



The Theory of the Reverse Process and its Application in Explaining the Way of Observing and Knowing About Occult Matters by Ibn Sina and Sheykh Eshraq

Saeed Anvari 

Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. E-mail: saeed.anvari@atu.ac.ir

Article Info ABSTRACT

Article type:
research article
(P 83-100)

Article history:

Received:
7 September 2022

Received in revised form:
20 November 2022

Accepted:
26 November 2022

Published online:
20 September 2023

Ibn Sina considered the way of viewing non-material (rational) beings to have a reverse process of viewing material beings. After him, Sheikh Eshraq (Suhrawardi) also explained how to observe the creatures of the imaginal world with the help of this process. Instead of the five external senses that send information to common sense, this information is transferred from the soul or the imagination in the opposite direction to common sense. The necessary condition for this is that the external and internal powers are not busy, and there is an opportunity for sensual perception to affect the brain and common sense. In this way, an unseen being is represented by the person. This process happens in two states: sleep and wakefulness. Those whose souls are strong or whose bodies are weak succeed in such an observation. Since sensual perception reaches a common sense through inner powers and imagination, sometimes imagination interferes, takes possession of it, and turns what the soul has observed into its likeness or opposite. In this case, we need an interpretation of the conditions and methods examined in this article. However, in some cases, what has been observed reaches the common sense without interference, and the person observes them. The criterion for such an observation is that closing the eyes does not prevent it from being seen. In some cases, this process requires an interpretation, and this article examines the conditions. Also, this process has various applications in Islamic philosophy. With its help, the method of observing and representing angels, jinn, and demons, as well as the method of inspiration and seeing a veridical dream, and some types of magic and knowledge of the occult have been explained. In this way, it is also possible to explain the observations and sensory perceptions and hear the sounds described by Sheikh Eshraq in the stages of treading a path of mystical conduct. The types of revelation that happen through seeing the angel of revelation and hearing his voice can also be explained in this way. In some patients, the origin of these observations is purely imaginary, and the person suffers from hallucinations and observes things that have no origin other than his brain. In this way, the delusions of some patients can also be explained. This article describes and criticizes the reverse process and its applications. It has been shown that Avicenna influences Suhrawardi in this discussion, and both philosophers have proposed similar applications for this theory, with the difference that Suhrawardi extended Avicenna's thesis, which was about rational beings, to the imaginal world.

Keywords: Ibn Sina, Suhrawardi, Observing Occult Matters, Immaterial Beings, Reverse Process.

Cite this article: Anvari, Saeed (2023), "The Theory of the Reverse Process and its Application in Explaining the Way of Observing and Knowing About Occult Matters by Ibn Sina and Sheykh Eshraq", *FALSAFEH*, Vol: 21, Issue:1, Ser. N: 40, 83-100, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.348206.1006740>



© The Author(s).
DOI: <https://jop.ut.ac.ir/>

Publisher: University of Tehran Press.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



نظریه فرآیند معکوس و کاربرد آن در تبیین نحوه مشاهده و اطلاع از امور غیبی توسط ابن سینا و شیخ اشراق

سعید انواری

گروه فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: saeed.anvari@atu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی (ص ۸۳-۱۰۰)</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۶</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۸/۲۹</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۵</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۶/۲۹</p>	<p>ابن سینا نحوه مشاهده موجودات غیرمادی (عقلی) را دارای فرآیندی معکوس مشاهده موجودات مادی دانسته است. پس از وی شیخ اشراق به کمک این فرآیند، نحوه مشاهده موجودات عالم مثال را نیز از همین طریق تبیین کرده است. در این فرآیند به جای آنکه حسگرهای پنج‌گانه بیرونی اطلاعاتی به حس مشترک ارسال کنند، این اطلاعات از نفس و یا مستقیماً از متخیله به حس مشترک منتقل می‌شوند. شرط لازم برای این اتفاق، آن است که قوای ظاهری و باطنی مشغول نباشند و این فرصت وجود داشته باشد که ادراک نفسانی بر مغز و حس مشترک تأثیر گذاشته و از این طریق موجود مجرد برای فرد متمثل شود. این فرآیند در مواردی نیازمند تعبیر یا تأویل است که در این مقاله شرایط و نحوه تبیین ایشان بررسی شده است. همچنین این فرآیند کاربردهای مختلفی در فلسفه اسلامی دارد و به کمک آن نحوه مشاهده و تمثیل فرشتگان، اجنه و شیاطین و نیز نحوه الهام و نزول وحی و مشاهده رؤیای صادق و انجام سحر و جادو و اطلاع از علم غیب و نیز هدایان گویی برخی از بیماران تبیین شده است. همچنین می‌توان از این طریق مشاهدات و ادراکات حسی و شنیدن اصواتی را که شیخ اشراق در مراحل سلوک توصیف کرده است، تبیین کرد. در این مقاله فرآیند معکوس و کاربردهای آن بیان و نقد و بررسی شده و نشان داده شده است که شیخ اشراق در این بحث تحت تأثیر ابن سینا قرار دارد.</p> <p>کلیدواژه‌ها: ابن سینا، سهروردی، مشاهده امور غیبی، موجودات غیرمادی، فرآیند معکوس.</p>

استناد: انواری، سعید (۱۴۰۲)، «نظریه فرآیند معکوس و کاربرد آن در تبیین نحوه مشاهده و اطلاع از امور غیبی توسط ابن سینا و شیخ اشراق»، فلسفه، دوره ۲۱، ش ۱، پیاپی ۴۰، ۸۳-۱۰۰. <https://doi.org/10.22059/jop.2022.348206.1006740>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

موجودات غیرمادی (عقلی و مثالی) را نمی‌توان با چشم سر که یکی از حواس ظاهری به شمار می‌آید، مشاهده کرد؛ اما گزارش‌های مختلفی از مشاهدات حسی پیامبران و عرفا از این موجودات ارائه شده است. ابن سینا در آثار مختلف خود به تبیین نحوه مشاهده موجودات غیرمادی (عقلی) پرداخته است. این نحوه از مشاهده، فرآیندی معکوس مشاهده موجودات حسی دارد و براساس آن، علاوه بر تبیین نحوه مشاهده موجودات مجرد، نحوه اطلاع از امور غیبی و نزول وحی را تبیین فلسفی کرده است. پس از ابن سینا کسانی که به تبیین این امور پرداخته‌اند، از این نظریه استفاده کرده‌اند. در این میان، سهروردی در نظام اشراقی خود، بیشترین استفاده را از این نظریه برده و نحوه مشاهده موجودات عالم مثال (عالم خیال منفصل) را به وسیله آن تبیین کرده است. در این مقاله، نخست نظریه فرآیند معکوس تشریح و عامل ایجاد و شرایط آن و نیز ملاک مشاهده امور مجرد بیان شده است، سپس با ذکر کاربردهای مختلف این نظریه در آثار ابن سینا و سهروردی نشان داده شده است که شیخ اشراق نحوه مشاهده موجودات عالم مثال را از نظریه ابن سینا در مشاهده موجودات عقلی اخذ کرده است.

پیشینه پژوهش

این نظریه به صورت مستقل مورد توجه و ارزیابی قرار نگرفته است. تنها در بحث اتصال نبی به عقل فعال و بهره‌مندی وی از خیال از نظر فارابی و ابن سینا، مقالاتی نوشته شده است که به نحوی با بحث وحی در این مقاله ارتباط دارد؛ اما هیچ‌یک مستقیماً به موضوع این مقاله نپرداخته‌اند. این مطلب در مقالات مربوط به علم النفس ابن سینا نیز که معمولاً در آن به بررسی قوای نفس می‌پردازند، مورد توجه قرار نگرفته است.

۲. نظریه فرآیند معکوس

ابن سینا کوشیده است تا دستیابی عرفا به امور غیبی و مشاهده موجودات غیبی توسط آنها را به صورت طبیعی تبیین کند.^۱ همچنین به تبیین نحوه اطلاع از امور غیبی در عالم خواب پرداخته است که به نحو تجربی برای افراد رخ می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۲-۱۶۱ و ۱۳۷۵ و ۳۹۸/۳-۳۹۹). ابن سینا در تبیین خود به فرآیندی اشاره می‌کند که براساس عبارات وی، در این مقاله «فرآیند معکوس» نامیده شده است. وی می‌نویسد همان‌طور که صورت‌هایی در تخیل از راه حس مشترک^۲ پدید می‌آیند، در مواردی نیز به صورت معکوس، در حس مشترک صورت‌هایی نقش می‌بندد که از طریق نفس در تخیل پدید آمده‌اند (همان: ۴۰۳ و ۱۳۶۳: ۱۱۸). وی این مطلب را به آینه‌های متقابل تشبیه می‌کند که تصویر یک آینه در دیگری انعکاس می‌یابد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۳/۳). در حقیقت وی بیان می‌کند که مسیری که از حواس پنج‌گانه به قوای باطنی نفس ختم می‌شود، می‌تواند به صورت معکوس فعال شود و در صورت تحریک قوای باطنی، اموری حسی

۱. پیش از ابن سینا، فارابی به این مطلب اشاره کرده است (← فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۹-۱۱۰).

۲. حس مشترک محل تلاقی پنج حس ظاهری است.

را مشاهده یا احساس کند و یا اصواتی را بشنود و یا بوهایی را استشمام کند و یا مزه‌ای را بچشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۱/۲ و سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴/۱).

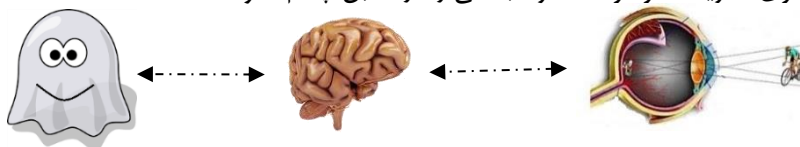
سهروردی نیز می‌نویسد همان‌طور که در ابصار و رؤیت ظاهری، تصویر از چشم به حس مشترک می‌رسد و از آنجا به متخیله وارد می‌شود، در شهود خیالی ابتدا متخلیه و سپس حس مشترک تحریک می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴/۱ و ۴۹۵/۱ و ۱۷۹/۳): «... و باشد که نفس مشاهدت امر عقلی کند، و محاکات آن متخیله بکند و منعکس شود به عالم حس، همچنان که از حس منعکس می‌شود به معدن تخیل» (همان: ۱۰۷/۳).

این تبیین چنان که در ادامه بیان می‌شود، نحوه مشاهده موجودات غیرمادی (مجرد) همچون موجودات عقلی (مانند فرشتگان) و موجودات مثالی (مانند اجنه) را توضیح می‌دهد و نیز فرآیند وحی به پیامبران را توجیه و تفسیر می‌کند. همچنین علت مشاهداتی که در بیماری‌های جسمی و روانی برای افراد اتفاق می‌افتد را تبیین می‌نماید.

پس از ابن سینا این نظریه در آثار برخی از فلاسفه تکرار شده و بسط یافته است (← بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۹۸؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴/۱ و ۴۹۵؛ شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۰/۳). سهروردی در تبیین نحوه مشاهده عالم مثال و نحوه مشاهده موجودات عقلی و مثالی، تحت تأثیر این نظریه ابن سینا قرار دارد و حتی از مثال آئینه‌های متقابل ابن سینا استفاده می‌کند^۱ (← سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۷/۳؛ ۱۰۱/۱ و ۲۴۰/۴) و می‌نویسد که نفوس انبیاء و متألهان مانند آئینه‌های صیقلی هستند که نقوش ملکوتی در آنها متجلی می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۷/۳-۷۸ و ۱۷۸ و ۴۵۲: ۸۷/۴، ۱۲۲-۱۲۳ و ۲۳۹-۲۴۰).

۳. عامل ایجاد فرآیند معکوس

در مشاهده مستقیم، تصویر از جسم وارد چشم ما شده، از طریق سیستم عصبی ما به مغز مخابره می‌شود و بخشی از مغز تحریک می‌شود، آن‌گاه نفس از طریق تعلقی که به بدن دارد، تصویر ثبت‌شده را ادراک می‌کند. حال این امکان وجود دارد که در فرآیندی که آن را فرآیند معکوس می‌نامیم، نفس، حقیقتی غیرمادی (عقلی یا مثالی) را ادراک کند و به دلیل ارتباطی که میان نفس و مغز وجود دارد، بخشی از مغز و سپس دستگاه عصبی تحریک شود و در نهایت، یکی از حواس پنج‌گانه وی تحریک شود و مثلاً فرد جسمی را در مقابل چشم^۲ خود مشاهده کند.



۱. ملاهادی سبزواری نیز در این بحث به این مثال اشاره می‌کند (سبزواری، ۱۴۲۲: ۲۲۱/۵).

۲. کارکرد چشم در فرآیند مشاهده معکوس، براساس نظریه فلاسفه اسلامی درباره رؤیت بصری (نظریه ابصار) متفاوت است. فارابی معتقد است که در فرآیند معکوس، در نهایت تصویر در هوای مقابل فرد مرئسم می‌شود (۱۹۹۵: ۱۱۰)؛ اما ابن سینا در فرآیند معکوس، وجود تصویر در حس مشترک را برای ابصار کافی می‌داند و دیگر چشم را در این فرآیند دخیل نمی‌داند (۱۴۰۴: ۱۳۳/۱). سهروردی می‌نویسد: «و ربّما تنعکس إلى الهواء الراكذ فی العین المبتل برطوبتها» (۱۳۸۰: ۱۰۴/۱).

فرآیند شهود موجودات مادی (مشاهده حسی)				
مواجهه حسی	↔	حواس ظاهری	↔	حس مشترک
↔	↔	قوای نفس	↔	ادراک نفسانی
فرآیند شهود موجودات غیرمادی (فرآیند معکوس)				
تمثل حسی	↔	حواس ظاهری	↔	حس مشترک
↔	↔	قوای نفس	↔	ادراک نفسانی

ابن سینا آنچه را از طریق فرآیند معکوس ادراک می‌شود، «تمثل» نامیده است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۲/۲ و ۱۵۴). او می‌نویسد: «محسوس در حقیقت آن چیزی است که متمثل می‌شود؛ پس هنگامی که تمثل یافت، وضعیت آن مانند وضعیت آن چیزی است که از خارج وارد [حس مشترک] می‌شود» (همان: ۱۵۴).^۱ در حقیقت ادراک حسی در اثر تحریک سلول‌هایی از مغز صورت می‌گیرد و چنان که ابن سینا اشاره می‌کند، وجود اطلاعات در حس مشترک به معنای ادراک حسی است^۲ و تفاوتی ندارد که این اطلاعات از خارج بدن مخابره شده و یا از درون وی ناشی شده باشند. البته مبدأ ایجاد فرآیند معکوس گاه از نفس است و گاه از مغز؛ چنان که ابن سینا می‌نویسد که عامل ایجاد تصاویر در حس مشترک، از طریق قوای باطنی ممکن است از دو طریق مختلف باشد:

۱. فعالیت قوه متخیله (یکی از قوای باطنی، امروزه می‌توان آن را معادل فعالیت مغز دانست).
۲. فعالیت نفس (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۳/۳).

شیخ اشراق نیز همین مطلب را در آثار مختلف خود تکرار کرده است و می‌نویسد که دیدن صورت‌های خیالی در خواب و یا بیداری، از دو طریق صورت می‌گیرد (۱۳۸۰: ۴۹۵/۱):

۱. نقشی که در حس مشترک پدید می‌آید، از متخیله ناشی شده باشد؛ که در این صورت آنچه مشاهده می‌شود، امری شیطانی و کاذب است.^۳
 ۲. نقشی که در حس مشترک پدید می‌آید، از طریق عالم قدس در نفس مرتسم شده باشد؛ که در این صورت آنچه مشاهده می‌شود، امری صحیح و صادق است.
- بنابراین، فرآیند معکوس می‌تواند از مغز و فعالیت قوای باطنی، همچون واهمه و متخیله (خیال منفصل) پدید آمده باشد و یا از نفس و مشاهدات عقلی و مثالی (خیال منفصل) وی ناشی شده باشد.

۴. شرایط ایجاد فرآیند معکوس

برای تحقق فرآیند معکوس دو شرط لازم است که ابن سینا در تنبیهی در اشارات به آنها پرداخته است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۴/۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۱/۱ و ۴۹۵: ۲۴۰/۴ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۰/۳):

۱. «المحسوس بالحقیقة هو ما يتمثل، فإذا تمثل كان حاله كحال ما يرد من خارج». ملاحی سبزواری نیز می‌نویسد:

ففى الخيال انطبعت فانتقشت بنطاسيا فإذا ذا شوهدت
 إذ الملاك فى الشهود للصور تمثل من أى صقع قد ظهر
 (۱۴۲۲: ۲۲۱/۵)

۲. ملاک شهود صورت‌ها، انطباع در حس مشترک است (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۹۷۰/۲).
۳. تعبیر شیطانی و کاذب بودن به این معناست که صرفاً ناشی از افکار و خیال متصل شخص بوده و حکایتگر حقیقتی در عالم نیست.

۱. علتی خارجی (حواس ظاهری) مانع از ایجاد فرآیند معکوس نشود؛ زیرا تا زمانی که ادراکات حسی از بیرون به حس مشترک می‌رسند، اجازه نمی‌دهند تا این فرآیند به صورت معکوس عمل کند.

۲. عوامل درونی (حواس باطنی) دخیل در فرآیند معکوس، مشغول فعالیت دیگری نباشند؛ مثلاً متخیله یا عاقله و یا واهمه مشغول فعالیت نباشند.

سهروردی در این زمینه می‌نویسد:

و متخیله را از نقش افکندن در حس مشترک دو چیز باز می‌دارد: یکی آنکه عقل متخیله را به افکار مشغول دارد؛ و دیگر حس ظاهر که حس مشترک را مشغول دارد به محسوسات؛ و چون یکی از این دو فترت پذیرد، همچنان که حواس در خواب، و همچنان که [در بعضی امراض] ... یا رکود حواس، متخیله سلطنت یابد و نقش‌های مختلف را در حس مشترک بنگارد ... که اگر چشم بر هم نهند، همچنان بینند (۱۳۸۰: ۷۸/۳-۷۹).

بر این اساس، هرگاه این دو مانع حذف شوند، انسان صورت‌های عالم خیال را مشاهده می‌کند؛ به عبارت دیگر، فرآیند معکوس زمانی امکان تحقق دارد که نفس به یکی از قوای خود (ظاهری و باطنی) مشغول نباشد. این دو شرط معمولاً در خواب یا بیماری و یا ترس اتفاق می‌افتد و لذا شرایط برای مشاهده معکوس فراهم می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۳/۲؛ ۱۳۷۵: ۴۰۵/۳ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۰/۳).

۵. حالت ایجاد فرآیند معکوس

در مجموع، فرآیند معکوس در دو حالت یقظه (بیداری) و خواب اتفاق می‌افتد.^۱ حالتی از بیداری که این فرآیند در آن امکان‌پذیر است را «خلسه» و «خلسه شبیه به خواب» و «خَطْفَة»^۲ و «الغیبة»^۳ نامیده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۲؛ سهروردی، ۷۰/۱، ۱۰۳ و ۴۹۰: ۱۵۶/۲ و ۱۳۵/۴).

از آنجاکه آنچه نفس را از اتصال به عالم بالا بازمی‌دارد، غرق شدن در تدبیر بدن و تصرف در آن است، کسانی که در یکی از این دو حالت ذکرشده موفق به مشاهده معکوس می‌شوند، بر دو دسته‌اند:

الف) کسانی که نفس آنها قوی است و می‌تواند مشغول قوای ظاهری و باطنی خود نشود.

ب) کسانی که بدن و قوای ظاهری و باطنی آنها ضعیف است و نفس را به خود مشغول نمی‌کنند (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۳/۳).

در مجموع ممکن است افراد زیر، هریک به‌نحوی از طریق فرآیند معکوس به عوالم بالاتر متصل شوند و موجودات غیبی را ادراک کنند:

۱. یقظه به نهوض (بیداری) حس و خواب به تعطیلی آن گفته می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۳۳۸/۲).

۲. «فَعَسَى يَفِيعَ لَهُ خَطْفَةٌ يَرَى النُّورَ السَّاطِعَ فِي عَالَمِ الْجَبْرُوتِ» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۶/۲). «خَطْفَة» به معنای درخشیدن برقی است که چشم را خیر می‌کند.

۳. الغیبة هی خلصة للنفس إلى عالمها بحيث تغيب عن الحواس والغیبة عن الحواس حضور فی الغیب (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۵/۴).

۱. کسانی که ذاتاً قوه نفسانی بالایی دارند و پرداختن به تدبیر بدن، آنها را از اتصال به عوالم غیبی باز نمی‌دارد. مانند پیامبران.

۲. کسانی که قوای نفسانی خود را به کمک ریاضت قوی کرده‌اند؛ مانند اولیاء (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۶/۳-۴۰۷ و ۴۱۱؛ ۱۴۰۴: ۱۵۴/۲؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۳/۱؛ ۷۸-۷۷/۳ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۲/۳-۶۶۳). کسانی که به موت اختیاری (ملکه خلع بدن) دست می‌یابند، این توانایی را پیدا می‌کنند که در بیداری، قوای ظاهری و باطنی خود را از حرکت بازدارند و لذا زمینه برای فرآیند معکوس در آنها مهیا می‌شود. شیخ اشراق در *بستان القلوب* می‌نویسد:

چهارم مردن اختیاری، و این آن‌گاه حاصل شود که قوای ظاهر و باطن محکوم شوند و هرگاه که خواهد ایشان از کار معزول شوند و وقفه کنند، چنان که بعضی از این قوا در خواب معزول می‌شوند و وقفه می‌کنند، در بیداری چنان شوند که به یکبارگی فرمانبردار شوند و فروخسبند ... (۱۳۸۰: ۳۹۴/۳-۳۹۵).

۳. کسانی که در خواب هستند و فعالیت قوای ظاهری آنها محدود شده است.

۴. کسانی که ذاتاً بنیه ضعیفی دارند و نفس آنها چندان به تدبیر بدن آنها نمی‌پردازد.

۵. کسانی که بیمار شده‌اند و طبایع مختلف بر مزاج آنها غلبه کرده است.^۱

۶. کسانی که به کمک برخی از اشیاء درخشان و یا با استفاده از اعمالی مخصوص، مانند چرخیدن مداوم، در قوه خیال وقفه ایجاد می‌کنند و از طریق ترس و حیرت، حس را متوقف می‌سازند؛^۲ مانند اعمالی که کاهنان انجام می‌دهند یا آنچه از بعضی از مشایخ ترک نقل شده است که با انجام حرکاتی مانند رقص سماع که آن را تا سرحد سقوط ادامه می‌دهند، از حواس خود غایب می‌شوند و امور غیبی را مشاهده می‌کنند و یا بر زبان آنها اخبار غیبی جاری می‌شود. همچنین زنان و کودکان که ضعیف‌تر از دیگران هستند، راحت‌تر می‌توانند از این طریق موجودات غیبی را ادراک کنند.

۶. نیاز به تعبیر و تأویل در فرآیند معکوس

اثری که در نفس پدید می‌آید، بر سه قسم است:

الف) مواردی که ضعیف هستند و اثری از آنها در خیال باقی نمی‌ماند تا نفس آن را به یاد بیاورد.

ب) مواردی که از نظر قوت متوسط هستند و خیال به غیر آنها منتقل می‌شود (گرچه ممکن است به آنها نیز بازگردد).

ج) مواردی که قوی هستند و نفس آنها را حفظ می‌کند و فراموش نمی‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۰/۳؛

سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۳/۱-۱۰۴؛ ۸۰/۳؛ ۲۴۰/۴ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۴/۳-۶۶۵).

بر این اساس، این نقش به دو نحوه مشاهده می‌شود:

۱. ابن سینا می‌نویسد: «و یجب أن یعلم أن أصح الناس احلاماً أعدلهم أمزجة» (۱۴۰۴: ۱۶۰/۲)؛ زیرا سوء مزاج می‌تواند متخیله را تحت تأثیر خود قرار دهد و منشأ خواب‌های پریشان شود (همان).

۲. گاه در وقایع ترسناک و حیرت‌زا مانند زلزله و آتشفشان یا مرگ یکی از عزیزان، این حالت به‌طور طبیعی برای فرد ایجاد می‌شود (شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۹۶۴/۲-۱۹۶۵).

الف) یا آنچه در نفس مرتسم شده است، به عینه مشاهده می‌شود.
 ب) یا آنکه متخیله آنچه را در نفس مرتسم شده است، به شبیه یا ضد آن تبدیل می‌کند که در این حالت نیازمند تعبیر و تأویل آن هستیم (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۶/۲؛ ۱۳۷۵: ۴۱۱/۳؛ بهمینار، ۱۳۷۵: ۷۹۸-۷۹۹؛ سهروردی، ۲۳۶-۲۳۷/۲ و ۲۴۰/۴).

یکی از خصوصیات قوه متخیله آن است که از یک شیء به مشابه و یا ضد آن منتقل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۲). این امر باعث می‌شود که آنچه از طریق فرآیند معکوس ادراک شده است، توسط متخیله تغییر یابد. سهروردی در این مورد می‌نویسد:

و از آن قسم رؤیای صادق است؛ جز اینکه پیوسته متخیله از یک صورت به صورت متناسب با آن و یا مشابه با آن یا متضاد با آن منتقل می‌شود؛ پس اگر نفس، دشمن را ببیند، متخیله آن را به صورت مار و گرگ حکایت می‌کند و اگر پادشاه را ببیند، آن را به صورت دریا و یا کوه حکایت می‌کند؛ پس اگر نفس آنچه دیده است را فراموش کند و در حافظه آنچه متخیله با آن درگیر شده است، باقی بماند، نیازمند تعبیر است؛ پس معبر حدس می‌زند که این محاکات از چه چیزی صورت گرفته است (۱۳۸۰: ۸۷/۴).^۱

متخیله از ادراکاتی همچون فضائل و امور خیر با صورت‌های زیبا و ردائل و شرور با صورت‌های مذموم و قبیح حکایت می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۵: ۶۶۴/۳). همچنین متخیله به سرعت از یک شیء به شبیه یا ضد یا متناسب آن منتقل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۳/۱ و سهروردی، ۱۳۸۵: ۶۶۴/۳). شیخ اشراق می‌نویسد:

پس اگر اثر آن در حافظه باقی بماند، همان‌گونه که به صراحت در لوح‌های عالی مشاهده می‌شود، به تأویل و تعبیر نیاز ندارد؛ و اگر اثر آن باقی نماند، بلکه متخیله شروع به انتقال از آن به اشیاء دیگری کند که مشابه یا متضاد یا از وجهی دیگر متناسب با آن باشند، در این حالت نیازمند آن است که تفسیر شود و استنباط شود که متخیله از چه چیزی به آن منتقل شده است (۱۳۸۰: ۲۳۶-۲۳۷/۲).^۲

در این صورت، برای درک آنچه در حقیقت ادراک کرده است، نیازمند تعبیر یا تأویل هستیم (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۰/۳ و ۲۲۶: ۱۴۰۰). تفاوت تعبیر با تأویل در آن است که الف) اگر این مشاهده در خواب (رؤیا) باشد، نیازمند تعبیر است؛ ب) اگر در بیداری (وحی) باشد، نیازمند تأویل است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۶؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴/۱؛ ۸۰/۳ و ۲۴۰/۴).

۱. ... فيكون منه المنام الصادق؛ إلا أن المتخیلة لا تزال تنتقل من صورة إلى صورة تناسبها و تشابهها أو تضادها؛ فإن رأيت النفس العدو حاکته المتخیلة بالحیة و الذئب، و إن رأيت الملك حاکته ببحر أو جبل. فإذا نسبت النفس ما رأيت، و بقي فی الذکر ما ینازع إليه المتخیلة فيحتاج إلى تعبیر فيحدس المعبر حدسا أن هذه المحاکاة عن أي شیء کان.
 ۲. فاذا بقي أثرها فی الذکر كما شاهد فی اللوح العالیة صریحا، فلا یحتاج الی تأویل و تعبیر. و ان لم یبق أثرها بل أخذت المتخیلة فی الانتقالات عنه الی اشیاء أخرى متشابهة أو متضادة أو مناسبة بوجه آخر، فذلک یحتاج الی تفسیر ما و استنباط ان المتخیلة من أي شیء انتقلت الیه.

۳. بر این اساس خواب و رؤیا از نظر ابن سینا و سهروردی دارای فرآیندی مشابه یکدیگر هستند.

معبر کسی است که دارای قوه حدس^۱ است (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۶۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۸۷/۴) و مشخص می‌کند که فرد در اصل چه دیده است که پس از تغییر و تبدیل قوه متخیله، آن را به این صورت مشاهده کرده است.^۲ همچنین تأویل گر کسی است که معنای باطنی وحی را آشکار می‌کند.

۷. ملاک مشاهده از طریق فرآیند معکوس

اما چگونه می‌توان فهمید که موجودی که مشاهده می‌کنیم، مادی است یا غیرمادی؟ به عبارت دیگر، ناشی از مشاهده مستقیم است و یا از طریق مشاهده معکوس رخ داده است؟ ابن عربی معتقد است که تشخیص این امر بسیار دشوار است؛ او می‌نویسد: «در هستی شبهه‌ای بزرگ‌تر از مشتبه شدن خیال به حس وجود ندارد»^۳ (بی‌تا: ۵۰۷/۳)؛ اما می‌توان از میان سخنان فلاسفه اسلامی، ملاکی برای این مشاهده ارائه کرد. سهروردی درباره این نوع از مشاهدات در پرتو نامه می‌نویسد: «اگر چشم بر هم نهند همچنان بینند» (۱۳۸۰: ۷۸/۳-۷۹).^۴ بر این اساس، اگر مشاهده از طریق فرآیند معکوس رخ داده باشد، بسته شدن چشم مانع دیدن نخواهد شد.

همچنین در قرآن درباره دیدار فرشتگان با ابراهیم آمده است که «فَلَمَّا رَأَىٰ أَيْدِيَهُمْ لَّا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً» (هود: ۷۰)؛ یعنی دستان ایشان از میان غذا عبور می‌کرد و آن را نمی‌گرفت؛ چنان که سهروردی گزارش کرده است مردمان شهر میانج گروهی از اجنه و شیاطین را دیده‌اند که دست مردم به آنها نمی‌رسیده است (۱۳۸۰: ۲۳۱/۲). بر این اساس، می‌توان گفت که اگر مشاهده از طریق فرآیند معکوس باشد، با جسم مادی مواجه نیستیم و نمی‌توانیم آن را بگیریم.

در صورتی که فرد به تنهایی قادر به مشاهده باشد نیز، احتمال مشاهده معکوس تقویت می‌شود؛ زیرا در مواردی که افراد دیگر هم قادر به مشاهده باشند، احتمال دارد که آن موجود مادی و یا متجسد شده باشد و نه متمثل.^۵

۸. کاربردهای نظریه فرآیند معکوس

از نظریه مشاهده معکوس در تبیین امور مختلفی استفاده شده است که در این بخش به این موارد اشاره می‌شود.

۱. حدس فیضی الهی و اتصالی عقلی است که بدون کسب حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۷).
۲. معبر در تعبیر خواب به دین و عادات و رسوم و فرهنگ شخصی که خواب دیده است، توجه می‌کند تا متوجه شود که متخیله چه حقیقتی را به آن صورت محاکات کرده است (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۶/۳؛ شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۹۷۳/۲).
۳. «و ما فی الکوون أعظم شبهة من التباس الخیال بالحس». این مطلب که مشاهده ملائکی که دست آنها به طعام نمی‌رسد، باعث ایجاد ترس و تعجب در حضرت ابراهیم شد نیز، شاهدی بر دشواری تفکیک این نوع مشاهده از مشاهده حسی است.
۴. همچنین می‌نویسد: «و لو غمضوا أعینهم لم یتغیر الإدراک» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۰/۱) و «لو غمضوا أيضاً تبقى الرؤية» (همان: ۲۴۰/۴).

۵. این ملاک عام نیست؛ زیرا ابن عربی برخی از مواردی که به جز خود فرد، دیگران نیز قادر به مشاهده موجود غیبی بوده‌اند را نیز جزو موارد مشاهده معکوس دانسته است (← ابن عربی، بی‌تا، ۳۷۶/۲).

۸-۱. تبیین نحوه تمثیل موجودات مجرد (عقلی و مثالی) در بیداری

چنان که گفته شد، زمانی که نفس مشغول قوای باطنی خود نیست و به جانب قدس توجه می‌کند، در آن نقش‌هایی از عالم غیب پدید می‌آید که از طریق پدیده معکوس به حس مشترک می‌رسد و باعث مشاهده موجوداتی غیبی می‌شود. این مطلب اصلی‌ترین کاربرد این نظریه است که ابن سینا آن را مطرح کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۴/۳ و ۴۰۷). شیخ اشراق نیز می‌نویسد که شهود خیالی، فرآیندی عکس شهود ظاهری دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۹۵/۱ و ۱۷۹/۳). بر این اساس، در نهایت تصویری خاص به نظر فرد می‌آید و یا صدایی به گوش وی می‌رسد (همان: ۱۰۴/۱). سهروردی در این باره می‌نویسد:

امور غیبی بر ایشان ظاهر شده و نفس با آنها اتصال روحانی می‌یابد؛ و آن امور غیبی بر متخیله به صورتی که درخور حال متخیله است، سرایت می‌کند و حس مشترک می‌بیند؛ پس ارباب ریاضت اشباح روحانی را در زیباترین صورت‌ها ممکن می‌بینند و از آنان کلام عذب می‌شنوند و برخوردار از علوم می‌گردند (همان: ۲۷۱/۲).

بر این اساس، می‌توان مشاهده اموری مانند مشاهده جن و غول و شیطان را بر مبنای فرآیند معکوس و تأثیرات قوه متخیله تبیین کرد (همان: ۲۳۱-۲۳۲ و ۴۹۵: ۷۹/۳ و ۱۲۳/۴ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۷/۳). چنان که سهروردی می‌نویسد:

و آنچه از جن و غول و شیطان‌ها مشاهده می‌شود، از اسباب تخیل باطنی است و نقل و انتقال متخیله مخصوص به خواب نیست، بلکه به واسطه انتقال، تو را از امر مهمت بازمی‌دارد؛ پس نیازمند به بازگشت به عقب و تحلیل معکوس هستی (۱۳۸۰: ۱۰۴/۱).^۱

همچنین می‌توان مشاهده ملائکه را نیز از این طریق تبیین کرد؛ مانند تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی و تمثیل وی در مقابل حضرت مریم.^۲ در قرآن نیز ظهور فرشته بر حضرت مریم «تجسم» یا «تجسد» نامیده نشده است، بلکه آن را «تمثل» نامیده است (مریم: ۱۷)؛ بنابراین، اگر این مشاهده از طریق فرآیند معکوس قابل تبیین باشد، می‌توان گفت که اگر ایشان در آن لحظه چشم خود را می‌بست، باز هم آن فرشته را می‌دید. حتی می‌توان گفت که شاید تأثیر نفسانی که نفس حضرت مریم در عالم غیب به آن نائل شده بود، در اثر فرآیند معکوس، به جز در باصراه او، در رحم وی نیز تأثیراتی به جای گذاشته بود که باعث تحریک رحم و باروری ایشان شده بود. ابن عربی به این مطلب تصریح دارد و می‌نویسد که گاه معانی مجرد عقلی در خواب و یا در حالت یقظه (بیداری) به قالب‌های حسی خیال نازل می‌شوند؛ وی سپس در این مورد تمثلی که برای حضرت مریم صورت گرفته است را به عنوان مثال ذکر می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ۵۸/۲).

۱. و ما یری من الجنّ و العول و الشیاطین فهو من اسباب باطنه تخلیله، و لیس انتقال المتخیله یخصّ بالنوم بل قد یشغلک عن مهمک ناقله فتحتاج الی رجوع بالقهقری و تحلیل بالعکس.

۲. غزالی می‌نویسد که تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی و تمثیل وی در مقابل حضرت مریم، به معنای انقلاب در ذات جبرئیل نبوده است؛ بلکه در عین حال که جبرئیل در حقیقت و وصف خود باقی بود، مثالی بر پیامبر و حضرت مریم ظاهر شد که حکایتگر از جبرئیل بود (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۳۹).

ابن عربی در چندین مورد گزارش‌هایی از ملاقات با انسان‌هایی ارائه کرده است که پیش از وی مرده بودند و یا هم‌زمان در شهر دیگری زندگی می‌کرده‌اند (← چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۴۵-۱۵۲)؛ در این مشاهدات، هرگاه که وی از این افراد روی برمی‌گردانده است، دیگر قادر به دیدن آنها نبوده است (ابن عربی، بی‌تا: ۳/۳۳۹ و چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۴۸). ابن عربی این مشاهدات را این‌گونه تبیین می‌کند که چشم انسان این موجودات را به بند می‌کشد و اجازه نمی‌دهد تا موجودات غیبی محو شوند و به محض آنکه چشم به سوی دیگری نگاه می‌کند، آنها فرصت می‌یابند تا ناپدید شوند (ابن عربی، بی‌تا: ۱/۱۳۳؛ چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۵۱)؛ اما به نظر می‌رسد که این اتفاق براساس فرآیند معکوس ابن سینا بهتر قابل توجیه باشد؛ زیرا تا زمانی که چشم ابن عربی بر تصویری که مشاهده می‌کرده، متمرکز بوده است، فرآیند معکوس در جریان بوده است و در حقیقت بر اثر تمرکز زیاد، ابن عربی از اطراف خود غافل می‌شده و نفس وی با روح آن فرد ملاقات می‌کرده و از طریق فرآیند معکوس در مقابل چشمان او تمثیل می‌یافته است؛ اما زمانی که ابن عربی از وی روی برمی‌گردانیده است، اطلاعات جدیدی درباره محیط مادی پیرامون خود از طریق حواس به حس مشترک مخابره می‌شده است و دیگر فرآیند معکوس به هم می‌خورده است و در نتیجه، دیگر قادر به مشاهده آن فرد یا افراد نبوده است.

همچنین ملاقات با طباع تام را می‌توان از این دسته به شمار آورد. سهروردی می‌نویسد که هرمس با طباع تام خود دیدار کرد و از طریق آن، معارفی به وی القا شد (۱۳۸۰: ۴۶۴/۱). همچنین ادعای هرمس و آغاثا‌ذیمون و افلاطون، مبنی بر مشاهده ارباب انواع را می‌توان از این طریق توجیه کرد (همان: ۴۶۰). سهروردی نیز از خلسه‌ای که شبیه به خواب بوده، سخن می‌گوید و می‌نویسد: «پس در یکی از شب‌ها [برای من] خلسه‌ای شبیه به خواب روی داد» (همان: ۷۰) که در آن، با مشاهده معلم اول به حل مشکل خود در مسئله علم دست می‌یابد؛ بنابراین، در مجموع می‌توان تمامی این مشاهدات موجودات غیبی را بر اساس فرآیند معکوس تبیین کرد.^۱

۸-۲. تبیین مشاهده و ادراک حسی انوار و اصوات در مراحل سلوک

سهروردی در حکمة الاشراق از انوار پانزده‌گانه‌ای نام می‌برد که کسانی که دارای ملکه خلع بدن شده‌اند، در سلوک معنوی خود مشاهده می‌کنند. این انوار ذاتاً مجردند و در خیال و حس مشترک عارف به صورت برقی‌هایی گذرا و یا ثابت تجلی می‌نمایند. مشاهده هریک از این انوار را می‌توان نشانه‌ای از پیشرفت سالک در طریقه حکمت اشراقی دانست. شیخ اشراق هریک از این مراحل را با توصیفات حسی همچون مشاهده یک نور یا شنیدن نوعی صدا و یا پدیدآمدن نوعی حس توصیف کرده است؛ برای نمونه، می‌نویسد:

۱. همچنین می‌توان از طریق این نظریه نحوه مشاهده خداوند را نیز تبیین کرد؛ چنان‌که می‌دانیم بحث از امکان رؤیت خداوند، بحثی اختلافی است که اشاعره به دلیل روایاتی که در این زمینه وجود دارد، آن را پذیرفته‌اند (← پورجوادی، ۱۳۷۵). این مطلب نیز صرف نظر از درستی یا نادرستی آن، از طریق فرآیند معکوس قابل تبیین است؛ چنان‌که غزالی با اشاره به حدیث «رأیت ربی فی أحسن صورة» می‌نویسد همان‌طور که جبرئیل به صورت دحیه کلبی برای پیامبر متمثل شد، این تمثیل درباره خداوند نیز امکان‌پذیر است؛ چراکه خداوند گرچه منزّه از مثل است، اما منزّه از مثال نیست (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۳۹).

نور درخشان ... ترسناکی است که گاه به همراه آن صدایی مانند صدای رعد یا صدایی در مغز شنیده می‌شود. نور لذت‌بخشی است که می‌آید و آمدن آن شبیه ریختن آب گرم بر روی سر است. ... نور سانجی است که به همراه پنجه متمثل شده‌ای مشاهده می‌شود که گویی موی سر فرد را گرفته است و آن را به شدت می‌کشد و با دردی لذت‌بخش او را آزار می‌دهد (۱۳۸۰: ۲۵۲/۲-۲۵۴).

توصیفات حسی‌ای که شیخ اشراق در هنگام رسیدن سالک به این مراتب سلوک بیان کرده است، همگی از طریق فرآیند معکوس قابل توجیه هستند. چنان که گفته شد، فرآیند معکوس تنها منحصر به رؤیت نیست و می‌تواند به صورت سایر قوای ظاهری، مانند مسموعات و محسوسات نیز ظاهر شود؛ چنان که از فیثاغورث نیز نقل کرده‌اند که «من بعد از خلع بدن به عالم افلاک عروج نموده، به صفای جوهر نفس خود اصوات حرکات کواکب را شنیدم. و نعمات لذیذۀ ملیحه استماع نمودم و بعد از رجوع به بدن، مناسب آن نعمات، ترتیب علم موسیقی کردم» (هروی، ۱۳۶۳: ۲۲۲).

سهروردی همچنین به صداهایی برای اهل کشف اشاره می‌کند که از تموج هوا پدید نیامده‌اند و آنها را تمثل و «مثال صوت» می‌داند (۱۳۸۰: ۲۴۲/۲). وی همچنین می‌نویسد: «عجیب است که انسان در هنگام نوعی از تجرد، آن صدا را می‌شنود و به آن گوش می‌سپارد و در این هنگام خیال می‌کند که دارد به آن صدا گوش می‌دهد؛ پس آن صدایی از مثال معلق است»^۲ (همان: ۲۴۳)؛ لذا حتی از طریق فرآیند معکوس، می‌توان لذت‌بخش بودن مشاهده انوار (همان: ۵۰/۱) و شنیدن این‌گونه اصوات را نیز از نوع توصیفات حسی (و نه لزوماً توصیفی از نوع لذات معنوی) به شمار آورد.

۸-۳. تبیین نحوه الهام و نزول وحی

ابن سینا بحث الهام و وحی را نیز در ذیل این نظریه مطرح کرده (۱۴۰۰: ۲۲۶) و آن را نیازمند تأویل دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۱/۳). ابن عربی می‌نویسد: «وحی با رؤیا آغاز می‌شود، نه با حس؛ زیرا معانی عقلی به خیال نزدیک‌ترند تا به حس؛ چرا که حس در طرف پست‌تر است و معنی در طرف اعلی و لطیف‌تر است و خیال در میان آنهاست» (بی‌تا: ۳۷۵/۲).^۳ از نظر وی اگر معنا بخواهد به حس نازل شود، باید از خیال عبور کند. سهروردی اطلاع افراد از امور غیبی را به چند طریق می‌داند که تمامی این موارد از طریق فرآیند معکوس قابل تبیین هستند:

۱. دیدن سطور نوشته‌شده؛

۲. شنیدن صدای غیبی؛

۱. نور بارق ... هایل. و ربما یسمع معه صوت کصوت رعد أو دوی فی الدماغ. نور وارد لذیذ یشبه وروده و رعد ماء حار علی الرأس ... نور سانج مع قبضة مثالیة تتراءى كأنها قبضت شعر رأسه و تجره شدیداً و تؤلمه ألماً لذیذاً.

۲. ثم العجب أن الانسان عند تجرد ما یسمع ذلك الصوت، و هو یصغى الیه و یجد خیاله أيضاً حیثئذ مستمعاً الیه، فذلك صوت من المثال المعلق.

۳. إنما بدیء الوحی بالرؤیا دون الحس لأن المعانی المعقولة أقرب إلى الخیال منها إلى الحس، لأن الحس طرف أدنی و المعنی طرف اعلی و الطف و الخیال بینهما.

۳. مشاهده وقایعی که در آینده رخ می‌دهند؛

۴. مشاهده موجودی به صورت انسانی زیبا که با وی سخن می‌گوید (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴/۱ و ۴۹۴/۲).

و چه بسا امر قدسی در حس مشترک می‌درخشد و به صورت مشهود در خواب یا بیداری صورتی زیبا را می‌بیند و سخن بسیار منسجم و دارای سبک عجیبی را می‌شنود یا به گونه‌ای مشهود، صورت غیبی برای او ظاهر می‌شود که هرگز حواس باطنی نمی‌تواند آن را باطل یا حتی تضعیف کند؛ پس خداوند سبحان می‌فرماید: و سزاوار نیست که خداوند با هیچ بشری سخن بگوید، مگر از طریق وحی یا از پس پرده و یا با فرستادن فرستاده‌ای^۱ (همان: ۱۲۲/۴)

چنان که ابن عربی می‌نویسد: مشاهده علم به صورت شیر توسط پیامبر ناشی از انزال معانی مجرد عقلی در قالب‌های حسی در حضرت خیال است (ابن عربی، بی‌تا: ۵۸/۲).

۸-۴. تبیین مشاهده رؤیای صادقه

ابن سینا رؤیای صادقه را به عنوان مصداقی از فرآیند معکوس معرفی می‌کند (۱۳۷۵: ۴۰۵/۳ و ۴۱۱). در این زمینه در مقاله‌ای مستقل به مسئله خواب و انواع آن و نحوه تبیین رؤیای صادقه از طریق فرآیند معکوس اشاره شده است (← انواری و اسمعیلی اردکانی، ۱۳۹۵: ۳-۶). به طور خلاصه اشاره می‌شود که در رؤیای صادقه، نفس حقیقتی را مشاهده کرده است و فرد آن را از طریق فرآیند معکوس در خواب مشاهده می‌کند؛ در صورتی که در این گزارش، متخیله تغییراتی در آنچه نفس مشاهده کرده است ایجاد کند، خواب فرد نیازمند تعبیر خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۱/۳). چنان که پیش از این ذکر شد، معبر کسی است که تشخیص می‌دهد متخیله فرد چه تغییری در آنچه دیده، ایجاد کرده است و از این طریق به تعبیر خواب می‌پردازد؛ البته به شرط آنکه رؤیا به دلیل غلبه یکی از اخلاط و تغییر مزاج بدن و یا به دلیل حدیث نفس پدید نیامده باشد که در این صورت «اضغاث احلام» (خواب‌های پریشان) نامیده می‌شود و قابل تعبیر نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۶)؛ زیرا متخیله می‌تواند تحت تأثیر طبیعت بدن و یا آمال و آرزوهای فرد قرار گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۹/۲). بر این اساس، شرط قابل تعبیر بودن رؤیا آن است که ۱. مزاج در اعتدال باشد؛ ۲. فرد به راستگویی عادت داشته باشد؛^۲ ۳. هنگام سحر باشد که خواطر در آن زمان ساکن هستند (همان: ۱۶۰ و ابن سینا، ۱۳۷۱: ۳۶۷).

۱. و ربما یلمع الأمر القدسی فی الحس المشترك فیری مشاهدة فی نوم أو یقظة صورة جمیلة أو یسمع خطابا حسن النظم عجیب السیاق، أو تظهر صورة الغیب مشاهدة، و لما كانت الحواس الباطنة ممکنا توهینها، دون ابطالها بالکلیة، فقال القائل الحق سبحانه و تعالی: و ما کان لیشر أن یکلمه الله إلا وحیاً أو من وراء حجاب أو یرسل رسولا.

۲. ابن سینا می‌نویسد که شاعران و دروغ‌گویان و شیربان و افراد مست و مریض و افراد غمگین معمولاً رؤیای صادقه نمی‌بینند (۱۴۰۴: ۱۶۰/۲). سهروردی در این زمینه می‌نویسد: «و علیک بالصدق فلا تلطخن نفسک بملکة الکذب فینفسد مناماتک و الهاماتک» (۱۳۸۰: ۱۱۹/۱ نیز ← همان: ۴۰۰/۳).

۸-۵. تبیین نحوه انجام سحر و جادو

ابن سینا و سهروردی سحر را به دلیل تأثیر در نفوس دانسته‌اند^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۸/۳ و سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۸/۱)؛ بدین نحو که نفوس ساحران در تخیل افراد تأثیر می‌گذارند و مثلاً امر ساکن را متحرک جلوه می‌دهند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۲۶)؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «يَخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُمْ تُسْعَى» (طه: ۶۶). این تأثیرگذاری نیز از طریق فرآیند معکوس تبیین شده است (همان).

۸-۶. تبیین نحوه اطلاع از علم غیب

ابن سینا می‌نویسد: «هنگامی که شواغل حسی کاهش می‌یابند ... نقشی از غیب در نفس شکل می‌گیرد» (۱۳۷۵: ۴۰۷/۳). وی علت علم غیب را اتصال نفس انسانی به نفوس اجرام سماوی می‌داند. از آنجا که بر اساس طبیعیات قدیم، نفوس فلکی از اتفاقات عالم عناصر آگاه هستند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷)، از این طریق فرد به امور غیبی دسترسی می‌یابد. سهروردی نیز معتقد است که نفوس از سنخ عالم ملکوت‌اند و در صورتی که شواغلی برای آنها وجود نداشته باشد، به نقوش ملکوتی منتقش می‌گردند. وی از این طریق، اطلاع از امور آینده را برای نفوس فلکی و نیز برای نفوس بشری در خواب تبیین کرده است؛ بدین نحو که چون حوادث عالم از حرکت افلاک ناشی می‌شوند و نفوس افلاک بر لوازم حرکات خود در گذشته و حال و آینده آگاه‌اند، کسی که با آنها ارتباط پیدا کند، از وقایع آینده مطلع می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۹۳/۱؛ ۲۳۶/۳؛ ۷۸/۳؛ ۱۰۷ و ۴۵۱: ۸۵/۴ و ۸۷-۲۳۹). او می‌نویسد:

نفس بشری از اصل ملکوت‌اند، و اگر نه شواغل بدن بودی منقش شدی به نفوس ملکوتی؛ و نفس فلکی عالم‌اند به لوازم حرکاتشان ... «وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»، یعنی که هر چه در عالم کون و فساد واقع می‌شود، همه در نفس فلکی منقش‌اند؛ پیش از آنکه در این عالم پدید آیند (همان: ۱۷۶/۳-۱۷۷).

کم کردن شواغل حسی، می‌تواند ناشی از ریاضت کشیدن باشد و از این طریق در بیداری نیز اتصال به نفوس فلکی حاصل شود (همان: ۱۲۲/۴ و شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۲/۳).

با باطل شدن نظریه افلاک قدیم، دلیلی بر وجود نفوس فلکی وجود ندارد. علاوه بر آنکه این اصل طبیعیاتی قدیم که عالم افلاک (اثیریات) بر وقایع زمینی (عنصریات) مؤثر هستند، فاقد دلیلی پذیرفتنی است؛ لذا امروزه توجیه علم غیب از طریق نفوس فلکی امکان‌پذیر نیست. بر این اساس، فلاسفه قدیم در اینکه معدن علوم آینده چیست، به نادرستی آن را بر اساس جهان‌بینی قدیم خود نفوس فلکی دانسته‌اند. امروزه می‌توان این‌گونه توضیح داد که نفس، موجودی غیرزمانی است و

۱. «سحر» را ناشی از تأثیر نفوس و «نیرنگات» را بر اثر خواص اجسام عنصری به شمار آورده‌اند و «طلسمات» را بر اثر تأثیر قوای سماوی بر امور زمینی دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۱۸/۳ و سهروردی، ۱۳۸۰: ۹۸/۱).

۲. تعبیر سهروردی را درباره خلسه‌ای که در عالم هورقلیا در مقابل سید عظیم «هورخش» و سایر سادات آسمانی رخ می‌دهد و صورت‌های آسمانی را مشاهده می‌کند نیز، باید در این نظام فکری فهم کرد (۱۳۸۰: ۴۹۴/۱).

۳. همچنین در لغت موران به جام جهان‌نمای کی‌خسرو اشاره می‌کند که چون ده بند گشا (یعنی پنج حس ظاهری و پنج حس باطنی) بسته می‌شدند و آن را در مقابل نیر اکبر (خورشید) قرار می‌داد، وی را از امور غیبی مطلع می‌کرد. جام جهان‌نما در این داستان نماد قلب است که می‌تواند از طریق فرآیند معکوس و اتصال به نفوس فلکی به امور غیبی دست یابد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۹۸/۳-۲۹۹).

لذا با کم شدن شواغل مادی، می‌تواند از آینده مطلع شود و از طریق فرآیند معکوس، به علم غیب دست یابد.

۸-۷. تبیین اوهام و تخیلات بیماران

چنان‌که پیش از این بیان شد، ضعف و بیماری بدن می‌تواند باعث شود تا فرآیند معکوس آسان‌تر اتفاق بیفتد؛ اما در همه این موارد، منشاء این مشاهدات، نفس انسان و اتصال آن با عوالم دیگر نیست و ممکن است صرفاً از متخیله او (فعالیت مغز وی) ناشی شده باشد؛ لذا بیمار ممکن است هذیان بگوید و موجودات خیالی را که ساخته مغز و ذهن خودش هستند، مشاهده کند. ابن سینا اشاره می‌کند که برخی از مریض‌ها صورت‌هایی را می‌بینند که واقعاً در خارج وجود ندارند؛ پس این صورت‌ها از طریق اموری باطنی در حس مشترک آنها نقش بسته است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۳/۲ و ۱۳۷۵: ۴۰۳/۳).

در حقیقت می‌توان برخی از بیماری‌های روانی مانند اسکیزوفرنی (شیزوفرنی)^۱ را فرآیندی نیمه‌معکوس دانست که مبدأ آن مغز فرد است و نه اتصال نفس او به یکی از عوالم معنوی؛ به همین دلیل، فرآیند معکوس را در بیمارانی که دارای سرسام هستند (مسرسمین)^۲ و کسانی که صفا در آنها غلبه کرده است (ممرورین)^۳ و کسانی که دارای صرع هستند (مصروعین)^۴ و نیز کسانی که سودا بر مزاجشان غالب شده است،^۵ غیرواقعی و کاذب دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۴۰۸/۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۱-۱۰۰/۱؛ شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۰/۳ و ۶۶۲ و بهمنیار، ۱۳۷۵: ۷۹۸). ابن سینا می‌نویسد: و صورت اگر در حس مشترک باشد، حس می‌شود ... تاجایی که اگر صورت کاذبی در آن منطبق شود، آن را حس می‌کند؛ همان‌طور که این حالت بر کسانی که صفا در آنها غلبه کرده است، (ممرورین) عارض می‌شود (۱۳۳/۲: ۱۴۰۴).

در روان‌شناسی و فیزیولوژی جدید، خواب‌دیدن و بیماری‌های روانی از منظر تبیین‌های طبیعی (و نه مابعدالطبیعی) و با تمرکز بر کارکرد مغز بررسی شده‌اند. در یافته‌های جدید روان‌شناسی، تقریباً همه افراد خواب می‌بینند (هیلگارد و همکاران، ۱۳۸۱: ۳۷۵/۱) و بخشی از رؤیاهای ما از طریق اموری حاصل می‌شوند که پیش از خواب‌دیدن توجه ما را به خود جلب کرده‌اند (همان:

۱. Schizophrenia: این بیماران دارای اختلال هذیانی هستند. توهم در ایشان ممکن است در هر کدام از حواس پنج‌گانه روی دهد (انجمن روان‌پزشکی آمریکا، ۱۳۷۷: ۴۷۸/۱ و ۴۸۰).

۲. سرسام به ورم دماغی (مغزی) گفته می‌شود که باعث ایجاد تخیلات برای فرد می‌شود (دهخدا: ۱۳۷۷: «سرسام»). در تصحیح رسائل الشجرة الالهية به جای سرسام (المسرسمین)، برسام (المبرسمین) ذکر شده است (شهرزوری، ۱۳۸۵: ۶۶۲/۳)؛ در صورتی که براساس نسخه‌بدل ذکر شده در پاورقی، سرسام صحیح است و برسام به التهاب پرده میان کبد و قلب (ذات الجنب) گفته می‌شود.

۳. ممرور کسی است که مره (زهره و صفا) بر او غالب شده باشد (دهخدا، ۱۳۷۷: «ممرور»).

۴. صرع بیماری‌ای است که با تشنج همراه است و آن را بیماری کاهنی نیز می‌گویند؛ زیرا برخی از این بیماران از غیب خبر می‌دهند (همان: «صرع»).

۵. این بیماری را گاه «مالیخولیا» و «جنون» نامیده‌اند.

۶. و الصورة إذا كانت فی الحس المشترك كانت محسوسة ... حتی إذا انطبع فیہ صورة کاذبة فی الوجود أحسها کما يعرض للممرورین (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۳۳/۲).

۳۷۷). در نظر فروید خواب و رؤیا بیانگر فعالیت‌های ناهشیار ذهن است (همان: ۳۷۸) و «متأثر از امیال و نیازها و اندیشه‌هایی هستند که برای فرد غیرقابل پذیرش بوده و به ناهشیار رانده شده‌اند» (همان). این امور به نحوی در ناهشیار رمزگردانی و تغییر شکل می‌دهند که بتوانند وارد حیطه هشیار فرد شوند (همان). چنان که ملاحظه می‌شود، نظریه‌های روان‌شناسی جدید بیشتر بر کارکرد مغز تمرکز دارند و می‌توان آنها را معادل فعالیت متخیله در تغییر شکل دادن صورت‌های مشاهده‌شده یا فعالیت متخیله در عالم خیال، متصل به شمار آورد.

۱۰. نتیجه

ابن سینا در نظریه‌ای که می‌توان آن را فرآیند معکوس نامید، نحوه مشاهده موجودات عقلی را تبیین کرده است. پس از وی، شیخ اشراق به کمک این نظریه نحوه مشاهده موجودات مثالی را نیز بیان کرده است. در این مقاله نشان داده شد که چگونه فرآیند مشاهده موجودات مجرد (عقلی و مثالی) برعکس فرآیند مشاهده موجودات حسی است. در این فرآیند به جای آنکه حس‌گرهای پنج‌گانه بیرونی اطلاعاتی به حس مشترک ارسال کنند، این اطلاعات از نفس و یا مستقیماً از متخیله به حس مشترک منتقل می‌شوند. شرط لازم برای این اتفاق، آن است که قوای ظاهری و باطنی مشغول نباشند و این فرصت وجود داشته باشد که ادراک نفسانی بر مغز و حس مشترک تأثیر گذاشته و از این طریق موجود غیبی برای فرد متمثل شود. این امر در حالت خواب و یا بیداری (حالتی شبیه به خلسه) رخ می‌دهد و برای کسانی بیشتر اتفاق می‌افتد که یا نفس آنها قوی است و یا بدن آنها ضعیف است. از آنجاکه ادراک نفسانی از طریق قوای باطنی و متخیله به حس مشترک می‌رسد، گاه متخیله در آن دخل و تصرف می‌کند. در این حالت نیازمند تعبیر و تأویل هستیم تا متوجه شویم که آنچه نفس در حقیقت ادراک کرده است، چه بوده است. تمثیل تنها مخصوص قوه باصره نیست و ممکن است در سایر حواس پنج‌گانه نیز اتفاق بیفتد. بر این اساس، ملاک مشاهده معکوس آن است که بدون نیاز به آلات حسی، مانند چشم، قادر به ادراک آن موجود باشیم. کاربردهای مختلف این فرآیند عبارت‌اند از: ۱. تبیین نحوه تمثیل موجودات غیرمادی عقلی و خیالی؛ ۲. تبیین مشاهده و ادراک حسی نورها و صداها در مراحل سلوک؛ ۳. تبیین نحوه الهام و نزول وحی؛ ۴. تبیین مشاهده رؤیای صادقه؛ ۵. تبیین نحوه انجام سحر و جادو؛ ۶. تبیین نحوه اطلاع از علم غیب؛ ۷. تبیین اوهام و تخیلات بیماران. در این میان، تبیین نحوه اطلاع از علم غیب براساس علوم این روزگار قابل پذیرش نیست. با مقایسه نظریه فرآیند معکوس با نظریات روان‌شناسی جدید، می‌توان گفت که نظریات جدید بیشتر به کارکرد مغز تمرکز دارند و تنها به تبیین فعالیت متخیله در عالم خیال متصل پرداخته‌اند.

چنان که نشان داده شد، شیخ اشراق در استفاده از نظریه فرآیند معکوس، تحت تأثیر ابن سینا است و هردو فیلسوف کاربردهای مشابهی برای این نظریه قائل شده‌اند؛ با این تفاوت که سهروردی نظریه ابن سینا را که درباره موجودات عقلی بود، به موجودات مثالی نیز تسری داده است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات به همراه شرح خواجه نصیر طوسی*، ج ۳، قم، نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۲۶ق)، *الرسالة فی القوى الإنسانیة*، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، قاهرة، دار العرب.
- _____ (۱۴۰۰ق)، *الرسالة فی الفعل و الانفعال و اقسامهما؛ رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- _____ (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الطبیعیات، النفس)*، تحقیق جورج قنوتی و سعید زاید، تصدیر ابراهیم مذکور، ج ۱، ۲، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- _____ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن عربی (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، ج ۱، ۲ و ۳، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- انجمن روان پزشکی آمریکا (۱۳۷۷)، *راهنمای تشخیصی و آماری اختلال های روانی (DSM)*، ترجمه محمدرضا نیکخو و همکاران، تهران، سخن.
- انواری، سعید و فاطمه اسمعیلی اردکانی (۱۳۹۵)، «بررسی ارتباط تعبیر خواب و تأویل آیات بر مبنای دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق»، *حکمت معاصر*، س ۷، بهار، ش ۱، ۱-۱۷.
- بهمنیار (۱۳۷۵)، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۵)، *رؤیت ماه در آسمان؛ بررسی تاریخی مسئله لقاء الله در کلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۲)، *عولم خیال*، ترجمه قاسم کاکائی، تهران، هرمس.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷)، *لغت نامه*، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۲ق)، *شرح المنظومه*، تحقیق مسعود طالبی، قم، نشر ناب.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱-۴، تصحیح سیدحسین نصر، هانزی کربن و نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.^۱
- شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۵)، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، سیدرضی (۱۳۹۲)، *درس های شرح منظومه حکیم سبزواری*، ویرایش و تنظیم ف. فنا، ج ۲، تهران، حکمت.
- غزالی، ابو حامد (۱۴۱۶ق)، *رسالة المصنون به علی غیر أهله*، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۵)، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، الهلال.
- هروی، محمدشریف (۱۳۶۳)، *انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی)*، مقدمه حسین ضیایی، به اهتمام آستیم، تهران، امیرکبیر.
- هیلاگارد، ارنست و دیگران (۱۳۸۱)، *زمینه روان شناسی*، ترجمه محمدنقی براهنی و همکاران، ج ۱، تهران، رشد.

References

Quran.

Ibn Sina (1996), *al-Esharat va al-Tanbihat*. with commentary of Khajeh Nasir Tousi. Vol: 3. Nashr al-Balaghah. Qom. (in Arabic)

۱. مجموعه مصنفات شیخ اشراق شامل مجموعه رسائل اوست که در این پژوهش، به آنها ارجاع داده شده است؛ رسائل مورد استفاده عبارت اند از: جلد اول (تصحیح هانزی کربن): *التلویحات، المشارع و المطارحات*؛ جلد دوم (تصحیح هانزی کربن): *حکمة الاشراق، فی اعتقاد الحکماء*؛ جلد سوم (تصحیح سیدحسین نصر): *الواح عمادی، بستان القلوب، پرتونامه، لغت موران، هیاکل النور، یزدان شناخت*؛ جلد چهارم (تصحیح نجفقلی حبیبی): *الالواح العمادیه، کلمة التصوف، اللوحات*.

- _____ (1908), *al-Resalah fi al-Ghova al-Ensanyah, Tes'a Rasa.el fi al-Hekmah va al-Tabi'yat*, Dar al-Arab, Cairo. (in Arabic)
- _____ (1979), *al-Resalah fi al-Fe'l va al-Enfe'al va Aghsamoha, Rasa'l Ibn Sina*, Bidar Publication, Qom. (in Arabic)
- _____ (1983), *al-Shifa (al-Tabi'yat, al-Nafs)*, Ed: Saeed Zayed, Vol: 1 & 2, Ayatollah Mar'ashi Publication, Qom. (in Arabic)
- _____ (1992), *al-Mobahesat*, Ed: Mohsen Bidarfar, Bidar Publication, Qom. (in Arabic)
- _____ (1984), *al-Mabda' va al-Ma'ad*, Ed: 'abdollah Nourani, Mo'aseseye Motale'at Eslami, Tehran. (in Arabic)
- Ibn 'arabi (n.d), *al-Fotouhat al-Makyah*, Vol: 1 & 2 & 3, Dar al-Ehya al-Toras al-Arabiah, Beyrout. (in Arabic)
- American psychiatric Association (1998), *Diagnostic and statistical manual of mental disorders DSM IV*. Translated by: Mohammadreza Nikkhah. Sokhan publication. Tehran. (in Persian)
- Anvari, Saeed and Fatemeh Esma'ili Ardakani (2016), "The Relationship between theosophical paraphrasing and dream interpretation based on Ibn Sina and Suhrawardi's idea", *Contemporary Wisdom (Hekmat Moaser)*, Volume 7, Issue 1, spring, 1-17. (in Persian)
- Bahmanyar (1996), *al-Tahsil*, Ed: Morteza Motahari. Tehran University Publication, Tehran. (in Arabic)
- Purjavadi, Nasrallah (1996), *seeing the moon in the sky; A historical study of the issue of meeting Allah in Kalam*. Markaz nashr Daneshghahi, Tehran. (in Persian)
- Chitik, Wiliam (2013), *Imaginal Worlds*. Translated by: Ghasem Kakaee. Hermes publication. Tehran. (in Persian)
- Dekhoda, Aliakbar (1998), *Loghat nameh. Mohammad Mo'in and Seyed jafar Shahidi*, Tehran University publication. (in Persian)
- Sabzevari, Mullahadi (2001), *Sharh al-Manzomeh*, Ed: Mas'od Talebi. Nab Publication. Qom. (in Arabic)
- Suhrawardi, Shahab aldin (2001), *Majmoue Mosanafat Sheykh Eshragh*. Vol: 1-4. Ed: Henry Corbian and Seyedhoseyn Nasr and Najafgholi Habibi, Pajoheshgah Oloume Ensani va Motale'at Farhangi. Tehran. (in Arabic and Persian)
- Shahrezouri, Shams al-Din Mohammad (2006), *Rasael al-Shajarah al-Elahyah fi 'Oloum al-Haghaegh al-Rabanyah*. Ed: Najafgholi Habibi, Moaseseye Pajhohesiye Heskmat va Falsafeye Iran. Tehran. (in Arabic)
- Shirazi, Seyed Razi (2013), *Darshaye Sharhe Manzoumeh Hakim Sabzevari*. Ed: Fatemeh Fana. Vol: 2. Hekmat publication. Tehran. (in Persian)
- Ghazali, Abouhamed (1995), *Resalah al-Mazmoun beh 'ala Ghayre Ahleh*. *Majmoue Rasael al-Emam al-Ghazali*, Dar al-Fikr Publication, Beyrout. (in Arabic)
- Al-Farabi, Abunasr (1995), *Ara' Ahl al-Madinah al-Fazelah va Mozaddatoha*, Ed: Ali Boumlham. al-Helal publication, Beyrout. (in Arabic)
- Heravi, Mohammad Sharif (1984), *Anvaryeh (Translate and Commentary in Hekmat al-Eshragh Suhrawardi)*, Ed: Astim, with introduction of: Hoseyn Ziyae, Tehran, Amirkabir Publication. (in Persian)
- Hilgard, Ernest and Richard Atkinson (2002), *Introduction to psychology*. Translated by: Mhammad Naghi Baraheni and others, Vol:1. Roshd Publication. Tehran (in Persian)