

ادراک خیالی به مثابه ارتباطی دوسویه میان نفس و عالم خیال از نظر سهروردی

* منیره پلنگی

** زینب محمد نژاد

چکیده

سهروردی ادراک خیالی را اضافه اشراقی مستقیم و بی‌واسطه نور اسپهبد نفس با صور معلقه موجود در عالم خیال، مستقل از نفس انسان می‌داند و در این فرآیند ادراک خیالی برای هیچ امری حتی صور ادراکی، حیثیت وساطت قائل نیست. بنابراین با حذف مداخلیت صور ذهنی در ادراک خیالی، بحث مطابقت صور ذهنی با متعلق خارجی جای طرح نمی‌یابد. از نظر سهروردی آنچه در ادراک خیالی به عنوان امر جدیدی برای انسان حادث می‌شود، اضافه اشراقی خاصی است که پیش از این ادراک خاص، فاقد آن بود. در اضافه اشراقی نفس با عالم خیال، حضور بی‌واسطه صور معلقه در مشهد نفس را می‌توان جنبه انفعالی نفس و التفات و توجه نفس به این حضور را جنبه فعال بودن نفس در ادراک خیالی به شمار آورد و ادراک خیالی از دید سهروردی را آمیزه‌ای از فعل و انفعال نفس دانست. از نظر سهروردی خیال انسان با عالم خیال رابطه‌ای دوسویه دارد. از یک سو فرآیند ادراک خیالی در ارتباط نفس با عالم خیال محقق می‌شود و از سوی دیگر و فراتر از آن، نفس می‌تواند صور معلقه خیالی، در عالم خیال مستقل از خود بیافریند. صور خیالی ذهنی با اینکه از دید سهروردی مداخلیتی در ادراک خیالی ندارند، می‌توانند ابزار نفس برای خلق صور معلقه خیالی و

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه اسلامی دانشگاه مطهری. رایانامه: dr.mp.php@gmail.com

** دانشجوی فلسفه اسلامی دانشگاه مطهری. رایانامه: mohamadnejad.z@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۷/۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۴/۲۲

تصرف در عالم خیال که متعلق ادراک خیالی همه نفوس است، باشند. رابطه دو سویه نفس با عالم خیال مبین مسائل فکری بسیاری از آفرینش هنری تا حشر جسمانی است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، ادراک خیالی، مطابقت، خلاقیت خیال، خالقیت خیال.

۱. طرح مسأله

به دنبال تفکر اشراقی که طبق بیان سهروردی میراث حکمای یونان و فرزندگان ایران باستان است، شیخ اشراق را باید مبدع نظریه عالم خیال به عنوان عالم میان انوار محض و محسوسات در فلسفه اسلامی دانست. سهروردی در راستای اعتقاد اشراقی دیگری مبنی بر تناظر مراتب وجود و ادراک، عالم خیال را سرچشمه ادراک خیالی می‌داند و ادراک خیالی را در ارتباط و اتصال نور اسپهبد نفس با صور معلقه موجود در عالم خیال، تبیین می‌کند. او این ارتباط و اتصال را بی‌واسطه می‌داند و هر چیز حتی صور ادراکی خیالی را نیز به عنوان حجاب و مانع در این ادراک معرفی می‌کند.

با توجه به عدم وساطت صور ادراکی در ادراک خیالی از دید سهروردی از یک سو این سؤال مطرح می‌شود که در هر ادراک باید امر جدیدی برای نفس حاصل شود و با حذف صور ذهنی در ادراک خیالی، چه امر تازه‌ای به عنوان ادراکی تازه برای انسان به دست آمده است و با حذف واسطه بودن صور ذهنی، بحث مطابقت ذهن و خارج چگونه تبیین می‌شود؟ از سوی دیگر با توجه به اعتقاد شیخ اشراق به وجود این صور ذهنی خیالی، این سؤال مطرح می‌شود که در فلسفه سهروردی این صور ذهنی خیالی چه نقش و جایگاهی در ادراک خیالی دارند؟

با توجه به تبیین سهروردی از ادراک خیالی و بی‌واسطه دانستن ارتباط نور نفس با صور معلقه عالم خیال، این سؤال مطرح می‌شود که نفس در ادراک خیالی فعال است یا منفعل؟ و آیا ادراک خیالی از نظر شیخ اشراق تنها انفعال نفس است؟ و اگر این گونه است آیا در حکمت اشراق سهروردی جایی برای فعالیت‌های خلاقانه خیال وجود ندارد؟

۲. عالم خیال از دید سهروردی

شیخ اشراق سخن از عالم خیال را تحت عنوان عالم صور معلقه و عالم مُثُل معلقه، وجهه همت خود قرار داده و خود را در این مسیر وارث حکمای ایران باستان و فرزندگان یونان می‌داند.^۱ عالم خیال عالمی است که نخستین بار به وسیله شیخ اشراق به فلسفه اسلامی راه یافت. این عالم به عقیده سهروردی بین عالم محسوسات و عالم انوار قرار دارد و علت ایجاد آن برخی عقول عرضیه انوار قاهره هستند.^۲

سهروردی هم از شهود و هم از استدلال در بیان حقیقت و اثبات عالم خیال استفاده کرده است، او در اثبات این عالم علاوه بر استناد به مکاشفه و شهود و تجربیات عرفانی عده‌ای در مشاهده موجودات عالم خیال،^۳ از استدلال‌های عقلی مبتنی بر قاعده امکان اشرف استفاده کرده است.^۴

شیخ اشراق پس از معرفی این عالم تأکید می‌کند که مُثُل معلقه غیر از مُثُل نوریه افلاطونی است. مُثُل معلقه، برگرفته از مُثُل نوریه است و عالمی میان عالم برآزخ و انوار است ولی مُثُل افلاطونی همان عالم انوار عقلی است که انوار قاهره در آن مطرح می‌شود. همه مُثُل افلاطونی از جنس نور هستند درحالی که برخی از مُثُل معلقه مستتیر و برخی دیگر ظلمانی هستند.^۵

شیخ اشراق عالم خیال را پس از هفت اقلیم جهان محسوس، اقلیم هشتم می‌نامد که ورای محسوسات است. او از این سرزمین به عالم اشباح مجرده، پس کوه قاف، شهرستان جان و ناکجاآباد تعبیر می‌کند.^۶ کربن، این عالم را سرزمین شهرهای زمردین و زمین آسمانی می‌نامد.^۷

سهروردی این عالم را موطن صور معلقه همه موجودات جهان محسوس از افلاک و عناصر و مرکبات تا حرکت‌ها، به نحو اشرف و الطف^۸ و همچنین موطن موجوداتی چون اجنه و شیاطین^۹ و صور خیالی که در بیداری تصور می‌شوند یا در خواب دیده می‌شوند، می‌داند.^{۱۰}

۳. فرآیند ادراک صور خیالی از دید سهروردی

هرچند سهروردی درباره علم نفس به ذات با دقت بسیار و به تفصیل سخن گفته اما عبارات او در علم به غیر، اندک است. او در ضمن رویایی که در آن از زبان ارسطو، مسأله شناخت را شرح می‌دهد، قاعده مهمی را بیان می‌کند با این جمله که «إرجع إلی

نفسک» علم نفس به هر امری منوط به علم نفس به ذات خود است و این حضور اشراقی نفس برای خود است که در علم به غیر، اضافه اشراقی نفس به هر معلومی است که در این حضور نفس برای خود، بر نفس آشکار و معلوم گشته است.^{۱۱}

شیخ اشراق رابطه ادراکی با عالم خارج را به صورت مشاهده و اضافه اشراقی، شرح می‌دهد. در مقدمه شرح شهرزوری بر حکمة الاشراق آمده است: «آنچه به علم حضوری معروف است بر مبنای مشاهده اشراقی حاصل می‌شود. هر گاه اضافه اشراقیه بین موضوع مدرک و شیء مدرک دست دهد علم حضوری یا شناخت اشراقی حاصل می‌گردد».^{۱۲}

استفاده از این اصطلاحات را می‌توان بر اساس نقش محوری نور در حکمت اشراق توجیه کرد. مشاهده در لحظه اشراق رخ می‌دهد. مدرک، همان نور اسپهبد نفس است که به دلیل نور بودن، خود آگاه یعنی ظاهر لذاته است و اشیاء، دارای ویژگی ظهور هستند که ظهورشان با درجات شدت نور از نور محض تا نور عارضی محسوس، سنجیده می‌شود. بدون نور، مشاهده و ادراک امکان ندارد و بنابراین نور ظاهری حسی برای ابصار محسوسات و نور مجرد برای مشاهده، ضروری است.^{۱۳} نفس با اشراق بر قوای خود، امور بیرون از خود را مشاهده می‌کند. اگر مدرک از سنخ نور باشد مانند انوار قاهره، نفس در اشراق بر قوه عاقله، نور خود مدرک را مشاهده می‌کند اما اگر مدرک، امری ظلمانی باشد مانند محسوسات، نفس به واسطه اشراق بر قوه باصره، شیئی را که به واسطه تابش و اشراق نور حسی بر آن، آشکار شده است، می‌تواند به علم حضوری اشراقی، مشاهده کند. خیال نیز همچون ابصار توسط اشراق نفس بر قوه خیال رخ می‌دهد که به واسطه این اشراق بر قوه مدرک، مشاهده متعلق ادراک رخ می‌دهد. به این صورت که نفس با اشراق بر قوه خیال خود که مناسب برای ارتباط با عالم خیال است، صور خیالی را مشاهده می‌کند.

ادراک به طور کلی در تمام مراتب آن از نظر سهروردی به علم حضوری نفس به خود بازمی‌گردد و در واقع، علم حضوری نفس به ذات اساس معرفت‌شناسی اشراقی را تشکیل می‌دهد. نفس، ذات خویش را به علم حضوری در می‌یابد چراکه نفس، نور است و برای خودش ظاهر و حاضر است.

شیخ اشراق، قوای نفس را ظل و سایه نور اسپهبد نفس می‌داند و برای نفس ناطقه نسبت به قوای خود، شأن حاکمیت قائل است و قوه متخیله نیز یکی از همین قوای نفس است.^{۱۴} او بیان می‌کند: «فهذه القوى فی البدن کلها ظلّ ما فی النور الاسفهد، و الهیکل انا

هو طلسمه حتى انّ المتخيله ايضاً صنم لقوه النور الاسفهد الحاکمه. و لو لا انّ النور المدبر له احکام بذاته، ما حکم بانّ له بدنّاً او تخيلاً جزئياً او له قوه متخيله جزئيه، فهذه الاشياء غير غايبه عنها بل ظاهره لها ظهورا ما. و التخيل لا يأخذ صوره نفسه...»^{۱۵}

سهروردی فرآیند ادراک خیالی را مانند هر ادراک دیگری به علم حضوری نفس به خود باز می‌گرداند به این صورت که ذات نفس همیشه نزد خودش حاضر است و بدن و قوای مدرکه نیز نزد او حاضر هستند چراکه این قوا، ظل و سایه نفس هستند. نفس در ادراک خیالی، صورت خیالی معلقه موجود در عالم خیال را به جهت حضورش برای خودش درک می‌کند نه اینکه تمثلی از آن در نفس شکل گیرد. نفس، صور معلقه را مستقیماً و بدون نیاز به میانجی و به واسطه حضور خودش و از طریق خودش می‌شناسد. به این دلیل که نفس انسان، نور است و نور و ادراک، مفاهیمی به هم وابسته و قابل تعریف به هم هستند. در نتیجه هرچه نفس نورانی تر شود حیطة حضورش برای خودش بیشتر می‌شود و معلومات بیشتری در گستره وجود او حاضر می‌شود. به دلیل اینکه علم حضوری دارای شدت و ضعف است، درک ذات و امور غیر ذات دارای شدت و ضعف می‌باشد و هر مقدار بر درجه نورانیت نفس افزوده گردد، آگاهی حضوری او نیز بیشتر می‌گردد.^{۱۶} او رابطه نفس با ادراکات خیالی خود را به این صورت توضیح می‌دهد: «و ذاتها غير غايب عن ذاتها و لا بدنها جمله ما و لا قوی مدرکه لبدنها جمله ما و كما ان الخيال غير غايب عنها فكذلك الصوره الخياليه فتدركها النفس لحضورها لا لتمثلها في ذات النفس، و لو كان تجردها اكثر لكان الادراك لذاتها اكثر و اشد، و لو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها و اجزائها لها اشد»^{۱۷}.

سهروردی ادراک جزئیات را به استحضار صورت آنها در قوای جزئی حاضر برای نفس می‌داند.^{۱۸} او این صور خیالی حاضر شده در قوه خیال را مستقل از نفس و موجود در عالم خیال می‌داند و صور خیالی را ناشی از نفس یا منطبع در قوای مغزی نمی‌داند. او این صور را متعلق به دیاری مستقل از نفس انسان می‌داند که نفس در هنگام تخیل، به درک این صور معلقه دست می‌یابد. شیخ اشراق معتقد است که این صور در واقع عبارت از کالبدها و ابدان معلق در عالم صور معلقه هستند که محل ندارند. تخیل انسان، مظهر این صور خیالی عینی خارجی است.^{۱۹}

سهروردی نحوه ادراک خیالی را مانند ابصار، اشراق نفس بر قوه متخيله می‌داند تا به علم حضوری اشراقی، صور معلقه خارج از خودش که موجود در عالم خیال هستند

را ادراک کند و قوه خیال را آئینه نفس در اتصال و مواجهه با عالم خیال می‌داند به این صورت که نفس، این صور معلقه را در آینه قوه خیال به واسطه اشراق بر آن قوه، مشاهده می‌کند.^{۲۰} قطب الدین شیرازی بیان می‌کند: «فكذلك عند اشراقه على القوه المتخيله يدرك بعلم حضوري اشراقى، الصور المتخيله الخارجيه، وهى التى فى عالم المثال، قائمه بذاتها، لا فى اين، كصور المرايا. الا انها مرثيه بمرآه الخيال، فانه مرآه للنفس، بها تدرك الصورة المثاليه».^{۲۱}

البته باید بیان داشت که ملاصدرا توجیهاً قطب الدین شیرازی از بحث اشراق نفس بر قوه خیال و شباهت ادراک خیالی به ابصار را نزد خود غیر صحیح می‌داند و بر انشاء صور خیالی توسط نفس، تأکید دارد.^{۲۲} انسان، خودآگاهی را از طریق صورت یا مثال به دست نیاورده است چراکه ذاتش نزد او حاضر است و ادراک ذات به صورت حضوری و بی‌واسطه رخ می‌دهد. پس معرفت غیر و ادراک خیالی نیز که همان حضور نفس برای خویش و اشراق نفس بر قوه متخیله است؛ بدون نیاز به وساطت صورت، انجام می‌پذیرد. ادراک حضوری، به معنای حضور نور نزد نور است و در ارتباط و اتصال دو امر نورانی، مرزی وجود ندارد یعنی میان نور و نور، چیزی حجاب نیست. نفس، نور است و در اتصال آن با شیء نورانی چه ذاتاً نورانی باشد یا به واسطه اشراق نور، مستنیر شده باشد، حضور، صورت گرفته و نیازی به وساطت امر دیگری مانند صورت ادراکی نیست. در نتیجه، برای درک اشیاء، نفس باید یک فعالیت حضوری انجام دهد. سه‌روردی ادراک خیالی را در ارتباط مستقیم نور اسپهبد نفس با صور معلقه عالم خیال، تبیین می‌کند و بر عدم وساطت صور ذهنی خیالی در ادراک خیالی تأکید می‌کند.^{۲۳} شاید بتوان این تأکید سه‌روردی بر حذف واسطه‌گری صور ادراکی در مسأله خیال را علاوه بر ایجاد هماهنگی در نظریه معرفت، به دلیل مخالفت تمام عیار با نظریه انطباق صور دانست. در واقع او در رد مسأله انطباق و ارتسام صور، به نفی وساطت صورت ادراکی در ادراک روی آورده است.

بر اساس این توضیحات می‌توان نتیجه گرفت که درست است که ادراک در رابطه مستقیم نفس با متعلق خارجی رخ می‌دهد و وجود صورت ذهنی در این فرآیند، مداخلت ندارد، اما وجود چنین صورتی را نمی‌توان منکر شد. با توجه به بیان اشراقی سه‌روردی می‌توان گفت که این صور ذهنی به اشراق نفس تحقق می‌یابند. از دید سه‌روردی نفس، صور ادراکی خود را به علم حضوری می‌یابد همان‌گونه که به ذات خود، بدن خود و قوای ادراکی خود به علم حضوری، آگاهی دارد.

سهروردی، خود در بیان حذف واسطه بودن صور ادراکی در ادراک سؤالی مطرح می‌کند به این صورت که حال که علم را از سنخ حضور دانستیم و منکر حصول صورت شدیم، نمی‌توانیم منکر این مطلب باشیم که در ادراک، قطعاً امری جدید برای نفس، حادث می‌شود که قبلاً وجود نداشته است. او در پاسخ، این امر جدید را همان اضافه اشراقی می‌داند. این اضافه خاص که در این ادراک خاص رخ داده، امر جدیدی است که نفس قبلاً آن را نداشته و اکنون صاحب آن شده است. او به همین طریق عدم نیاز به مطابقت در ادراکات را بر اساس نظریه اشراقی معرفت شرح می‌دهد.^{۲۴}

۴. مطابقت ادراک خیالی با عالم خیال از دید سهروردی

سهروردی ادراک صور خیالی توسط نفس را از نوع علم حضوری به صورت اضافه اشراقیه می‌داند. در ادراک خیالی، سهروردی اشراق را به این صورت می‌داند که نفس در اشراق بر قوه خیال خود، عالم خیال را مشاهده می‌کند. نفس، عالم خیال را به عنوان جهانی واقعی و خارج از خود، مستقیماً مشاهده می‌کند. صورت معلقه موجود در عالم خیال با فاعل شناسا یعنی نفس انسان، اتصال وجودی می‌یابند تا شناخته شود. سهروردی ادراک در معنای اضافه اشراقیه را رابطه نفس با جهان واقعی و خارج از آن می‌داند نه مانند ملاصدرا با انشاء خود نفس. با این تعریف سهروردی خود بیان می‌کند که دیگر بحث مطابقت ذهن و عین مطرح نیست چراکه در این معنا، صور ادراکی وجود ندارد تا واسطه میان نفس و عالم عینی خارج باشند.

به این دلیل که از دید سهروردی علم به غیر به حضور نفس برای خودش بازمی‌گردد در نتیجه هیچ صورتی در ادراک، واسطه نمی‌شود تا بحث مطابقت صور ذهنی با خارج مطرح شود چراکه ادراک شیء خارجی همان حضور حقیقت خارجی آن امر برای نفس است. شیخ اشراق تصریح می‌کند که در علوم اشراقی نیازی به مطابقت نیست.^{۲۵} در این صورت، با حذف واسطه بودن صور ادراکی در ادراک خیالی، بحث مطابقت اصلاً جای طرح ندارد اما از یک سو نقش صور ادراکی در ادراک خیالی با توجه به اینکه وجود آنها را نمی‌توان منکر شد چیست؟ و از سوی دیگر آیا نفس در ادراک خیالی کاملاً منفعل است؟ یعنی آنچه در ادراک خیالی مدخلیت دارد تنها صور معلقه عالم خیال است که بی‌واسطه به نور اسپهبد نفس متصل می‌شود؟ در این صورت جایی برای فعالیت‌های خلاقانه خیال باقی نمی‌ماند.

۵. فعال یا منفعل بودن نفس در ادراک خیالی از دید سهروردی

این مطلب که مانند سهروردی رابطه صور خیالی را با نفس از نوع اضافه اشراقیه بدانیم و نفس را آئینه‌ای برای ظهور عالم خیال به حساب آوریم، در ابتدا موجب می‌شود که نفس را در مواجهه با صور معلقه عالم خیال برای ادراک خیالی، منفعل به حساب آوریم.

سهروردی ادراک خیالی را اضافه اشراقی نفس و ادراک مستقیم صور معلقه موجود در عالم خیال به نحو علم حضوری اشراقی می‌داند و در این ادراک به واسطه بودن صور ادراکی قائل نیست اما در این مقام باید از فاعلیت یا انفعال نفس در خود فرآیند ادراک خیالی سؤال کرد. سهروردی معتقد است که آنچه در ادراک کفایت می‌کند، حصول ذات اشیاء برای نفس و یا حصول امری است که نفس نسبت به آن تعلق حضوری خاصی دارد. بنابراین تا صور و مفاهیم در مشهد من قرار نگرفته و تحت التفات و توجه من درنیابند، ادراکی برای من حاصل نمی‌شود. شیخ اشراق مثال می‌زند که گاهی در بینایی انسان صورتی حاصل می‌شود که صاحب بینایی به علت مستغرق بودن در اندیشه‌ای دیگر، از آن غافل می‌ماند. به مجرد اینکه به صورت حاصل در بینایی توجه کند، آن را مشاهده می‌کند. بنابراین ادراک، تنها با التفات و توجه نفس حاصل می‌گردد.^{۲۶} بر این اساس، محور دانش و آگاهی، خود نفس انسان است و آگاهی آگاهی هنگامی حاصل می‌شود که اولاً معلوم در نزد نفس حضور داشته باشد، و ثانیاً نفس نسبت به آن التفات و توجه کند. حضور مدرک برای نفس به واسطه نوری است که یا ذاتی آن است و یا توسط اشراق نور بر آن، مستنیر شده است و اشراق نفس بر قوه ادراکی همان توجه و التفات نفس به حساب می‌آید.

بنابر این اصل اشراقی که علم به غیر، تابع علم به ذات است و اشیاء در دامنه ظهور ذاتی نفس برای خودش،^{۲۷} برای نفس آشکار می‌شوند و توجه و التفات نفس، در اضافه اشراقی به غیر، شرط ادراک است، می‌توان بیان داشت که خود نفس در ظهور یافتن اشیاء برای خودش و علم پیدا کردن به آنها به نوعی، مداخلیت دارد از آن جهت که نفس بذاته نور است و بنابراین ظاهر برای خودش و مظهر غیر می‌باشد. به این نکته نیز معترفیم که عالم خیال که منشأ ادراک خیالی است، هویتی مستقل و منفصل از نفس دارد پس نمی‌توان گفت که صور خیالی به صرف فاعلیت نفس تحقق می‌یابند. بنابراین ادراک خیالی نفس، ضمن اینکه انفعال محض از عالم خیال منفصل نیست، کاملاً به فاعلیت نفس هم وابسته نیست به این معنا که صرفاً امری ذهنی نیست.

در نهایت شاید بتوان گفت که ادراک خیالی آمیزه‌ای است از هر دو جنبه فعل نفس و انفعال از خارج و به این صورت که مدخلیت نفس در ادراک خیالی و به طور کلی در ادراک به طریق اضافه اشراقی نفس به غیر و همان توجه و التفات نفس به غیر است که در واقع، می‌توان گفت که اشراق نفس بر قوه خیالی خود و شهود عالم خیال است و جنبه انفعال نفس از عالم خارج، همان حضور مدرک برای مدرک است که هر دوی حضور و توجه، شرط علم اشراقی به حساب می‌آیند.^{۲۸}

۶. خیال خلاق و عالم خیال از دید سهروردی

هانری کربن بیان عالم خیال توسط سهروردی را بسیار مهم و موجب حل بسیاری از مشکلات فکری انسان می‌داند. او در مورد اهمیت و شکوه عالم خیال در فلسفه سهروردی بیان می‌کند: «مسئله عالم خیال، یکی از قله‌های فلسفه سهروردی است ... که من در لاتین به عالم امر مثالی ترجمه کرده‌ام تا با امر خیالی که غیر واقعی است؛ اشتباه نشود. سهروردی با طرح عالم خیال از دیدگاه وجودی، نظریه حقیقی معرفت شهودی را ابداع کرده و به این ترتیب، وجود عالم خیال را حفظ می‌کند که بدون آن وحی پیامبران و رؤیاهای عرفا و حوادث معاد به دلیل اینکه جای خود را از دست داده‌اند؛ معنایی نخواهند داشت. این نظریه معرفت شهودی، رسالت پیامبر و فیلسوف را از همدیگر جدایی‌ناپذیر می‌سازد. این یکی از مسایل اساسی است که از مدت‌ها پیش در فلسفه‌های رسمی غربی از میان رفته اما در نزد اشراقیان تداوم پیدا کرده است».^{۲۹}

کربن جای عالم خیال را به عنوان منبع ادراک خیالی در فلسفه غرب خالی می‌بیند؛ فلسفه‌ای که در آن جای خالی میان ادراکات حسی و مقولات فاهمه و تعقل وجود دارد. از دید کربن آن چیزی که می‌بایست در این میان جا بگیرد و فضای خالی را پر کند، یعنی خیال خلاق^{۳۰} به شاعران، واگذار شده است. اینکه این خیال خلاق در بشر نقش معنایی و معرفتی خاصی داشته باشد، یعنی در حکم راهی باشد جهت دستیابی به منطقه‌ای از وجود یا واقعیت وجود، که بدون این، راه به روی ما بسته خواهد ماند؛ امری است که یک فلسفه علمی، عقلایی و استدلالی نمی‌توانست موضوع کار خود قرار دهد. از نظر این نوع فلسفه، مسلم بود که از خیال چیزی جز خیال، یعنی ناواقع، اسطوره‌ای، شگفت، پنداری و مانند اینها بر نمی‌خیزد. این جهان که میانه دو نوع وجود است بی آنکه به هیچ کدام از آنها تعلق داشته باشد، این جهان که در آمیختن هم زمان دو جهان را میسر می‌سازد (دو جهانی که یکی از آنها، یعنی روح، جسمانیت پیدا

می‌کند، و دیگری، یعنی ماده، روحمند می‌شود) همان است که هر دو وجه وجود را در پیوندی متقارن به هم جوش می‌دهد.^{۳۱}

این توضیحات کربن نشانگر این امر است که در جهان‌شناسی بر اساس اعتقاد به وجود عالم خیال باید بتوان جایگاهی مناسب برای خلاقیت‌های شاعرانه و برتر از آن عارفانه تبیین کرد. از سوی دیگر سهروردی به اهل مشاء خرده می‌گیرد که نمی‌توان برای متخیله فعالیت قائل شد و قوه متخیله را قادر بر تجزیه و ترکیب و محاکات دانست بدون اینکه آن را توانا بر ادراک صور خیالی بدانیم. چراکه اگر قوه خیال قادر بر ادراک نباشد و به صور خیالی دست نیابد، متخیله روی کدام صورت‌ها فعالیت انجام دهد؟^{۳۲} با توجه به این مطالب، می‌توان انتظار داشت که در حکمت اشراق، فعالیت‌های خلاقانه خیال به نحو شایسته تبیین شود.

۶-۱. خلاقیت خیال

با اینکه خیال اشراقی در ادراک خیالی عبارت از آن است که نفس بدون هیچ واسطه حتی بدون وساطت صور ادراکی، مُثُل معلقه را شهود نماید، برحسب ظاهر، مفهوم خلاقیت و ابداع و تصرف و محاکات در مشاهده مُثُل معلقه اخذ نشده است. البته باید بیان داشت که گاهی در آثار سهروردی نمونه‌های کارکردهای قوه خیال از جنبه تخیل دیده می‌شود مانند این مورد که سهروردی در *پرتونامه* بیان می‌کند که علاوه بر تفصیل و ترکیب، به فعالیت محاکات قوه خیال هم توجه داشته است و متخیله را قوه‌ای می‌داند که آرام نمی‌گیرد و پیوسته در حرکت است؛ چه در خواب و چه در بیداری. متخیله هم احوال مزاج را محاکات می‌نماید هم اخبار عقل را.^{۳۳}

با این وجود سهروردی به وجود مُثُل و اصوات عجیبی در عالم خیال اشاره نموده است که خیال قادر به محاکات آنها نیست.^{۳۴} این تعبیر او که در مورد خاصی خیال را قادر به محاکات نمی‌داند می‌تواند دلیل بر این مطلب باشد که خیال از نظر سهروردی شأنیت محاکات را دارد. زیرا اگر محاکات اساساً در شأن خیال نباشد، نفی حکایت‌گری از خیال نیز بی‌معنی خواهد بود. از سوی دیگر به عنوان مثال در رساله *آواز پر جبرئیل*، عقول ده‌گانه با رمز ده پیر خوب‌سیما محاکات شده است.^{۳۵} عقول ده‌گانه، امور مفارق و انوار قاهره به شمار می‌آیند و فاقد شکل و تصویرند، اما ذهن هنرمند و خلاق سهروردی، برای آنها تصاویری ابداع می‌کند تا بتواند آنها را محاکات نماید. در واقع این خلاقیت نفس در محاکات در تمام رساله‌های رمزی شیخ اشراق دیده می‌شود و

رساله های رمزی او، مصداق محاکات از معقولات هستند. بنابراین در واقع وقتی که محاکات از عالم انوار با تمثیل میسر است، به طریق اولی محاکات از عالم خیال نیز ممکن است و در این صورت کسی که خود از این فعالیت خلاقانه خیال در بیان سخنان رمزگونه خود استفاده می کند به سختی می توان پذیرفت که منکر این فعالیت هنرمندانه خیال باشد.

ارتباط ادراک خیالی با ادراک عقلی و ادراک حسی را در بحث تبیین وحی و الهامات غیبی و رؤیا و رؤیای صادقه به خوبی می توان مشاهده کرد. امور غیبی در وحی که امور معقول هستند به ادراک خیلی درآمده و به دلیل احاطه و تسلط خیال بر حس مشترک، در حس مشترک به صورت صور محسوس ظهور می یابند. خیال، ادراکات خود را به صورت محسوس به حس مشترک می سپارد تا به این طریق آنها را به زبان محسوس بیان کند که این امر تأویل یا تعبیر نامیده می شود. سهروردی وظیفه تعبیر و تفسیر امور غیبی را که نفس در مشاهده برازخ علویه به دست آورده، بر عهده متخیله می داند. البته نفس برای توانایی بر مشاهده این امور غیبی نه تنها باید از شواغل حسی و حواس ظاهری فاصله گیرد بلکه باید از اشتغال به فعالیت تخیل هم بپرهیزد تا شایسته دریافت امور غیبی گردد اما سهروردی تفسیر این امور غیبی را که با این شرط به دست آمده اند، بر عهده متخیله می گذارد. متخیله در مقایسه این امور با اشیاء دیگر، تشابه یا تضاد و یا مناسبت هایی می یابد و بر همین اساس این امور را تفسیر می کند.^{۳۶} سهروردی می گوید: «فاذا بقی اثرها فی الذکر کما شاهد فی الالواح العالیه صریحاً، فلا یحتاج الی تأویل و تعبیر. و ان لم یبق اثرها بل اخذت المتخیله فی الانتقالات عنه الی اشیاء اخری متشابهه او متضاده او مناسبه بوجه آخر، فذلک یحتاج الی تفسیر ما و استنباط ان المتخیله من ای شیء انتقلت الیه».^{۳۷}

در نتیجه این کارکرد متخیله در تفسیر و تعبیر و تصرفات این قوه به دلیل احاطه و تسلط خیال بر حس مشترک، در حس مشترک صورتی مرتسم می شود. شاید بتوان بیان داشت که اگر متخیله، از آن نبی باشد، صور مرتسم در حس مشترک در غایت کمال خواهند بود و در مورد افراد دیگر، اگر نفس از اشتغالات خود فاصله گیرد، این صور در کامل ترین حد خود در حس مشترک مرتسم می گردند و تفاوت نبی با دیگران در این است که این صور کامل تنها در خواب که رؤیای صادقه نامیده می شود برای مردم عادی رخ می دهد اما در مورد پیامبر، این امر که همان وحی نامیده می شود، در خواب و

بیداری رخ می‌دهد^{۳۸} و از ادراک خیالی و رابطه آن با عالم خیال، یعنی از کارکرد خلاقیت خیال در تبیین بحث وحی و رؤیای صادقه به خوبی استفاده می‌کند.^{۳۹} سهروردی بیان می‌کند: «فاذا قلت الشواغل فيقع للنفس خلسه الى جانب القدس فانتقشت بنقش غيبی فقد ينطوي سريعاً و قد يشرق على الذكر و قد يتعدى الى الخيال فيتسلط الخيال على لوح الحس المشترك فيرتسم فيه صوره...»^{۴۰}

بنابر این هنرمند در تفسیر و بیان دریافت‌های خود، به مدد محاکات آنها به وسیله ارتسام آنها در حس مشترک، دست به آفرینش هنری می‌زند. می‌توان بیان داشت که بسته به استعداد در زمینه‌های مختلف، یافته‌های خود را در رشته‌های مختلف هنری از شعر و ادبیات تا نقاشی و صورت‌گری، در عالم طبیعت به نمایش می‌گذارد.

این اقتضای ذات انسان است و انسان به دلیل تعلق و اشتغال به محسوس، معانی معقول را به مدد تصورات حسی درمی‌یابد. بنابراین تأویل و تعبیر عبارت‌اند از تلاش برای بیان معنای حقیقتی که صورت از آن حکایت می‌کند. این فعالیت متخیله در مقایسه و محاکات امور غیبی، خلاقیت قوه متخیله است.

شاید از همین طریق بتوان تفاوت انسان سالمی که در اتصال به عالم خیال به ادراک خیالی دست می‌یابد را با انسان بیمار متوهم که ادعا می‌کند اموری را می‌بیند یا می‌شنود بیان کرد. علاوه بر مشکلات فیزیکی که ممکن است برای آلت ادراک خیالی در مغز رخ دهد، فرد سالم واقعاً به عالم خیال متصل می‌شود و در بیان این ادراک باید از اشکال و صداها و امور محسوس استفاده کند چراکه به شدت به عالم محسوسات اشتغال دارد و بنابراین صوری حاکی از ادراک خیالی خود را در حس مشترک ایجاد می‌کند و در تفسیر و محاکات دچار خطا نمی‌شود و اکثراً در بیان این امر به زبان هنر روی می‌آورد اما فرد بیمار احتمالاً در اتصال با عالم خیال، ادراکی خیالی به دست آورده، اما در تفسیر این ادراک و محاکات دچار خطا شده و به خطا بودن صوری که در حس مشترک خود به عنوان تفسیر ادراک خیالی ساخته، آگاه نیست و در واقع فریب خلاقیت متخیله خود را می‌خورد.

۶-۲. خالقیت خیال

خیال انسان با عالم خیال دارای نوعی تعامل است؛ هم صور خیالی را به علم حضوری اشراقی درک می‌کند و هم از طریق ایجاد صور معلقه بر آن تأثیر می‌گذارد. مهم‌ترین

کارکرد خیال هم در فلسفه سهروردی و هم نزد عرفا همین کارکرد دوم یعنی خالقیت خیال است.

به نظر می‌رسد که همان صور ذهنی که بیان شد در تفسیر امور غیبی توسط قوه خیال در حس مشترک پدید آمده و تبیین‌کننده امور ملکوتی از وحی و رؤیا تا هنر هستند، ابزار تخیل انسان برای ایجاد صوری باشند که او در عالم خیال منفصل ایجاد خواهد کرد. به این معنا که این صور ذهنی در مقام کشف از واقع (علم و ادراک) نیستند چراکه از نظر سهروردی ادراک در رابطه مستقیم و حضور بی‌واسطه مدرک برای مدرک رخ می‌دهد و صور ذهنی در ادراک مدخلیتی ندارند بلکه این صور در مقام ایجاد و خالقیت به کار انسان می‌آیند.

شیخ اشراق این نوع خالقیت نفس را تنها منحصر در عالم خیال ندانسته و سالکان متوسط را مادام که اشراقات علوی بر نفس‌شان دوام یابد، توانا بر خلق امور جرمانی در عالم محسوسات می‌داند که شبیحی از نور خلاقیت حق تعالی در آن نفوس جای گرفته است.^{۴۱} همچنین به این دلیل که جایگاه متألّهین و مقدسین برتر از فرشتگان است برخی از آنها می‌توانند طبقاتی از فرشتگان را ایجاد کنند.^{۴۲} سهروردی، انسان‌های کامل و متوسط را قادر بر تصرف در عالم خیال و خلق صور معلقه می‌داند و آنها را به دلیل مرتبه‌ای که در تجرد از عالم محسوسات به دست آورده‌اند، اخوان تجرید می‌نامد. شیخ اشراق معتقد است که اینان که زاهدان اهل ریاضت‌اند مقامی دارند که در آن مقام قادر هستند صور معلقه قائم به ذات، ایجاد کنند. صور قائم به ذات، دارای مظاهر مختلف و متعدد هستند و شخص کامل می‌تواند مثال معلقه قائم به ذات را در مظاهر مختلف و به هر صورتی که بخواهد، آشکار کند. سهروردی به پیروی از بیان قرآن کریم، این مقام را برای کاملان، مقام کن می‌نامد.^{۴۳} سهروردی می‌گوید: «و لاخوان التجرید مقام خاص فیه یقدرون علی ایجاد مثل قائمه علی ای صوره ارادوا، و ذلک هو ما یسمی مقام کن».^{۴۴}

سهروردی این نمونه خالقیت را برای ساحر به این معنا قائل نیست، بلکه تفاوت سحر را با معجزه در نیت فاعل آن می‌داند. علاوه بر آن، او معتقد است ساحر یا از جن و شیاطین که موطن آنها عالم خیال است، استفاده می‌کند و یا از نیرنگ خواص عناصر و طلسم قوای سماوی بهره می‌گیرد و با تأثیر بر قوه خیال، ادراک خیالی انسان را فریب می‌دهد تا آنچه را واقعیت نیست، واقعیت بپندارد.^{۴۵} به هر حال کار ساحر شر است و جز شر از آن بر نمی‌آید.

هانری کربن خیال اشراقی را خیال فعال و خیال خیال‌آفرین نام نهاده است.^{۴۶} از نظر او خیال فعال، قدرتی است قادر به وجود بخشیدن و زنده کردن و از آنجا که می‌تواند موجوداتی را در عالم میانه، یعنی عالم خیال، خلق کند آن را خیال خلاق می‌نامد.^{۴۷} تمام این تعاریف و توصیفات را می‌توان ناظر به همان جنبه تصرف نفوس در عالم خیال به صورت خلق صور معلقه در آن دانست.

باید دانست که شیخ اشراق هیچ یک از این خالقیت‌ها را به قوه خیال نسبت نداده، زیرا خیال از نظر سهروردی جنبه جرمانی و بعد اعدادی در بدن است و نمی‌توان خلق و ایجاد را به آن نسبت داد. در واقع این نور اسپهبد است که مُثُل معلقه را خلق می‌کند و عالم طبیعت، مطیع او می‌شود.

سهروردی که حشر نفوس متوسط را به تعلق آنها به بدن مثالی می‌داند، در مقام بیان حال نفوس متوسط بعد از مفارقت بدن، حضور بی‌واسطه هر آنچه سعادت‌مندان میل کنند، برای ایشان را از طریق تصرف آنان در عالم خیال منفصل و توانایی آنان بر خلق صور مثالی می‌داند، صوری که البته از محسوسات کامل تر هستند. پس نباید به دلیل نام خیالی یا مثالی، آنها را ضعیف و یا بی‌بهره از واقعیت بدانیم.^{۴۸} ملاصدرا این قول را حق می‌داند که به سبب آن می‌توان معاد جسمانی را اثبات کرد. به این صورت که نفس در افعال خیالی خود از ماده بی‌نیاز است و پس از مفارقت از بدن مادی و قوای حسی، صور خیالی علمی او عین وجود عینی او خواهد بود.^{۴۹} شیخ اشراق بیان می‌کند: «و السعداء من المتوسطین و الزهاد من المتزهین قد يتخلصون الى عالم المثل المعلقه التي مظهرها بعض البرازخ العلویه، و لها ایجاد المثل و القوه علی ذلك. فيستحضر من الاطعمه و الصور و السماع الطيب و غیر ذلك علی ما يشتهي. و تلك الصور أتم مما عندنا، فان مظاهر هذه و حواملها ناقصه، و هی کامل».^{۵۰}

۷. حاصل سخن

سهروردی بر وجود عالم صور معلقه به عنوان موطن صور خیالی و متعلق ادراک خیالی، تأکید دارد. او ادراک خیالی را ارتباط مستقیم و بی‌واسطه نور اسپهبد نفس با صور خیالی موجود در عالم خیال می‌داند و این ارتباط را نوعی اضافه اشراقی میان نور نفس و صور معلقه عالم خیال بیان می‌کند که در این ارتباط، هر امری حتی صور ذهنی به عنوان مانع و حجاب تلقی می‌شود.

با حذف واسطه بودن بودن صور ذهنی در ادراک خیالی، سهروردی در پاسخ به این سؤال که در ادراک باید امر جدیدی برای نفس حاصل شود، در ادراک خیالی امر جدید حادث شده که انسان قبلاً فاقد آن بوده را همان اضافه اشراقی خاص در یک ادراک خیالی خاص می‌داند.

به اعتقاد سهروردی در ادراک خیالی نیازی به مطابقت صور ذهنی با خارج نیست چراکه در حکمت اشراق سهروردی، علم به غیر به حضور نفس برای خودش بازمی‌گردد و در نتیجه هیچ صورت ذهنی واسطه در ادراک نمی‌شود تا بحث مطابقت مطرح شود.

در تفکر سهروردی، از یک سو ادراک خیالی را به دلیل وابسته بودن به عالم خیال مستقل از نفس انسان نمی‌توان امری کاملاً ذهنی دانست و از سوی دیگر نفس را در ادراک خیالی نمی‌توان کاملاً منفعل دانست. بنابراین ادراک خیالی را می‌توان آمیزه‌ای از فعل نفس و انفعال از خارج بیان کرد. جنبه مدخلیت نفس در ادراک خیالی که ادراک به طریق اضافه اشراقی نفس به عالم خیال است، همان توجه و التفات نفس به صور معلقه مستقل از آن است و جنبه انفعال نفس از عالم خارج، همان حضور مدرک برای مدرک است که هر دوی حضور و توجه، شرط علم اشراقی از نظر سهروردی به حساب می‌آیند.

درست است که از نظر شیخ اشراق ادراک خیالی در رابطه مستقیم نفس با صور معلقه رخ می‌دهد و وجود صورت ذهنی در این فرآیند، مدخلیت ندارد، اما وجود چنین صوری را نمی‌توان منکر شد. با توجه به بیان اشراقی سهروردی، این صور ذهنی به اشراق نفس تحقق می‌یابند.

سهروردی از اینکه عالم خیال را مؤثر در ادراک خیالی می‌داند، فراتر رفته و نفوس انسان‌ها را بر اساس تجردی که از اشتغال به محسوسات یافته‌اند، در تصرف در این عالم و خلق و ایجاد صور معلقه در عالم خیال، توانا می‌داند. صور ذهنی که به دلیل تسلط خیال بر حس مشترک در حس مشترک مرتسم می‌شوند، در فرآیند ادراک از دید سهروردی مدخلیتی ندارند اما می‌توانند ابزار نفس انسان در خالقیت صور معلقه و تصرف در عالم خیال باشند. او تحقق نعمات و عذاب‌های جسمانی وعده داده شده توسط انبیاء را با توجه به نظریه خیال خود به این صورت توجیه می‌کند که نفوس انسان‌ها، خود خالق این صور خیالی هستند و بدن مثالی که پس از مرگ، نفس به آن تعلق می‌گیرد به وسیله این صور متنعم یا معذب می‌گردد.

ارتباط خیال انسان با عالم خیال، ارتباطی دو سویه است. صور خیالی موجود در عالم خیال، متعلق ادراک خیالی واقع می‌شوند و انسان در حشر جسمانی خود به صور خیالی که خود خلق کرده و به دلیل برتری وجودی نسبت به عالم طبیعت، دارای آثار وجودی بیشتری هستند و نفس تا به بدن مادی، متعلق است، آنها را غیر واقعی می‌نامد، متنعم یا معذب می‌شود. با تبیین این ارتباط دوسویه انسان با عالم خیال، می‌توان به تبیین مسائلی مانند هنر، وحی، رؤیا و حشر دست یافت.

پی‌نوشت‌ها

۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۸۸، مقدمه، ص ۳۷.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ هشتم، ۱۳۸۸، ص ۳۶۳.
۳. رک: سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، صص ۲۳۰ - ۲۳۱.
۴. رک: سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، صص ۱۵۴ - ۱۵۵ و صص ۲۴۲ - ۲۴۳؛ رک: شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تصحیح سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۱۹۹ - ۲۰۴.
۵. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، صص ۲۳۰ - ۲۳۱.
۶. سهروردی، پیشین، ج ۳، رسائل عرفانی، عقل سرخ، ص ۲۲۸ و فی حقیقه العشق، ص ۲۷۳ و ص ۲۷۵.
۷. کربن، هانری، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، کابخانه طهوری، ۱۳۷۴، ص ۱۵۰.
۸. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، رسائل الشجرة الالهيه فی علوم الحقائق الربانية، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۸۳، چاپ اول، ج ۳، صص ۴۵۸ - ۴۶۰؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، پیشین، ص ۳۸۱.
۹. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۳۱؛ شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۵۵۲.
۱۰. قطب‌الدین شیرازی، پیشین، ج ۲، صص ۴۲۱ - ۴۲۲؛ شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، پیشین، صص ۵۰۸ - ۵۰۹.
۱۱. سهروردی، پیشین، ج ۱، التلویحات، صص ۷۰ - ۷۴.
۱۲. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، پیشین، مقدمه، ص ۳۰.
۱۳. نوربخش، سیما «مبانی معرفت‌شناسی حکمت اشراق سهروردی» نشریه حکمت و فلسفه، بهار ۱۳۸۸، سال پنجم، شماره اول، ص ۳۸.
۱۴. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۱۴؛ قطب‌الدین شیرازی، پیشین، ج ۲، صص ۴۲۵ - ۴۲۷.
۱۵. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۱۴.
۱۶. همان، ج ۱، التلویحات، ص ۷۲.

۱۷. همانجا
۱۸. عبارت سهروردی در این باره چنین است: «فاستحضرت صورته اما الجزئیات ففی قوی حاضرة لها» رک: همانجا.
۱۹. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۱۲-۲۱۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ج ۲، پیشین، ص ۴۲۲.
۲۰. رک: سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۱۵؛ قطب‌الدین شیرازی، پیشین، ص ۴۳۱.
۲۱. قطب‌الدین شیرازی، پیشین، ص ۴۳۱.
۲۲. رک: قطب‌الدین شیرازی، پیشین، ج ۲، ص ۴۳۰، تعلیقه ۲ و ص ۴۳۱، تعلیقه ۱.
۲۳. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۱۵.
۲۴. عبارت سهروردی در این باره چنین است: «سؤال اذا علم مدرك ما شيئاً أن لم يحصل فيه شيء فما ادركه، وان حصل فلا بد من المطابقة جواب العلم الصوري يجب ان يكون كذا. واما العلوم الاشراقية المذكورة، فاذا حصلت بعد ان لم تكن، فيحصل للمدرك شيء ما لم يكن: و هو الاضافة الاشراقية لا غير، ولا يحتاج الى المطابقة» همان، ج ۱، التلویجات، صص ۴۸۸-۴۸۹.
۲۵. عبارت سهروردی در این باب چنین است: «العلوم الاشراقية المذكورة... لا يحتاج الى المطابقة» سهروردی، پیشین، ج ۱، التلویجات، ص ۴۸۹؛ رک: شهرزوری، رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية، پیشین، ج ۳، صص ۵۰۱-۵۰۲.
۲۶. سهروردی، پیشین، ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۴۸۵.
۲۷. رک: همان، ج ۱، التلویجات، صص ۷۰-۷۴.
۲۸. رک: همان، ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۴۸۵.
۲۹. کرین، هانری، فلسفه های ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۹، صص ۹۲-۹۳.
۳۰. Creative Imagination
۳۱. شایگان، داریوش، هانری کرین، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۱، صص ۸۵-۸۷.
۳۲. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۱۰؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، پیشین، ص ۵۰۷.
۳۳. سهروردی، پیشین، ج ۳، رسائل فلسفی، پرتونامه، ص ۳۰.
۳۴. همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۴۳.
۳۵. همان، ج ۳، رسائل عرفانی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۰.
۳۶. همان، ج ۲، حکمة الاشراق، صص ۲۳۶-۲۳۷.
۳۷. همان، ص ۲۳۷.
۳۸. همان، ج ۱، التلویجات، ص ۱۰۳.
۳۹. رک: همان، ج ۱، التلویجات، صص ۱۰۳-۱۰۴؛ ج ۳، رسائل فلسفی، پرتونامه، ص ۸۰.
۴۰. همان، ج ۱، التلویجات، ص ۱۰۳.
۴۱. همان، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۵۲؛ قطب‌الدین شیرازی، پیشین، ج ۲، ص ۶۰۷؛ غفاری، سید محمدخالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳.
۴۲. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۳۵؛ سید محمدخالد غفاری، پیشین، ص ۱۴۰.
۴۳. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۴۲؛ قطب‌الدین شیرازی، پیشین، ص ۵۹۵؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، پیشین، صص ۵۷۴-۵۷۵؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، پیشین، ص ۳۸۷.
۴۴. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۴۲.

۴۵. عبارت سهروردی در این باره چنین است: «والسحرايضاً من تأثير النفوس والاهام الا انها شرير تستعمل في الشر، و من موجبات خوارق العادات النيرنجيات و هي الخواص كجذب المغناطيس للحديد، و الطلسمات و هي من امزجه ارضيه مخصوصه بهيئات وضعيه او قوى نفوس ارضيه مخصوصه باحوال فلكيه او انفعاليه بينها و بين قوى سوايه مناسبه توجب آثاراً غريبه» رک: سهروردی، پیشین، ج ۱، التلويحات، ص ۹۸.
۴۶. هانری کرین، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، پیشین، صص ۱۶- ۱۷.
۴۷. همان، ص ۹۰.
۴۸. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۲۹؛ رک: قطب الدین شیرازی، پیشین، ج ۲، صص ۵۰۹- ۵۱۳؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، پیشین، صص ۵۴۷- ۵۴۹.
۴۹. رک: قطب الدین شیرازی، پیشین، ج ۲، صص ۵۱۰- ۵۱۱، تعلیقه ۲.
۵۰. سهروردی، پیشین، ج ۲، حکمة الاشراق، ص ۲۲۹.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ هشتم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۸.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چاپ چهارم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸. (ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴).
- شایگان، داریوش، هانری کرین، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۱.
- شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود، رسائل الشجره الالهيه في علوم الحقائق الربانية، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، چاپ اول، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۸۳. (ج ۳).
- _____، شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین، تصحیح و تحقیق سید محمد موسوی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۹۱. (ج ۲).
- غفاری، سید محمد خالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، چاپ اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- کرین، هانری، ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، کابخانه طهوری، تهران، ۱۳۷۴.
- _____، فلسفه های ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۹.
- نوربخش، سیماسادات، «مبانی معرفت شناسی حکمت اشراق سهروردی» نشریه حکمت و فلسفه، بهار ۱۳۸۸، سال پنجم، شماره اول.