



An Investigation into Sadra and Suhrawardi's Views regarding the World of Ideas

Mahbobeh Vahdatipoor*

Alireza Kohansal**

Sayyed Morteza Hoseyni Shahrudi***

Received: 02/10/2016 | Accepted: 07/01/2017

Abstract

The way God intervenes in the natural world is considered a major and long-standing issue in the realm of theology and philosophy of religion where efforts to resolve it has led to proposing various and, at times, opposing views, spanning from determinism to delegation. By employing a novel criterion to distinguish between various divine actions in the world, the current paper attempts to present and assess Allamah Tabatabaei's approach as an Islamic determinist philosopher in regard to the topic and seeks to lay the groundwork for offering solutions in both deterministic and indeterministic models by revisiting the causal homogeneity principle in order to find a way out of dominant intellectual impediments. To that end, the paper serves to show that by extending the concept of causal homogeneity within a deterministic framework, one can attest to the direct interference of immaterial entities in the material world, whereas by resting upon the 'principle of causal necessity' and a particular attitude towards the principle of homogeneity within an indeterministic framework, one can defend the interference of immaterial causes in order to realize one of the possible probabilities.

Key worlds

Allamah Tabatabaei, determinism, indeterminism, Divine agency, causal homogeneity.

* Ph. D Student Transcendent Philosophy, Ferdowsi University of Mashhad - International campus | ma_vahdatipoor@yahoo.com. This Article has been compiled from the doctoral thesis .

** Associate Professor of Ferdowsi University of Mashhad (corresponding author) | kohansal-a@um.ac.ir.

*** Professor of Ferdowsi University of Mashhad | shahrudi@um.ac.ir.



بررسی دیدگاه ملاصدرا و سهروردی در باب عالم مثال

محبوبه وحدتی پور*

علیرضا کهنسال**

سید مرتضی حسینی شاهرودی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۷/۱۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۸

چکیده

در باب تفسیر هستی و تحلیل مراتب عالم، عالم مثال به عنوان مرتبه‌ای از مراتب سه گانه هستی در مکتب اشراقی و صدرایی مورد پذیرش قرار گرفته است. شیخ اشراق به جهت محال بودن انطباق صور خیالی کبیر در صغیر طرح عالم مثال منفصل را وجهه همت خویش قرار داده و معتقد است قوه خیال انسان، مادی بوده و در ادراک صرفاً نقش اعدادی دارد، به نحوی که نور اسفهدی به نحو اشراقی صور خیالی را در همان عالم مثل معلقه می‌بیند. ملاصدرا نیز اگر چه اصل وجود عالم مثال و برخی ویژگی‌ها آن نظیر تجرد از ماده و تقید به تعلقات مادی را می‌پذیرد، اما با مبانی خاص خویش، افق جدیدی از این عالم ارائه کرده و ابداعاتی پدید آورده است. وی با اثبات تجرد تمام قوای ادراکی انسان از جمله قوه خیال، آن را به مبادی عالی هستی مرتبط ساخته و با اعتقاد به خلاقیت نفس، افاضات مثال منفصل را موجب آمادگی نفس برای خلق صور خیالی می‌داند و از این روی به رهیافت‌های معرفتی و الهامی ویژه‌ای دست یافته است.

کلیدواژه‌ها

عالم مثال منفصل، عالم مثال متصل، قوه خیال، ملاصدرا، سهروردی.

* دانشجوی دوره دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد؛ پردیس بین‌الملل | ma_vahdatipoor@yahoo.com

** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) | kohansal-a@um.ac.ir

*** استاد دانشگاه فردوسی مشهد | shahrudi@um.ac.ir

مقدمه

تبیین، تفسیر و تحلیل عوالم هستی از جمله مباحثی است که در فلسفه و عرفان از اهمیت شایانی برخوردار است. در اصطلاح فلسفی، عالم، به آن موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود، درجه خاصی داشته باشد، به طوری که محیط بر تمام مادون خود و محاط مافوق خود باشند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۰۵۷). طبق این تعریف، فیلسوفان مسلمان در اعتقاد به عوالم سه گانه هستی متفق القول بوده و تنها اختلافشان بر سر عالمی است که مقداری و غیر مادی است و موجودات برزخی و مثالی آن، در عین این که از کم و کیف و وضع و دیگر اعراض برخوردارند، از ماده مجرد هستند. شاید بتوان گفت که نخستین فیلسوفی که به طور مشخص و دقیق، توجه خود را به عالم مثال معطوف داشته و در مواجهه با مکتب‌های مشائی و کلامی توانسته هم با شهود و هم با استدلال در جهت اثبات این عالم گام بردارد، سهروردی بوده است.

حکمت صدرایی نیز در پیدایش خود، چه در آن نظریه‌ها و مبانی‌ای که مستقیماً از سهروردی گرفته و چه در الهامات و بارقه‌هایی که در اثر مطالعه، سنجش و نقّادی این دستگاه فلسفی به دست آورده، به نحوی متأثر از حکمت اشراقی است. از این رو، ملاصدرا نیز اگر چه اصل وجود عالم مثال و برخی ویژگی‌های آن نظیر تجرد از ماده و تقید به تعلّقات مادی را می‌پذیرد، لیکن با مبانی خاص خویش، افق جدیدی از این عالم ارائه کرده و ابداعاتی پدید آورده است.

هدف از نگارش این نوشتار، مقایسه تطبیقی آراء ملاصدرا و سهروردی در باب عالم مثال و کارکردهای مرتبط با آن و استخراج وجوه اشتراک و افتراق نظر آن‌ها در این موضوع است. هم‌چنین بررسی این نکته که آیا نقدهای ملاصدرا بر شیخ اشراق در باب مسائل این عالم، نقدی همسو و تکمیلی است، یا نقدی واگرایانه و تقیصی؟

تبیین معنای لغوی و اصطلاحی عالم مثال

مثال در لغت به معنای «شبیهِ»، «مِثَل»، «نمونه»، «مانند» و امثال آن است (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۱۳، ص ۲۳). وجه تسمیه عالم مثال از این جهت است که از حیث مقداری بودن شبیه محسوسات و از حیث نورانی بودن شبیه معقولات است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۲). به لحاظ جایگاه وجودشناختی عالم مثال حد وسط عالم ماده و عالم عقل بوده و از جهتی مجرد از ماده و از جهتی دیگر برخی آثار

ماده از قبیل کم و کیف و وضع و ... را داراست (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۸۸؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۱). تقریری که از عالم مثال ارائه شد پیش از شیخ اشراق مطرح نبود. از همین روی، به عقیده هانری گُربن، سهروردی نخستین فیلسوفی است که با تأسیس جایگاه وجودی عالم مثال منفصل، توجه عرفا و حکمای اسلام را به این مسئله معطوف کرده است (گُربن، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۴)؛ هرچند به عقیده شارحین آثار سهروردی، نظریه عالم مثال وی برگرفته از دیدگاه حکمای فارس است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۴). از این رو، در بادی امر امکان احاطه علمی به همه جوانب این نظریه و ارائه استدلال منطقی میسر نبود، بلکه تنها تجربه شهودی بیان گر وجود این عالم و تفاوت آن با سایر عوالم بود. ملاصدرا در بیان قوس نزولی وجود از حق تعالی، دو عالم عقول و مادی را به تصویر کشیده و عالم مثال منفصل را مطرح نمی کند (سبزواری، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۳۴۲) و از همین روی برخی از شارحین معتقدند فصلی مستقل در اثبات عالم مثال منفصل در آثار وی ارائه نشده و تنها در ضمن مباحث دیگر به آن اشاراتی داشته است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۲۷). البته، قرائن متعددی در عبارات ملاصدرا، دال بر اعتقاد او به وجود عوالم سه گانه است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۵۴)، به نحوی که با بهره گیری از دیدگاه فلاسفه و عرفای پیشین، به عالم مثال منفصل (مُثَلِّ مَعْلَقَه) باور دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۵۰۲).

بنابر این، در مکتب اشراقی و صدرایی، عالم مثال به عنوان مرتبه‌ای از مراتب سه گانه هستی، قابل پذیرش بوده و اختلافشان در عبارات و واژگان است؛ به این معنا که شیخ اشراق بر اساس نظام فلسفی نوری خویش، عالم عقل را «نور» و عالم ماده را «ظلمت» نامیده و عالم واسطه بین این دو را «برزخ میان نور محض و ظلمت مطلق» در نظر آورده است و ملاصدرا گاهی عالم واسطه را «عالم نفس» یا «عالم مدبّر» دانسته و برای موجودات عالم ماده، نفسی در جهان دیگر و عقلی در جهان سوم مد نظر دارد و مقام نفس بین عالم عقل و عالم طبیعت است. همچنین از نگاه ملاصدرا هر مُلکی را ملکوتی و هر ظاهری را باطنی و هر شهادتی را غیبی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳).

تبیین جایگاه عالم مثال منفصل و متصل در مراتب هستی

۱. جایگاه عالم مثال از نظر سهروردی

سهروردی با فاصله گرفتن از مشائین در باب انطباع صور خیالی در مغز و با طرح مجرد دانستن این

صُور، شبهه انطباع کبیر در صغیر را رد کرده و عالم مثال منفصل را پیشنهاد می‌دهد. وی در دستگاه فلسفی خویش، جایگاه این عالم را در قوس نزول بعد از عالم مُثل افلاطونی و فوق عالم ماده تصویر کرده است. او با کشف این شاهکار، با پشتوانه‌ای فلسفی حقایق مرتبط با این حوزه را تبیین می‌نماید. ایشان صُور خیالی و صُور موجود در آینه واقعیت خواب و عالم رؤیا، برزخ صعودی پس از مرگ، مکاشفات انبیاء و اولیاء، اطلاع بر امور غیبی و ... را از جمله حقایق مرتبط با عالم مثال منفصل می‌داند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۰۱).

سهروردی به رغم اعتقاد به قوه خیال متصل - به عنوان یکی از قوای باطنی انسان - به عالم خیال متصل در قوس صعود معتقد نیست؛ زیرا از نظر وی تجرد مثالی نفس و تجرد قوه خیال غیر قابل قبول بوده و صُور خیالی متصل را نمی‌توان عالم خیال متصل دانست. از این رو، در باب عالم مثال متصل انسانی که تنها در خیال انسان است، سخنی مطرح نمی‌کند و حتی در برخی موارد احکام عالم مثال متصل را بر مثال منفصل حمل می‌کند (همان).

۲. جایگاه عالم مثال از نظر عرفا

ابن عربی و قونوی از جمله نخستین عرفایی هستند که با تأثیر پذیری از سهروردی و تکمیل کاستی‌های نظریه او، اقسامی برای عالم مثال مطرح کردند. تصویر مراتب عالم هستی از نظر ابن عربی عبارتست از: ۱) مرتبه مثال یا خیال متصل (خیال مقید یا اصغر)؛ ۲) مرتبه مثال یا خیال منفصل (خیال مطلق یا اکبر) (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۴۷).

عالم برزخ (مثال) از دیدگاه عرفا به دو قسم برزخ صعودی و برزخ نزولی تقسیم می‌شود. برزخ نزولی به مرتبه واسطه میان عقول جبروتی و عالم ماده اطلاق می‌شود، به نحوی که ظهور حقایق این عالم در عالم شهادت (ماده) امکان پذیر باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۵۳۷). ابن عربی این برزخ را «غیبت امکانی» (ابن عربی، ج ۳، ص ۷۸) و «برزخ اول» (همان، ج ۲، ص ۴۲۵) نامیده است. این برزخ، از تنزلات وجود بوده و پیش از نشئه دنیا موجود است، هم چنین صورت‌های موجود در آن ارتباطی با افعال انسان ندارند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۱).

برزخ صعودی به مرحله‌ای اطلاق می‌شود که ارواح انسانی پس از مرگ و تا ظهور قیامت کبری شرعی در آن به حیات خود ادامه می‌دهند. به تعبیر ابن عربی، این عالم «غیبت محال»

(ابن عربی، ج ۳، ص ۷۸) و «برزخ اخیر» نام دارد که به جهت محال بودن بازگشت حقایق عالم برزخ دوم به عالم ماده به این نام معروف شده است. صورت‌های موجود در این عالم، همان صورت اعمال و نتیجه افعال پیشین انسان در عالم ماده است و به لحاظ ترتب زمانی، این برزخ، متأخر از برزخ اول است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۷).

با توجه به دوری بودن سیر نور هستی در مدار عوالم وجودی و عدم تکرار در تجلی، می‌توان مدارهای نور را به دایره‌ای مشتمل بر دو قوس نزول و صعود تشبیه کرد، به نحوی که در قوس نزول، ظهور از عقل شروع شده و پس از پیمودن مراتب عقول، به وجود برزخی و سپس به عالم ماده ختم می‌شود. در قوس صعود نیز وجود، سیر دیگری را از هیولی شروع کرده و با رشد تکاملی و اشتدادی خود بعد از طی مراتب نباتی و حیوانی به مرتبه تجرد برزخی رسیده و از آن جا به عالم عقل ناائل می‌شود. از این رو، در عرفان، جواهر موجود در عالم مثال مطلق (منفصل) از جهت مقداری بودن، شبیه جواهر جسمانی و از جهت نورانی بودن، شبیه جواهر عقلانی است و به سایه جواهر فوق در هر موجود مادی، خیال مقید (متصل) گویند.

در مقام تمثیل می‌توان رابطه این دو را مانند رابطه خورشید با پرتوهای آن تصویر کرد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۷) و یا می‌توان نسبت میان خیال مقید انسان به عالم خیال منفصل را نظیر جداول کوچک به نهری عظیم دانست؛ زیرا عالم مثال منفصل منبع بزرگی است که قابلیت اتصال قوای خیالی افراد انسان به آن وجود دارد، به نحوی که می‌توان میان صحت خیال و منامات انسان با صحت مزاج و عدم اختلال قوای دماغی رابطه‌ای تنگاتنگ تصویر کرد (همان، ص ۹۸-۹۹). به عبارت دیگر، می‌توان گفت صور موجود در خیال مقید (متصل) گاهی از طریق انعکاس صور موجود در خیال منفصل، گاهی از طریق تمثیل شیاطین و گاهی از طریق خلّاقیت قوه متخیله ایجاد می‌شوند (همان، ص ۱۰۴).

۳. جایگاه عالم مثال از نظر ملاصدرا

ملاصدرا - به تبع سهروردی - اصل وجود عالم مثال و برخی ویژگی‌های آن، نظیر تجرد از ماده و تقید به تعلّقات مادی را می‌پذیرد، اما بر خلاف سهروردی، با اعتقاد به تجرد تمام قوای ادراکی انسان از جمله تجرد قوه خیال، به ارتباط و تناظر مراتب وجود در انسان با مراتب عالم هستی اشاره می‌کند. به عقیده او، «نفس» از طریق حرکت جوهری بدن حادث، سرانجام به تجرد و بقای

روحانی خواهد رسید (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۲-۲۳؛ ج ۸، ص ۳۴۷).

از نظر ملاصدرا، مرتبه هم رتبه با مرتبه وجودی قوه خیال، «عالم مثال متصل» نامیده می شود، از این روی تمام نفوس انسانی واصل شده به مرحله تجرد برزخی، در این عالم هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۰۰). به عبارت دیگر، هر یک از این نفوس، دارای ادراکاتی خیالی هستند که معلول خود آن هاست و به آن «عالم مثال متصل» گفته می شود. ملاصدرا با اعتقاد به تطابق عوالم با یک دیگر، از یک سو، عوالم را مظاهر اسمای الهی دانسته و از سوی دیگر، عوالم را عین اسماء می داند. از این رو، اسماء در سیر نزول ابتدا در عالم عقول (جبروت) تنزل نموده، سپس به عالم اشباح روحانی و صور مقداری و پس از آن به عالم محسوسات می رسند. در سیر صعود نیز برای حواس، درجه ها و مراتبی قرار داده شده که از طریق آن ها به سوی مشاهده امور عقلیه بالا می روند (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۱۲).

صدر المتألهین همه مراتب و تقسیمات فوق را مبرهن دانسته و به اثبات وجود تجردی آن ها پرداخته است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۴۷-۲۴۸). شیخ اشراق نیز از این جهت که قائل به تجرد برزخ نزولی بوده و معتقد است که فیض وجود، پیش از رسیدن به عالم ماده و اجسام طبیعی، باید جمیع مراتب مثالی و برزخی را طی کرده باشد، هم آهنگ با ملاصدراست، ولی از آن جهت که قوه خیال متصل را مجرد نمی داند، تبعاً نمی تواند قائل به تجرد برزخی در ساحت خویش باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴).

بررسی

برخی اندیشمندان مسلمان، قائل به انطباق برزخ نزولی بر مثال منفصل و انطباق برزخ صعودی بر مثال متصل هستند^۱ (آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۴۸۴). حال، چنان چه بخواهیم با این معیار پیش برویم می توان گفت سهروردی به جهت عدم اعتقاد به مثال متصل، به برزخ صعودی نیز قائل نیست و در این صورت مسائلی از قبیل حشر موجودات، صور مثالی ربّانی و وعده های انبیاء در دستگاه فلسفی

۱. بر اساس همین تقسیم بندی، در دیگر آثار تألیفی در این حوزه نیز این تناظر به چشم می خورد، به طوری که عالم مثال در سیر نزولی هم ردیف با مثال منفصل (برزخ قبل از دنیا) دانسته شده و عالم مثال متصل در سیر صعودی متناظر با مثال متصل (برزخ بعد از دنیا) (نک: ارشد ریاحی و واسعی، ۱۳۸۸).

او چگونه قابل توجیه است؟

به نظر می‌رسد چنانچه تعریف مثال متصل بررسی شود، بتوان این انطباق را رد کرد. طبق تعریف، مثال متصل، مثالی است که وابسته به نفس انسان بوده و قوه دماغی انسان در حصول آن نقش دارد در حالی که قوه دماغی و مغز و ذهن و تخیل نفس در پیدایش بدن برزخی فاقد نقش اند، بنا براین می‌توان گفت برزخ صعودی حصّه و قسمی از مثال منفصل است.^۱

از این رو، در باب اقسام و مراتب عالم مثال به نظر می‌رسد می‌توان گفت که ملاصدرا و سهروردی به قوس نزولی و صعودی و نظام دوری هستی اعتقاد دارند. از منظر این دو، برزخ اول - که در تنزلات وجودی قرار دارد - واسطه بین مجردات و اجسام است و برزخ دوم - که محل و مرجع ارواح است - بعد از مفارقت از بدن و نشئه دنیوی بوده و از مراتب معارج است. هم‌چنین از دیدگاه هر دو حکیم، برزخ نزولی توجیه‌کننده نظریه فیض و مراحل خلقت است و برزخ صعودی، معاد و بعث اجساد را تبیین می‌کند. هم‌چنین هر دو بر این عقیده هستند که برزخ نزولی مقدم بر عالم طبیعت و برزخ صعودی مؤخر از آن است.

به بیان دیگر، برزخ اول، علت عالم طبیعت و برزخ دوم، معلول صور افعال و نتایج اعمال انسانی است. از منظر ملاصدرا و سهروردی، هر دوی این عوالم، از جهت تجرد و مادیت یکسان هستند، به عبارتی هر دو مقدارند و البته، از نوعی تجرد بهره‌مند هستند. البته، ملاصدرا - به تبع ابن عربی - تشابه دو عالم را در روحانی بودن و جوهر نورانی غیر مادی بودن می‌پندارد. هم‌چنین از آن جا که ملاصدرا به اثبات عالم مثال منفصل پرداخته و از سویی به تجرد برزخی عالم مثال متصل نائل شده، توانسته است مسئله معاد و بعث اجساد را به صورت عقلانی تبیین کند، ولی شیخ اشراق تنها به اثبات عالم مثال منفصل پرداخته و در همین راستا توانسته حقایقی را که مربوط به برزخ نزولی و برزخ صعودی این عالم است، تبیین نماید، ولی بر اساس اعتقاد او مبنی بر عدم تجرد قوه خیال، می‌توان

۱. واژه «برزخ» به لحاظ اصطلاحی و از منظر فلاسفه، عرفا و متکلمان اسلامی دارای معانی گوناگونی است. برزخ در اصطلاح فلاسفه مسلمان، همان عالم مثال است که حد وسط عالم ماده و عالم عقل است و به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود. برزخ در اصطلاح عرفا، حضرت سوم از حضرات خمس است که همان مرتبه ارواح یا عالم مثال است و از دیدگاه آنان همین عالم برزخ (مثال) مشتمل بر دو قسم برزخ نزولی و برزخ صعودی است. برزخ در اصطلاح متکلمان نیز به معنای عالم بین مرگ و قیامت اطلاق می‌شود؛ هر چند معانی دیگری نیز در ضمن خود دارد. حال اگر رابطه این معانی با یکدیگر لحاظ شود می‌توان گفت عالم مثال منفصل از دیدگاه فلاسفه، همان برزخ نزولی عرفاست، اما برزخ صعودی عرفا حصّه‌ای از مثال منفصل بوده که تقریباً همان عالم برزخ در نزد متکلمان است (نک: ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۹۰).

گفت که ایشان به اثبات عالم مثال متصل نائل نشده است.

کارکردهای عالم مثال

الف) کارکردهای معرفتی عالم مثال

عالم مثال به لحاظ معرفت شناختی، الهام‌دهنده حقایق و افاضه‌کننده معارف به قوه خیال انسان است و از این روی سبب آشکار شدن بسیاری از حقایق مکنون و پوشیده برای سالک طریق حقیقت می‌گردد. از آن‌جا که از منظر ملاصدرا و سهروردی، عالم مثال یا خیال در مراتب معرفتی منطبق بر ادراک خیالی است، ضروری است ویژگی‌های آن از زوایای گوناگونی بررسی شود.

در فلسفه سهروردی قوه خیال تنها قوه‌ای از قوای باطنی انسان نیست، بلکه سخن از پیوند قوه خیال با طبقات عالم هستی است. به عقیده او، «قوه خیال» مادی است اما صور خیالی مجرد و موجود در عالم مثال منفصل است. از این رهگذر می‌توان گفت خیال واسطه‌ای است که از دریچه آن می‌توان به نظاره عالم مثال پرداخت و این همان چیزی است که بعدها در فلسفه صدرایی تحت عنوان «تناظر مباحث معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی» مطرح می‌شود. از منظر ملاصدرا قوه خیال، قوه‌ای از قوای نفس است که وظیفه دخل، تصرف، حفظ و ترکیب صور را بر عهده داشته و از این روی «مصوره» نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۰۶). این قوه جوهری است مجرد به مجرد برزخی که با فانی بدن، فانی نمی‌شود، بلکه با استمرار توجه نفس به صور خیالی، باقی می‌ماند (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۷۴). ادراک خیالی از نظر شیخ اشراق، یعنی مشاهده موجودات مثالی در عالم خیال منفصل، در نتیجه، قوه خیال در انسان هم‌چون مرآت و مظهر صور معلقه موجود در عالم خیال منفصل است نه آن‌که محل انطباق آن صور باشد.^۱ به بیان دیگر، صور خیالی، صور قائم به ذات هستند که در جهان خارج از عالم نفس یعنی عالم ذکر و مثل معلقه قرار دارند و به کمک قوه خیال مشاهده می‌شوند، به گونه‌ای که قوه خیال در ادراک صرفاً نقش اعدادی داشته و نور اسفهبندی به نحو اشراقی و بدون واسطه، صور خیالی یا مثل معلقه را مشاهده می‌کند و این قوه مانند دیگر قوای نفس، صنم و سایه

۱. سهروردی میان محل و مظهر تفاوت قائل است. به عقیده وی، محل به جایی گفته می‌شود که شیء حال، در آن منطبق باشد، ولی مظهر در صورتی است که آن شیء خود را در آن موطن نشان می‌دهد، یعنی آن موطن سبب اعداد برای اشراق نفس می‌شود تا آن شیء را در جایگاه خود بیابد.

نور مدبر است. در نتیجه، رابطه صور خیالی با نفس، رابطه ظاهر و مظهر است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۶)؛ حال آن که ملاصدرا با مبانی خاص خویش رابطه مظهریت مطرح شده از سوی اشراقین و همچنین رابطه حلولی و انطباعی مطرح شده از سوی مشائین، را رد کرده و رابطه صدوری صور خیالی با نفس را مطرح کرده و معتقد است صور خیالی در این جهان و در قوای بدن یا در عالم مفارق نیستند، بلکه موجود در عالم مثال اصغر و در صقع نفس بوده، به نحوی که توسط خود نفس ایجاد و انشا می‌شوند و ادواتی همچون دماغ و روح بخاری دماغی از وسائط اعدادی آنبه شمار می‌روند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶-۵۹۷). به همین جهت صورت خیالی نزد نفس، تا زمانی حاضر است که نفس به آن توجه دارد و به محض غفلت، از او پنهان شده و هرگاه اراده کند، دو مرتبه حاضر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۷۵).

وی هم چنین معتقد است که صور اختراع شده توسط نفس، از بازیگری‌های وهم و قوه خیال است و عالم مثال منفصل به عنوان عالمی تام و کامل، نمی‌تواند جایگاه این صور وهمی باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۶۱). از همین روی او در باب عقیده سهروردی در باب عالم مثال منفصل با نظر انتقاد نگریسته و با رویکردی واگرایانه، همواره از عالم مثال اصغر سخن به میان آورده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۴۰۴).

بنابر این، از نظر هر دو فیلسوف، قوه خیال در عملیات ادراک نفس به نوعی نقش ایفا می‌نماید؛ با این تفاوت که ملاصدرا به صدور صور مثالیه از قوه خیال نفس معتقد است و سهروردی بر خلاف او به شهود و ظهور صور مثالیه در نزد قوه خیال نفس عقیده دارد.

سهروردی - بر خلاف مشائین - خیال را خزانه حس مشترک ندانسته و فرآیند نسیان و فراموشی را شاهی بر عدم حضور صور خیالی در قوه خیال می‌داند و معتقد است اگر صور خیالی در خیال حفظ می‌شدند، همیشه برای نفس حاضر و مورد ادراک بودند و حال آن که در نفس، هنگام عدم تخیل چیزی برای ادراک وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۹).

اما از نظر ملاصدرا قوه خیال به مثابه خزانه حس مشترک بوده که بدون مواجهه با عالم خارج، کار حفظ صور جزئیه را انجام می‌دهد. بنابر این، از نظر ملاصدرا، قوه خیال با توجه به خزانه بودن

۱. از نظر شارحین حکمت صدرایی و از جمله حکیم سبزواری، دیدگاه سهروردی در رابطه با فرآیند ادراک خیالی زمانی مورد پذیرش قرار می‌گیرد که تفسیر صدر المتألهین در مورد تعقل پذیرفته شود. به اعتقاد وی از آنجا که نظریه مثال اصغر سهروردی در نهایت استواری است در بحث ادراک خیالی، حق با صدر المتألهین است نه سهروردی (نک: اکبرزاده و کدیور، ۱۳۸۷).

حس مشترک و انشاء صور مماثل می تواند رسالت اصلی در ادراک را بر عهده گیرد و نقش حفظ و ایجاد صور را ایفا کند و این در حالی است که با توجه به دیدگاه سهروردی بر مظهریت خیال، تنها می توان رسالت فرعی در ادراک را بر عهده خیال گذاشت و آن ایفای نقش آئینه وار است.

ملاصدرا از سویی همگام با ابن سینا، قوه عاقله را مدرک صور کلی و قوه خیال را مدرک صور جزئی مقداری می داند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۶۲؛ ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۴۶-۳۴۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۰۰) و از سویی مخالف با نظر شیخ الرئیس که تنها قائل به تجرد قوه عاقله بود، به تجرد همه قوای نفس به ویژه تجرد قوه خیال باور دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ ابن سینا، ۱۴۱۳، ص ۳۰۳؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۱۴) و معتقد است که قوه خیال هر انسانی در حال حیات، مجرد، ساخته خود نفس و منطبق با ملکات اخلاقی اش است و با پدید آمدن مرگ، تنها قوای حسی و ارتباط با عالم ماده از دست می رود، در حالی که قوای خیالی و عقلی او هم چنان محفوظ است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۹۲). در این میان، سهروردی - هم رأی با ابن سینا - قوه خیال را مادی دانسته و برهانی بر تجرد برزخی آن اقامه نکرده است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۰۵).

این رأی شیخ اشراق محدوراتی در پی دارد:

الف) همه براهین تجرد خیال از جمله محال بودن انطباق کبیر در صغیر و محال بودن اجتماع دو متضاد در جسم علیه او وارد خواهد شد^۱ (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۷۸). ممکن است گمان رود که این براهین علیه شیخ اشراق نخواهد بود؛ زیرا مثلاً انطباق کبیر در صغیر بر کسی وارد است که صور را حال در قوه خیال بدانند، ولی سهروردی صور را موجود در عالم مثال می داند، اما این گمان خطاست؛ زیرا اگر چه ظاهراً اشکال انطباق را حل می کند، اما مشکل دیگری ایجاد می کند که با اصل سنخیت بین مدرک و مدرک در تعارض است، به این معنا که قوه خیال مادی به تعبیر سهروردی چگونه می تواند به درک امور غیر مادی در عالم مثال منفصل نائل شود.

ب) تغییر در آلت خیال سبب از میان رفتن صور می شود و نمی توان با تمسک به این که مثلاً ماده دیگری جایگزین می شود، مشکل را حل کرد؛ زیرا اگر چه صور حال در خیال نیستند، اما قوه

۱. براهین تجرد خیال را می توان در سه دسته قرار داد. براهینی که تجرد هر سه مرتبه ادراکی یعنی حس، خیال و عقل را ثابت می کنند، براهینی که مؤید تجرد دو مرتبه خیال و عقل است و سرانجام براهینی که تنها مربوط به تجرد قوه خیال است (نک: مرادی و اکبریان، ۱۳۸۷).

خیال مادی مُعدّ درک آن‌ها بوده است و هر مُعدّی با مستعدّله مخصوص خود ارتباط دارد و نمی‌توان با تغییر مُعدّ، همان صورت ادراکی و خیالی پیشین را عیناً درک کرد.

ج) عدم سنخیت نه تنها در ادراک زندگی دنیوی اشکال ایجاد می‌کند، بلکه با فقدان سنخیت، تبیین معاد دشوار یا غیر ممکن خواهد بود؛ زیرا اگر چه شیخ اشراق با اقرار به عالم مثال می‌تواند معاد را توجیه کند، اما این پرسش باقی است که میان این صُور - که متعلّق به عالمی غیر از عالم انسان هستند - و معاد انسان چه ارتباطی است؟ اگر حقیقت انسان نفس ناطقه اوست و این نفس در افرادی که به مقام عقل رسیده اند باقی است و قوای ادراکی در دیگران از میان می‌رود، آنگاه چگونه می‌توان میان انسان و صُوری که با او ربطی ندارند ارتباط برقرار کرد؟

ملاصدرا اگر چه در رویکردی تکمیلی، اصل وجود عالم مثال و ویژگی‌ها آن نظیر مجرد از ماده و تقیّد به تعلّقات مادی را می‌پذیرد، اما در رابطه با ادراک آدمی و فرآیند آن دارای ابداعات و نوآوری‌هایی است:

۱. او معتقد است نفس انسان مثال خداوند است، به این معنا که خداوند انسان را از جهت ذات، صفات و افعال بر مثال خود آفریده است، یعنی همان‌طور که اعیان خارجی موجودات در پیشگاه خداوند حاضر و به وجود او قائم‌اند، صورت‌های حسی، خیالی و عقلی نیز در پیشگاه نفس حاضر بوده و به وجود او قائم‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۶۴).

۲. به اعتقاد وی، نفس انسان خلاق و فعال است؛ به این معنا که مظهر اسمای الهی است و تمام قوایش خداگونه و خلاق است. از این روی قوه خیال وی با قدرت عجیب خود قابلیت تصویرسازی و صورت‌گری دارد. تصویرگری خارق‌العاده قوه خیال این سؤال را پیش می‌آورد که فاعل و مُفیض صُور خیالی برای نفس انسان چیست؟ به عبارت دیگر آیا نفس بالقوه می‌تواند مُخرج خود از مرتبه بالقوه به مرتبه بالفعل باشد؟ در پاسخ می‌توان استناد انشاء صُور خیالی به نفس را به نوعی توسّع در تعبیر دانست؛ زیرا مبدأ همه علوم در حکمت صدرایی، عالم قدس دانسته شده است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۳۸۴). به همین جهت، از دیدگاه ملاصدرا، افاضات مثال منفصل موجب آمادگی و تهیّاً نفس برای خلق صُور خیالی است. به عقیده وی، نفس انسان در ادراک حسی و خیالی به فاعل مخترع شبیه‌تر است تا قابل متّصف (همان، ص ۳۰۵) و در ادراک عقلی، نفس با انتقال از محسوس به متخیّل و از متخیّل به معقول، قابلیت می‌یابد که از عالم ماده به عالم

مثال و سپس عالم عقل عبور کند (همان، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۴).

در همین راستا علامه طباطبایی نیز معتقد است فاعل صور خیالی هم چون فاعل صور عقلی، امری بیرون از قلمرو نفس است به گونه ای که فاعل، صورت های خیالی را بر اساس استعداد حاصل شده توسط نفس بر وی افزوده می کند، از این روی پس از استقرار این صور در نفس، استناد نفس به عنوان فاعل، بلامانع است و این اسناد از جهتی عین اسناد به مبدأ خیالی است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۴۸۰).

۳. با توجه به قیام صدوری صور به نفس، ملاصدرا اتحاد مدرک و مدرک را تنها مربوط به مرتبه عقل ندانسته، بلکه معتقد است نفس انسان با قوایش متحد است. از آن جا که او به سه مرتبه ادراک عقلی، خیالی و حسی قائل است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۲۰؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۱) و از طرفی علم را وجودی می داند نه ماهوی، از این روی تطابق عوالم کلی وجود با مشاعر سه گانه انسان مشتمل بر معقولات، متخیلات و محسوسات، از اصول فلسفه صدرایی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۹؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۱۹۹؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۹۱-۹۳). بر این اساس، از نظر ملاصدرا نفس آدمی با نشئه خاص خود در هر مرتبه ای از ادراک متحد شده، به نحوی که نفس هنگام ادراک محسوسات متحد با محسوس و هنگام ادراک متخیلات متحد با متخیل و نشئه خیال و هنگام ادراک معقولات متحد با معقول و نشئه عقول مفارق می شود (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۳۴).

این بیان ناظر به قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است؛ به این معنا که نفس، جامع جمیع قوا و مبدأ و غایت آن هاست. حکیم سبزواری معتقد است از دیدگاه صدرا، نفس حقیقت مبسوطی است که قوای آن به مثابه شئون و مجالی ظهور آن هستند و از همین رو، وحدت در کثرت نفس معنا می یابد (سبزواری، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۵۱).

ب) کارکردهای الهامی عالم مثال

عالم مثال که در سیر مراتب نزولی عالم نقشی واسطه گونه دارد، خود دارای مراتبی است. آسمان آن به تعبیر شیخ اشراق هورقلیا و دو شهر زمینی آن جابلقا و جابلساست (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۵۹۴). الهام بخشی و افزوده حقایق این عالم به نحوی است که چنانچه به تعبیر ملاصدرا با این عالم در حال

خواب یا بیداری ارتباط حاصل شود، انسان قادر است از حقایقی که در گذشته رخ داده و یا آن چه در زمان حال یا آینده رخ خواهد داد، اطلاع یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۶-۳۴۷). قوه خیال انسان در صورتی که قوی باشد، ارتباط با عالم مثال در حالت بیداری رخ خواهد داد، به نحوی که با نقش آفرینی وی، صور مثالی غیبی برای فرد متمثل شده و انسان قادر است اصوات حسی را از عالم مثال و مقام هورقلیا بشنود (همان، ص ۳۴۲).

به عبارت دیگر، بهره انسان از عالم مثال - به عنوان اولین دریچه‌ای که از عالم غیب به روی انسان گشوده می‌شود - از طریق قوه خیال اوست که با آن خواب و رؤیا می‌بیند، از این رو، بایسته است که این مسئله بررسی شود.

وقوع رؤیا (خواب) از دیدگاه سهروردی پس از رهایی از اشتغال به حواس ظاهری اتفاق می‌افتد. در این فرآیند، نفوس پس از اتصال با انوار اسفهبديه فلکی قادرند از نقوش موجود در برازخ علویه و امور پنهانی عالم آگاهی یابند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۷). حال اگر اثری از آن چه را که دیده بعینه به یادش بماند و در خود نگه دارد، این خواب، رؤیای صادقه است و نیاز به تأویل و تعبیر ندارد، اما اگر از آن چه که دیده در ذکر (یاد) او نماند و به قوه مخیله بسپارد، این جاست که قوه مخیله دست کاری کرده و مشابه یا متضاد آن چه را دیده به ذکر (یاد) انسان می‌آورد، در نتیجه این نوع خواب‌ها نیاز به تفسیر و تعبیر دارند (همان‌جا).

از دیدگاه ملاصدرا، آن چه در پدیده خواب به وقوع می‌پیوندد این است که حواس دچار رکود شده و در نتیجه روح در باطن حبس شده یا قابلیت اتصال به جواهر روحانی عقلی را می‌یابد و یا مستعد اتصال به جواهر نفسی (برزخ علوی) می‌شود، که در اثر این اتصال، نقوش جمیع موجودات و یا صور مادیاتی که در آن‌ها منقوش است را قبول می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۶). حال چنان چه در هنگام اتصال نفس به جواهر روحانی عقلی، آن صور جزئی باشند و با حفظ قوه حافظه در نفس باقی بماند و قوه مخیله در آن‌ها تصرفی نداشته باشد، «رؤیای صادقه» نامیده می‌شود و نیاز به تعبیر ندارد، ولی آن دسته از رؤیاها که از طریق حکایت نمودن قوه مخیله حاصل می‌شوند، نیاز به تعبیر دارند و چنان چه خوابی حاصل شیطنت و اضطراب قوه مخیله باشد، به تعبیر ملاصدرا، «اضغاث احلام» اند و قابل تعبیر نیستند (همان، ص ۳۴۷).

از دیدگاه سهروردی، سالک با فروگذاردن ادراک حسی و تجرد تن و پیمایش قوس صعودی،

قدرت ادراک صور مثالی عالم خیال و صورت‌های قدسی عالم علوی را می‌یابد. به این معنا که وی دارای مقام و مرتبتی است که در آن مقام، با استفاده از انوار و معانی عالم بالا (انوار اسفهبديه) توانا بر ایجاد مثل قائم به ذات بوده و مثل معلقه را منطبق بر اراده خود ایجاد می‌نماید. ایشان این مقام را با الهام از قرآن مجید، مقام «کُن» می‌نامد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۲).

ملاصدرا نیز معتقد است که عارف و سالک قادر است صور نورانی عالم مثال را ادراک و آن‌ها را در عالم حس بازآفرینی کند. وی همانند سهروردی این مقام را «کُن» می‌نامد که ابن‌عربی آن را «همت» نام نهاده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۹۸). هم‌چنین از دیدگاه وی عارف - افزون بر شهود صور عالم مثال - با وساطت قوه خیال، نفسی قادر بر خلاقیت صور را نیز دارد (همان، ص ۵۹۷)، البته، این قدرت قوه خیال در رؤیت بی‌واسطه صور نورانی، به سبب عواملی از جمله کم‌خوری، کم‌خوابی، ترک تن‌آسایی و رهایی از بند نرمی و لطافت حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۴۳-۵۴۵).

خلاصه آن که سهروردی و ملاصدرا به مقام کن و تأثیر تهذیب نفس جهت مشاهده و انشاء مثل معلقه و صور مثالی باور دارند، با این تفاوت که شیخ اشراق نور اسفهبديه را راهنما به عالم مثال می‌خواند و ملاصدرا قوه خیال را راهبر نفس به آن وادی می‌داند.

نتیجه‌گیری

۱. در مکتب اشراقی و صدرایی، عالم مثال به عنوان مرتبه‌ای از مراتب سه‌گانه هستی قابل پذیرش بوده، با این تفاوت که شیخ اشراق از این عالم به «برزخ میان نور محض و ظلمت مطلق» تعبیر کرده و ملاصدرا آن را «عالم نفس» یا «عالم مدبّر» دانسته است.

۲. از منظر ملاصدرا و سهروردی، عالم مثال در مراتب معرفتی منطبق بر ادراک خیالی بوده و قوه خیال در عملیات ادراک نفس به نوعی نقش ایفا می‌کند؛ با این تفاوت که ملاصدرا با توجه به صدور صور مثالی از قوه خیال نفس، رسالت اصلی در ادراک که همان حفظ و ایجاد صور است را بر عهده قوه خیال می‌گذارد، اما سهروردی بر خلاف او به شهود و ظهور صور مثالی در نزد قوه خیال نفس عقیده دارد، از این رو، در نظر وی قوه خیال تنها رسالت فرعی در ادراک بر عهده داشته و آن ایفای نقش آئینه‌وار است.

۳. عالم مثال منبع الهام و افاضه حقایق است و بهره مندی انسان از این عالم به عنوان اولین دریچه‌ای که از عالم غیب به روی انسان گشوده می‌شود، به تعبیر ملاصدرا، از طریق قوه خیال و به تعبیر شیخ اشراق، از طریق انوار اسفهدیه است، هرچند هر دو به تأثیر تهذیب نفس جهت مشاهده و انشاء مُثُل معلقه و صور مثالی و دستیابی به مقام «کُن» باور دارند.



فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۴). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: انتشارات حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). التعليقات. (چاپ چهارم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۳). المباحثات. (چاپ اول). قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). نجات. مقدمه: دانش پژوه. (چاپ اول). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). کتاب النفس. مقدمه: ابراهیم مدکور، قم: مکتبه مرعشی نجفی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۶ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ارشد ریاحی، علی؛ واسعی، صفیه. (بهار ۱۳۸۸). عالم مثال از دیدگاه ملاصدرا. فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۳۰، ص ۷۵-۱۰۲.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۶۵). شرح مقدمه قیصری در عرفان اسلامی. بی جا: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- اکبرزاده، حوران؛ کدیور، محسن. (زمستان ۱۳۸۷). جایگاه خیال متصل و منفصل در فلسفه صدرالمآلهین. مقالات و بررسیها، ش ۱۰۰.
- ترکانشوند، احسان؛ میرسپاه، اکبر. (پاییز ۱۳۹۰). سیر تطبیقی در معنای «برزخ» و «مثال» از دیدگاه فلاسفه، عرفا و متکلمان. معرفت فلسفی، شماره ۳۳، ص ۱۰۵-۱۳۲.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک، پیش‌گفتار: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). اتحاد عاقل به معقول. قم: انتشارات قیام.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۲). دو رساله مثل و مثال. تهران: نشر طوبی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. مقدمه و تصحیح: هانری کرین، تصحیح، تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر. (ج ۱، ۲، ۳). تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین. (۱۳۷۲). شرح الحکمه‌الاشراق. تصحیح و مقدمه: ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. حواشی: حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. (۹ جلد). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۲). المبدأ و المعاد. ترجمه: احمد بن محمد الحسینی اردکانی، کوشش عبدالله نورانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۲). المسائل القدسیه. (ضمن رسایل فلسفی). تعلیق، مقدمه و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۴۱). عرشیه. ترجمه و تصحیح: غلامحسین آهنی، اصفهان: انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. کوشش: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گرین، هانری. (۱۳۷۱). تاریخ فلسفه اسلامی. ترجمه: اسدالله مبشری. (ج ۱). (چاپ چهارم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- لاهیجی، بهایی. (۱۳۷۲). رساله نوریه در عالم مثال. تعلیقات و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- مرادی، حسن؛ اکبریان، رضا. (تابستان ۱۳۸۷). تجرد خیال و لوازم فلسفی و کلامی آن. آینه معرفت، شماره ۱۵. ص ۶۷-۹۲.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). مجموعه آثار. (ج ۶). تهران: انتشارات صدرا.
- یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۹۱). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش: سید عطا انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- یزدان‌پناه، سید یدالله. (۱۳۸۹). حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شهاب‌الدین سهروردی). نگارش: مهدی علی‌پور. (۲جلد). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

References

References in Arabic / Persian

- Akbarzade, H; Kadyur, M. (1387 SH). Jayegah-i Khiyal-i Muttasil va Munfasil dar falsafe-i Sadr al-Muta'allehin (the position of subjective and objective Imaginal World in Sadra's philosophy), *Maqalat va Barrasiha*, no. 100.
- Arshad Rehayi, A; Vasei, S. (1388 SH, spring). The World of Imagination from Mulla Sadra's Viewpoints, *Journal of Religious Thought*, vol. 9, Issue 30.
- Ashtiyani, J. D. (1365 SH). *Sharh-i Muqaddame-i Qaysari dar Erfan-i Islami* (a commentary on Qaysari's introduction to Ibn 'Arabi's Fusus al-Hikam, in Islamic mysticism). N. p. : Daftar-i Tablighat-i Islami Publications.
- Ashtiyani, J. D. (1387 SH, winter). *Muntakhabati az Athar-i Hukama-i Ilahi-i Iran* (a selection of the works of Iranian Islamic philosophers). Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami.
- Avicenna (Ibn Sina). (1413 AH). *Al-Mubahithat*. Qom: Bidar Publications.

- Avicenna (Ibn Sina). (1364 SH). *Njat* (salvation). Introduction by a student. Tehran: University of Tehran Press.
- Avicenna (Ibn Sina). (1404 AH). *An-Nafs* (the soul). Introduction by Ibrahim Madkour, Qom: Mar'ashi Najafi Library.
- Avivenna (Ibn Sina). (1379 SH). *Al-Ta'liqat*. 4th ed. Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami.
- Corbin, H. (1371 SH). *Historie de la Philosophie Islamique* (history of Islamic philosophy). Translated by Asadullah Mubashiri, vol. 1. 4th ed. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Hasanzade Amoli, H. (1375 SH). *Ettehad-i 'Aqil be Ma'qul* (the unity of the intelligent with the intelligible). Qom: Qiyam Publications.
- Hasanzade Amoli, H. (1382 SH). *Do Risale-i Mithl va Mithal*. Tehran: Tuba Publications.
- Ibn 'Arabi, M. (n. d.). *Al-Futuhāt al-Makkiyyah* (the Meccan revelations). Beirut: Dar Sader.
- Ibn Manzur, M. M. (1416 AH). *Lisan al-'Arab* (The tongue of the Arabs . an Arabic dictionary). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.
- Ibrahim Dinani, G. H. (1364 SH). *Shu'a-i Andishe va Shuhud dar Falsafe-i Suhrawardi* (the light of thought and intuition in Suhrawardi's Philosophy), Tehran: Hekmat Publications.
- Jami, A. R. (1370 SH). *Naqd an-Nusus fi Sharh-i Naqsh al-Fusus*. Introduction, correction and commentary by William Chittick, Preface by Seyed Jalal al-Din Ashtiyani, 2nd ed. Tehran: Markaz-i Mutale'at va Tahqiqat-i Farhangi.
- Lahiji, B. (1372 SH). *Risala-i Nuriyyeh dar 'Alam-i Mithal* (the illuminated treatise on the Imaginal World). Commentary and correction by Seyed Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Sazman-i Tablighat-i Islami, arts section.
- Moradi, H; Akbarian, R. (1387 SH, summer). Tajarrud-i Khial va Lawazim-i Falsafi va Kalami-i An (the immateriality of imagination and its philosophical and theological requisites). *Journal of Mirror of Wisdom*, no. 15.
- Motahhari, M. (1368 SH). *Majmu'a-i Athar* (a collection of works), vol. 6. Tehran: Sadra Publications.
- Qaysari, D. (1375 SH). *Sharh-i Fusus al-Hikam* (a commentary on Ibn 'Arabi's Fusus al-Hikam). Compiled by Seyed Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: 'Ilmi va Farhangi Publication Office.
- Shahrzuri, S. D. (1372 SH). *Sharh-i Hikmat al-Ishraq* (a commentary on Suhrawardi's philosophy). Inroduction and correction by Ziyai Torbati. Tehran: Mu'assasa-i Mutale'at va Tahqiqat-i Farhangi.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1341 SH). *'Arshiyyah*. Translated and corrected by Ghulam Hossein Ahani. Esfahan: College of Literature, University of Esfahan Press.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1360 SH). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. Annotation by Haj Mulla Hadi Sabzvari, correction and commentary by Seyed Jalal al-Din Ashtiyani. Mashhad: al-Markaz al-Jami Publications.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1362 SH). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* (the beginning and the end). Translated by Ahmad bin Muhammad al-Hosseini Ardekani, compiled by

Abdullah Nurani. Tehran: Markaz-i Nashr-i Daneshgahi.

- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1362 SH). *Al-Masa'il al-Qudsiyyah* (Divine matters) (included witjin philosophical treatises). Commenatry, introduction and correction by Seyed Jalal al-Din Ashtiyani. Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1363 SH). *Mafatih al-Ghayb*. Introduction and correction by Muhammad Khwajuy. Tehran: Mu'assasa-i Tahqiqat-i Farhangi
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1410 AH). *Al-Hikmat Al Muta'alyah fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a* (The Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect), vol. 9. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi.
- Suhrawardi, S. D. (1375 SH). *Majmu'a-i Musannifat-i Shaykh Ishraq* (a collection of Shaykh Ishraq's works). Introduction and correction by Henry Corbin, correction, annotation and introduction by Seyed Hossein Nasr, vols. 1, 2, 3. Tehran: Mu'assasa-i Mutale'at va Tahqiqat-i Farhangi Publications.
- Torkashwand, E; Mirsepah, A. (1390 SH, autumn). A Comparative Review on the Meaning of Barzakh and Mithāl in the works of Muslim Philosophers, Gnostics, and Theologians. *Ma'rifat-i Falsafi*, no. 33.
- Yazdanpanah, Y. (1389 SH). *Hikmat-i Ishraq* (gozaresh, sharh va sanjesh-i dastgah-i falsafi-i Shahabuddin Suhrawardi) (Ishraq's philosophy, an account, commentary and analysis of Shahabuddin Suhrawardi's philosophical system). Compiled by Mahdi Alipur, vol. 2. Qom: Pazhuheshgah-i Howze va Daneshgah.
- Yazdanpanah, Y. (1391 SH). *Mabani va Usul-i 'Erfan-i Nazari* (the foundations and principles of theoretical mysticism). Compiled by Seyed Ata Anzali. Qom: Mu assasa-i Amuzeshi Pazhuheshi-i Imam Khomeini.