود عالم مثال‌اند. در کلمات ابن‌سینا، به منزله نمایندۀ فیلسوفان مشاء، عبارات روشنی درباره چنین عالمی وجود ندارد. وی مثل افلاطونی را نفی و ادله بطلان آن را نیز بیان کرده است، اما درباره عالم مثال، در کلام او چنین تصریحی وجود ندارد. وی در تقسیم‌بندی عوالم، از عالم مثال نامی نبرده و به ذکر عالم عقل و نفوس و طبیعت بسنده کرده است.

میانی‌نفس‌شناسانه

وجه تشابه: سهروردی پیدایش نفس را با همان مبنای معروف مشائی تبیین می‌کند؛ یعنی بر مبنای

قوة خیال و ادراک خیالی از دیدگاه ابن سینا و سهروردی □ ۴۵

استعداد ماده از سویی و فیض بخشی مجردات (عقل فعال، روان بخش، رب النوع و...) از سوی دیگر. وی سپس این نکته را یادآور می‌شود که اگرچه فاعل‌های مجرد قدیم‌اند، پیدایش نفس علاوه بر فاعل مجرد، به ماده مستعد هم نیازمند است. بنابراین حدوث نفس، نتیجه استعداد ترکیبات مادی است.

وجه اختلاف: شناخت خود و علم‌النفس یکی از بحث‌های حکمت مشاء و اشراق و عرفان است. پیش از شیخ اشراق، ابن سینا بحث نفس را در بخش طبیعیات آثار خود مطرح کرده و به نفس از دیدگاهی تجربی و نظری نگریسته است؛ اما سهروردی بحث نفس‌شناسی را در الهیات آورده که مبین نگاه ویژه او به نفس است.

نفس‌شناسی شیخ اشراق صرفاً حاصل بحث و استدلال‌های نظری نیست. وی کاوش‌های نظری را از یاد نبرده است، ولی اساس و پایه شناخت نفس از دیدگاه حکمت اشراقی شناخت آن از رهگذر درون‌نگری و مطالعه صفحات کتاب نفس آدمی است که آن نیز با مهار کردن نفس اماره به واسطه ریاضت و دربند کشیدن آن امکان‌پذیر است. این یکی از نکات بنیادین در تفاوت حکمت اشراق و مشاء در بحث نفس‌شناسی است؛ زیرا در حکمت مشاء بیشترین تکیه بر بحث‌ها و تحقیقات نظری است، اما حکمت اشراق به جنبه‌های درونی که نتیجه حکمت عملی است توجهی ویژه دارد. همچنین علم‌النفس سهروردی را نمی‌توان از اصل اساسی حکمت اشراق که بحث ارباب انواع و مثل افلاطونی است جدا دانست؛ زیرا در این نگاه نفس آغاز ملکوتی دارد و با آن آغاز ملکوتی و مراتب طولیه و عرضیه است که می‌توان همه فعلیات و ظهورات و تجلیات در این جهان و حتی فیض‌هایی را که به نفس می‌رسد توجیه کرد (سعیدی، ۱۳۸۰، ص ۹۸).

قوة خیال از دیدگاه ابن سینا و سهروردی

وجه تشابه: ابن سینا و سهروردی جایگاه قوة خیال را تجویف اول از دماغ می‌دانند. بنابراین قوة خیال از دیدگاه هر دو فیلسوف مادی است.

وجه اختلاف: مشائیان قوه خیال را خزانه صور حس مشترک می‌دانند. سهروردی بر رأی مشائیان ایراد گرفته، می‌گوید ذخیره شدن صور خیالی در خیال باطل است؛ زیرا اگر صور خیالی در ذهن‌اند، باید دائماً نزد نور مدبر یعنی نفس حاضر باشند و نباید انسان صور خیالی را فراموش کند. پس صحیح نیست که خیال خزانه حس مشترک به‌شمار آید؛ بلکه واقعاً خزانه حس مشترک در عالم ذکر و یاد یعنی نزد افلاک نوری است.

ادراک خیالی از دیدگاه دو فیلسوف

وجه اختلاف: ابن‌سینا به سه نوع ادراک قایل است و در مواردی ادراک نوع چهارم یعنی وهمی را نیز بدانها افزوده است. در جریان ادراک خیالی ابن‌سینا قایل به انطباع است؛ یعنی صور از بیرون ادراک می‌شوند و در قوه خیال باقی می‌مانند که به این نوع ادراک، ادراک خیالی می‌گویند. پس ادراک خیالی از دیدگاه ابن‌سینا مادی است. ابن‌سینا خیال را خزانه یافته‌های حس مشترک می‌داند و برای خیال به‌مثابه یکی از حواس باطنی، شأن اساسی در شناخت قایل نیست. او خیال را به عالم حس محدود می‌کند و برایش عالم مستقل قایل نیست.

دیدگاه سهروردی: سهروردی معتقد است که صور خیالی منطبق در خیال نیستند؛ بلکه این صور در واقع عبارت از کالبدها و ابدان معلق در عالم مثال‌اند که آنها محل جسمانی نیستند. پس ادراک خیالی از دیدگاه سهروردی دارای تجرد است. او می‌گوید حافظه صورت‌ها و معانی جزئی نیز در مغز نیست؛ زیرا نفس انسان که بدن را در تصرف دارد، به همه اندام‌های آن چیره است و همه جایش را زیر نظر دارد؛ پس امکان ندارد که از صورت و معنای محفوظ در یکی از اندام‌ها غفلت کند. سهروردی حافظه ادراک‌های انسان را امری مبهم با عنوان «جهان یادآوری» می‌داند و آن را در قلمرو نفوس آسمانی به‌شمار می‌آورد.

درباره وجه تشابه در ادراک خیالی باید گفت که هر دو فیلسوف خیال را به‌منزله یکی از مراحل ادراک قبول دارند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق را درباره‌ی قوة خیال و ادراک خیالی بیان، و درباره‌ی اشتراک‌ها و اختلاف‌های دو فیلسوف نیز بحث کردیم. دیدگاه دو فیلسوف درباره‌ی حواس ظاهری یعنی لامسه، چشایی، بویایی و شنوایی یکسان است و تنها اختلاف آنها در بحث قوة بینایی است. ابن سینا حقیقت ابصار را انطباع می‌داند، اما سهروردی با نظر ابن سینا مخالف است و حقیقت ابصار را از سنخ اضافه اشراقیه می‌داند؛ یعنی اشراق حضوری نفس از دریچه چشم. درباره‌ی قوای باطنی، هر دو فیلسوف قوة خیال را مادی می‌دانستند، اما در بحث ادراک خیالی هر یک دیدگاهی متفاوت دارد. ابن سینا با توجه به مطالبی که بیان شد، ادراک خیالی را مادی می‌داند، اما سهروردی ادراک خیالی را مجرد، و ادراک خیالی را مشاهده صور خیالی در عالم مثال منفصل تلقی می‌کند. این در حالی است که حکمای مشاء به‌ویژه ابن سینا عالم مثال را قبول ندارند و حتی برهانی بر رد آن نیز ارائه کرده‌اند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۳۱، *النفس (من الكتاب الشفاء)*، تهران، انجمن آثار ملی.
- ، ۱۳۸۵، *الهیات نجات*، ترجمه سیدیحیی یشربی، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۱، *الاشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
- اکبری، فتحعلی، ۱۳۸۸، *ترجمه حکمة اشراق*، تهران، علم.
- داناسرشت، اکبر، بی تا، *ترجمه کتاب روان شناسی شفا*، چ دوم، تهران، وزیری.
- ذیحی، محمد، ۱۳۸۶، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، تهران، سمت.
- سیحانی، جعفر، ۱۴۱۱ق، *نظریه المعرفة*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سعادت مصطفوی، سیدحسن، ۱۳۸۷، *شرح اشارات و تنبیها*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- سعیدی، حسن، ۱۳۸۰، *عرفان در حکمت اشراق*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- ، ۱۳۹۷ق - الف، *مجموعه مصنفات*، تهران، فلسفه ایران، ج ۳.
- ، ۱۳۹۷ق - ب، *سه رساله*، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه.
- صدرالمتألهین، بی تا، *تعلیقات بر الهیات شفا*، قم، بیدار.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- محمدخانی، علی اصغر و حسن سیدعرب، ۱۳۸۲، *نامه سهروردی (مجموعه مقالات)*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- یشربی، سیدیحیی، ۱۳۸۶، *گزارش حکمت اشراق*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- یزدان پناه، بدالله، ۱۳۸۸، *گزارش حکمت اشراق*، تهران، علم.