

# هستی‌شناسی خیال

## نزد ابن سینا و ملاصدرا

محسن حبیبی\*

استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

### چکیده:

قوه خیال نزد ابن سینا و ملاصدرا از جمله قوای باطنی نفس محسوب می‌شود. ابن سینا بدلالی به مادی بودن این قوه و ملاصدرا نیز با ادله‌ی بی‌مجرد بودن آن قائل شده است. ابن سینا با مادی دانستن خیال با مشکلات فلسفی عدیده‌ی همچون معاد جسمانی و بقای برخی نفوس روبروست. ملاصدرا ضمن پاسخ به ادله‌ی وی، برای مدعای خود دلایل متعددی ذکر کرده است. در سنجش میان دلایل هر یک از این دو فیلسوف، ادله‌ی ملاصدرا را در مقایسه با نظر شیخ الرئیس متقنتر و مقبولتر می‌یابیم. در ضمن، ملاصدرا با قبول تجرد قوه خیال، به نتایج متعددی همچون توجیه بقاء حافظه در پیری، توجیه مسائل فراروانشناختی، اثبات معراج و معاد جسمانی و بقاء نفوس ساده‌انسانی نائل شده که ابن سینا در پی آنها بوده است. لذا میتوان نتیجه گرفت نظریه ملاصدرا در این باب، یعنی اعتقاد به تجرد قوه خیال کاربردیتر است و با آن بنحو ساده‌تری میتوان برای برخی معتقدات دینی، دلیل و توجیه عقلانی اقامه کرد.

### ۱. مقدمه

قوه خیال، بعنوان یکی از موضوعات مهم و پر دامنه در فلسفه اسلامی، دارای ثمرات فراوانی نزد فلاسفه است. در این میان، برخی فلاسفه همچون ابن سینا اعتقاد به مادی بودن قوه خیال دارند و در مقابل، ملاصدرا و اتباعش به تجرد این قوه قائلند.

سابقه این موضوع به ارسطو و نظریات او در باب رؤیا و خواب برمیگردد. او رؤیا را بوسیله قوه خیال تبیین میکند. پس از وی، فارابی نظریه نبوت و چگونگی نزول وحی را از طریق قوه خیال نبی مطرح میکند. فارابی تمامی معارف را نازل شده از سوی موجودی به نام عقل فعال میدانند و معتقد است پیامبران از طریق قوه متخیله با این عقل مرتبط شده و علوم را دریافت میکنند و حکیم فیلسوف از طریق قوه عقل منفعلش<sup>۱</sup>.

پس از فارابی، ابن سینا نیز بحث قوه خیال را پیگیری میکند. او این قوه را کاملاً جدای از ماده (مجرد تام) نمیداند. بنظر او خیال، آمیخته به لواحق

\*.Email:mohsenhabibi212@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۱/۶ تاریخ تأیید: ۹۵/۵/۳

۱. «فیکون بما فیض منه الی عقله المنفعل حکیماً فیلسوفاً...»؛ فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله؛ ص ۱۲۵؛ همو، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۲۲۰.

### کلیدواژگان

قوای نفس	قوه خیال	موجود مادی
موجود مجرد	ابن سینا	ملاصدرا

ماده همچون شکل، کیف و وضع است.<sup>۲</sup> از آنجا که مجرد بودن خیال، تام نیست، او برای این قوه آلت و محلی جسمانی قائل است.<sup>۳</sup> سپس سهرودی و همچنین عرفایی چون ابن عربی در باب خیال، مطالب مبسوطی پیش کشیده و بحث خیال متصل و منفصل را مطرح نموده‌اند. تا اینکه ملاصدرا به مادی بودن این قوه ایراد میگیرد و با قائل شدن به تجرد آن، نتایج مختلفی را در فلسفه‌اش اثبات میکند. ملاصدرا در باب نهم سفر چهارم از جلد نهم اسفار پس از نقل مطالبی از اثولوجیا در خصوص قوای نفس، بر شیخ رئیس ایراد میگیرد که چرا ضمن اشتغال زیاد به امور دنیایی، وقت زیادی را به علوم جزئیة اختصاص داده که این موجب شده در امور الهی کلی از حل بسیاری از مشکلات و مسائل باز بماند. او در اینباره به هفده مورد از موضوعات فلسفی اشاره میکند که به نظر او شیخ از پس حل و فصل آنها برنیامده ولی خود او با اتخاذ اصولی دقیقتر توانسته به آنها بدرستی پاسخ دهد.<sup>۴</sup> از آن جمله بحث اثبات تجرد قوه خیال است که بعنوان سیزدهمین مورد به آن اشاره کرده و مدعی است چون شیخ نتوانسته تجرد آن را ثابت نماید در بقاء نفوس ساده انسانی بعد از مفارقت از بدن متحیر مانده است.<sup>۵</sup>

## ۲. تصویر مادی بودن قوه خیال نزد ابن سینا

ابن سینا پنج قوه ادراکی باطنی را برمی‌شمارد و معتقد است که انسان از طریق ابزارهای جسمانی مرتبط با آنها میتواند امور مختلف را درک کند. یکی از این قوای ادراکی باطنی، قوه خیال است. او قوه مدرکه صور حواس پنجگانه را حس مشترک و خزانه حس مشترک را خیال مینامد و آلت دراکه این دورا جسمانی و در جلوی مغز فرض میکند. طبق فلسفه ابن سینا صورتهای شکل گرفته در حس مشترک، در قوه خیال

حفظ میشوند. وی همچنین قوه دراکه معانی غیر محسوسه جزئی را واهمه و خزانه واهمه را حافظه نام مینهد. به دلیل مذکور و همچنین دلایلی دیگر که خواهیم گفت او این قوه را مادی میداند. پس با این تفسیر، خیال همان حافظه صورتهای حسی محسوب میشود. به بیان دیگر، خیال قوه‌بی باطنی است که صورتهایی که ابتدا توسط حواس ظاهری و سپس توسط حس مشترک درک شده‌اند، در آن ذخیره میشوند تا در دسترس وهم و عقل قرار گیرند. شیخ، تفاوت میان جهت قبول و جهت حفظ را دلیل تفاوت میان حس مشترک و خیال از سویی و موجب جدایی میان واهمه و حافظه از سوی دیگر میداند.<sup>۶</sup>

مطابق نظر ابن سینا، هریک از قوای نفس (غیر از عاقله) ابزار جسمانی خاص خود را دارند.<sup>۷</sup> همچنین او در تعلیقات بصراحت میگوید امر متخیل (کاملاً) مجرد از ماده نیست، پس برای درک امر خیالی نیاز به آلت جسمانی است.<sup>۸</sup> و لذا خیال جسمانی است. او در جای دیگر میگوید: «حلول صورت حسی و خیالی (بدلایلی که ذکر خواهد شد) در جسم و توابع جسم است»<sup>۹</sup>.

## ۳. ادله شیخ بر مادی بودن قوه خیال

در کتابهای شفا، اشارات و نجات از مجموعه مطالب

۲. ابن سینا، النجاة، ص ۳۴۶ و ۳۵۰.

۳. همو، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۴۲.

۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۱۶۰-۱۴۷.

۵. همان، ص ۱۵۴.

۶. ابن سینا، النجاة، ص ۳۲۸ و ۳۲۹.

۷. همو، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۴۲؛ همو، النجاة، ص ۵۹۴.

۸. همو، التعلیقات، ص ۹۲.

۹. همو، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۷۷.

■ با قول به مادی بودن خیال، اثبات عقلانی جسمانی بودن معاد با مشکل جدی مواجه میشود و هیچ راهی برای عقل جهت پذیرش عود نفس به بدن باقی نمیماند. از اینروست که ابن سینا ضمن تقسیم معاد به جسمانی و روحانی، اثبات نوع جسمانی آن را تنها از طریق شرع و تصدیق خبر نبوت ممکن میدانند.

ادراکی از حس تا عقل قائل است و برای صور خیال نیز نوعی از تجرد و برای معانی واهمه، تجردی بالاتر و برای مفاهیم عقل، تجرد کامل ذکر کرده است ولی وقتی به جسمانی بودن خیال حکم میکند، میتوان فهمید او برای تجرد از نوع خیالی اهمیت چندانی قائل نیست. پس کلام او بر این مقدمه استوار است که مجرد بودن تنها یک رتبه دارد و آن هم مرتبه عقلانی است که تجرد محض میباشد؛ گویا برای او مرتبه واسطه در تجرد اهمیتی ندارد. به بیان دیگر هرچند او از لفظ مجرد کردن از برخی علاقات امور محسوسه توسط خیال استفاده میکند و معتقد است در مرتبه خیال صور محسوسه بدون حاملشان حضور می یابند ولی بدلیل دارا بودن برخی صفات و ویژگیهای مادی نیازی به مجرد بودن محل و قوه ایجادکننده آن ندارد؛ یعنی این تجرد بحدی نیست که ما این صور و به تبع آن محل آنها را مجرد و غیر مادی بدانیم. از این بیان شیخ میتوان نتیجه گرفت گویا در نظام فلسفی او بین مجرد و مادی رابطه نقیضین برقرار است و در واقع

۱۰. همو، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۶۶ - ۲۵۹.

۱۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۸۳.

۱۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۲۳.

فلسفی ابن سینا در باب نفس و ذهن به سه دلیل برای اثبات مادی بودن خیال بقرار ذیل بر میخوریم:

**دلیل اول:** در شفا، بخش کتاب النفس، او برای مادی بودن این قوه چنین استدلال میکند که صور خیالی در حالی درک میشوند که دارای وضع، جهت و مقدار متمایز باشند. واضح است از آنجا که فاعل یکی است و موجب تفاوتی نمیشود، منشأ این تمایزها تنها میتواند از ناحیه قابل و محل باشد، زیرا این صور بدلیل دارا بودن صفات جسمانی چون وضع، جهت و مقدار مادیند، پس نتیجه میگیریم که محل آن صور نیز از مادیت برخوردار است. به بیان دیگر لازم است محل این صور خیالی را مادی فرض کنیم، هرچند مادهیی لطیف مانند روح بخاری که متمایز از جسم ظاهری انسان است.<sup>۱۰</sup>

**دلیل اول شیخ،** از سوی ملاصدرا مورد خدشه قرار گرفته است. ملاصدرا میگوید که اشکالی ندارد مختلف شدن صور از سوی فاعل باشد و نیازی نیست حتماً اختلاف به وجه قابلی برگردد.<sup>۱۱</sup>

**دلیل دوم:** او در کتاب الاشارات و التنبیها برای این مدعی خود، یعنی عدم تجرد تام قوه خیال، دلیل دیگری آورده است. بیان او در این کتاب را بطور اجمال میتوان اینگونه تقریر کرد که هرچند قصد از بکارگیری قوه خیال تجرید کامل صور جزئیة مدرک و رفع عوارض همراه صورتهای حسی است، ولی اولاً بدلیل ارتباط خیال با مدرکات صور جزئیة و ثانیاً استفاده از ابزار جسمانی، لاجرم این صور مادی محسوب میشوند.<sup>۱۲</sup> از اینرو شیخ به این نتیجه رسیده است که بناچار قوه خیال یعنی محل این صور جسمانی نیز باید جسمانی و مادی باشد.

بنظر میرسد دلیل دوم شیخ نیز با مشکل روبروست، زیرا هرچند شیخ بظاهر به مرتبه داشتن تجرد صور

تشکیکی در تجرد نداریم. این سخن شاید به این دلیل باشد که او تصور روشنی از تشکیک وجودی - آنگونه که ملاصدرا به آن معتقد است - ندارد.

**دلیل سوم:** شیخ استدلال سوم خود را در کتاب نجات بخش الهیات مقاله اول از فصل پنجم، آورده است. او چنین استدلال میکند که تحقق صورت، شکل و مقدار بدون ماده محال است.

صورت جسمیه از آن جهت که صورت جسمیه است اختلاف پذیر نیست، پس جایز نیست که پاره‌یی از آن قائم به ماده باشد و پاره‌یی نباشد، زیرا محال است طبیعت واحدی که هیچگونه اختلافی از جهت ماهیت در آن نیست، در ظرف وجود اختلاف پذیرد؛ چون وجود آن طبیعت واحد نیز واحد است. از طرف دیگر، وجود واحد این طبیعت و صورت جسمیه از سه حال خارج نیست؛ یا باید در ماده باشد، یا در ماده نباشد. شق سومی نیز قابل تصور است و آن اینکه پاره‌یی از آن در ماده و پاره‌یی دیگر قائم به ماده نباشد. سومین حالت، غیر ممکن است زیرا آن را بدون هیچگونه اختلاف یک حقیقت واحد در نظر گرفتیم. بنابراین یا باید همه حقیقت، قائم به ماده باشد یا همه آن از ماده بینیا باشد و چون همه آن از ماده بینیا نیست پس نتیجه میگیریم که تمامی آن قائم به ماده است.<sup>۱۳</sup>

با ارزیابی دلیل سوم نیز پی به مخدوش بودن آن میرسیم، زیرا شیخ ضمن آن قائل است چون صور خیالی بطور کامل مجرد نیستند، پس محلشان نیز نمیتواند مجرد باشد. بنظر میرسد این مطلب او بنوعی مصادره به مطلوب است، زیرا میتوان فرض کرد همانگونه که صورت میتواند نیمه مجرد باشد، محل

آن نیز میتواند نیمه مجرد باشد. البته این نقد مبتنی بر اینست که بحث تشکیک در تجرد و مادیت از پیش مورد پذیرش قرار گرفته باشد.

#### ۴. نتایج حاصل از قول به مادی بودن خیال

سوی از اینکه ادله شیخ و پیروانش مورد قبول و پذیرش ما باشد یا نباشد، میتوان از موضوع دیگری نیز سخن بمیان آورد و آن طرح بحث درباره نتایج حاصل از این قول است. هرچند رویه اصلی فلاسفه مسلمان، به دلیل اتخاذ رویکرد رئالیستی مبتنی بر نظریه مطابقت، بیشتر متمایل به بررسی صحت و سقم ادله و پیروی از استدلالهای منتج و دال بر وجود یا عدم موضوع است اما گاهی تمرکز بر نتایج و نشان دادن تناسب یا عدم تناسب با دیگر مباحث و مبانی نیز میتواند اماره‌یی بر درست یا غلط بودن مسلک، مبانی و یا استدلالات باشد. از اینروست که ملاصدرا نیز بسوی نشان دادن نتایج و مشکلات حاصل از قول به مادی بودن خیال (نظریه شیخ) رو آورده است. مشکل اول آنکه با قول به مادی بودن خیال، اثبات عقلانی جسمانی بودن معاد با مشکل جدی مواجه میشود و هیچ راهی برای عقل جهت پذیرش عود نفس به بدن باقی نماند. از اینروست که ابن سینا ضمن تقسیم معاد به جسمانی و روحانی، اثبات نوع جسمانی آن را تنها از طریق شرع و تصدیق خبر نبوت ممکن میداند.<sup>۱۴</sup> در مقابل، تنها معادی را قابل درک با عقل و مؤید به قیاس برهانی میداند که روحانی باشد؛ هرچند بنظر او این قسم از معاد نیز از سوی شرع و دین تصدیق شده است.<sup>۱۵</sup>

۱۳. همو، النجاة، ص ۵۰۱ و ۵۰۲.

۱۴. همو، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۶۰.

۱۵. همان، ص ۴۶۲.

ابراز چنین نظری یعنی تمسک به دلیل نقلی در اعتقاد به مسئله‌یی از سوی شیخ الرئیس بعید بنظر میرسد و معلوم است از روی ناچاری بیان شده است. او مانند بسیاری از فیلسوفان مسلمان دیگر، قصد جمع میان شرع و عقل دارد و مشرب فلسفی او نشان می‌دهد که قائل به این سخن معروف و جاری در السنة دانشمندان مسلمان است: «کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلَ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعَ وَكَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعَ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلَ»، اما بنظر میرسد در این مورد خاص، دیدگاه او بیچالش کشیده شده است، زیرا او راهی برای اثبات عقلانی معاد جسمانی ندارد؛ یعنی از دید او قائل شدن به آن، امری غیر عقلانی است ولی بخاطر ظاهر شریعت ناچار به پذیرش آن شده است.

حال باید پرسید چرا او از آوردن برهان عقلی بر معاد جسمانی عاجز است؟ پاسخ روشن است؛ چون یکی از مقدمات لازم برای این موضوع (یعنی تجرد قوه خیال) را منکر شده است. ملاصدرا در جلد نهم اسفار به قول شیخ در یکی از رسائلش به نام المجلس السبعة<sup>۱۶</sup> اشاره می‌کند که او با آنکه نفس را جوهری غیر جسمانی میدانند اما قائل به بطلان و فساد این قوه شده است زیرا مانند هر صورت جسمانی دیگر معدوم میشود و این بدین دلیل است که این سینا قاطعانه قوه خیال را مادی محسوب میکند<sup>۱۷</sup>.

دومین مشکل پیش آمده برای نظام فلسفی شیخ پس از قائل شدن به مادیت خیال، فراتر از معضل قبلی است زیرا در این صورت اثبات عقلانی اصل معاد (چه جسمانی و چه روحانی) برای برخی افراد انسانی مشکل میشود. یعنی شیخ در این حالت نمیتواند چگونگی بقاء نفوس (ساده) خالی از فضائل و معقولات را توضیح دهد. چون این نفوس به مرتبه تجرد نرسیده‌اند و لذا با نابودی بدن، محل و موضعی

ندارند که در آن حلول کنند. از اینرو شیخ در پی توجیهی جهت بقاء این نفوس برمی‌آید.

طبق نظریه ابن سینا، یا این نفوس را باید بعد از مرگ بطور کامل معدوم فرض کنیم که این مخالف عقاید دینی و همچنین نظر خود او در باب بقاء نفس است یا باید بنوعی برای آنها بدنی فراهم آوریم. بطور نمونه همچون فارابی فرض کنیم که آنها به بدنه افلاک متعلق میشوند که البته دلیل محکمی بر آن وجود ندارد. خواجه در شرح نظر ابن سینا در باب بقاء نفوس خالی از کمال، پس از بیان فروض مختلف مذکور در کتاب المبدأ و المعاد شیخ و همچنین نظر فارابی در این زمینه، غالب این توجیهاات را مخدوش میداند<sup>۱۸</sup>. او همچنین سعی کرده با تعلق این نفوس به اجرام سماوی، نوعی معاد و زندگی پس از مرگ برای آنها قائل شود<sup>۱۹</sup>.

لازم بذکر است که برخی مشائیان با استفاده از این بحث که هر انسانی علم به بدیهیات اولیه دارد، خواسته‌اند نوعی بقاء را برای این نفوس بواسطه کلیات و بدیهیات اولیه قائل شوند<sup>۲۰</sup>. برای توضیح بیشتر

۱۶. مرحوم دانش پژوه در دیباچه خود بر کتاب نجات ضمن نام بردن از برخی نوشته‌های شیخ درباره رساله المجلس السبعة چنین نوشته است: «المجالس السبعة لابن سینا که از دو نسخه آن سراغ داریم یکی ۱۴۶۱/۲۸ راغب پاشا برگ ۱۵۰ ر- ۱۶۲ پ (فهرست مهدوی ش ۱۰۷) دومی ۱۱۷۸ همدان (مدرسه غرب) برگ ۱۷۵ پ ص ۲۹۲-۳۱۴ (فهرست ۳۰۹). از آن در اسفار شیرازی درباره حشر نفوس جاهله (چاپ ۲، ج ۹، ص ۱۱۴۷) و حاشیه‌ی عاملی بر الهیات شفاء درباره امامت (پایان چاپ سنگی شفاء) و مجالس المؤمنین یاد شده است. مرحوم مینوی هم در مجله ادبیات (۳: ۴ ص ۶۰) از آن یاد کرده است.»

۱۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۵۴.

۱۸. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۳۵۶ - ۳۵۵.

۱۹. همانجا.

۲۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ص ۳۰۳ و ۳۰۴.

در باره این مطلب، به سخن ابن سینا در کتاب الاشارات و التنبیهات در مورد این مسئله نگاهی می اندازیم. او در این کتاب چنین گفته است:

هنگامی که نفوس ناقصه از بدن خود مفارقت میکنند به سعادت لائق خود نائل میشوند و چون تنها از صاحبان تخیل بوده اند به جسمی ملحق میشوند که بتواند موضوع تخیلات آنها باشد. این بدن یا جسم آسمانی (فلکی) است یا چیزی شبیه آن.

خواجه نصیرالدین طوسی در توضیح و تعلیل این مطلب میگوید: «امکان ندارد این نفوس معطل بمانند». در ادامه، خواجه نیز معتقد است در مورد از بین رفتن نفوس خالی از فضائل پس از مرگ اختلاف است. «برخی فکر میکنند این نفوس فانی میشوند زیرا نفس با صور درون خود باقی میماند. پس آن نفسی که از صور خالی است، معطل میماند. این در حالیست که (بنابر قاعده فلسفی) در وجود معطل نداریم و از سویی این نفوس طبق قاعده بقاء نفس ناطقه از بین نمیروند».<sup>۲۱</sup> البته ابن سینا در این کتاب، این دلیل را نمیپذیرد.

شایان ذکر است کتاب الاشارات و التنبیهات از آخرین آثار شیخ است و او در این کتاب دلیل بر معدوم شدن این نفوس را که برخی از مشائیان متقدم به آن قائل شده اند، کامل نمیداند و لذا این نظر را صحیح نمیداند. او میگوید چون دلائل بقاء نفس، تمامی نفوس را در بر میگیرند لذا لازم است نفوس ساده نیز باقی باشند و ما باید دلیل و توجیه چگونگی آن را بدست آوریم. او معتقد است چون اسباب تأذی برای این نفوس موجود نیست آنها در خلاص هستند و از اینرو آنها از اشقیاء بالاترند. این موضوع موافق قول نبی (ص) نیز هست که اکثر اهل جنت بُلْهَاء هستند.

اما از طرفی [این نفوس] معطل از ادراک هم نمیتوانند باشند، پس نیاز به جسمی دیگر دارند که ادراک کنند. (مطابق نظر او که جز صورتهای معقول و مرتبط با نفس انسانی، بقیه صورتهای اعم از حسی، خیالی و وهمی را مادی و متعلق به ماده میداند) اگر این بدن و جسم جدید برای آن نفس مبدأ صورت باشد، این ارتباط جدید نفس با بدن تناسخ است که با ادله، بطلان آن به اثبات رسیده است، لذا باید بدن جدید مبدأ صورت جدید برای نفس نباشد. تنها این حالت است که میتواند درست باشد و در این صورت هم دیگر ادراکی نباید بوسیله این جسم صورت گیرد و نقض غرض میشود، زیرا بدن را فرض کردیم تا بتواند ادراک کند و معطل نماند.<sup>۲۲</sup>

همانگونه که از عبارات قبلی بخوبی نمایان است هر یک از وجوه مختلف و مفروض برای خلود نفوس ناقصه در نظام فلسفی مشائیان با مشکل مواجه است. از سویی ابن سینا این نفوس را مادی و بقای آنها را بدون بدن مردود میداند و از سوی دیگر او نمیتواند این نفوس را پس از مفارقت از بدن معطل و بدون تکلیف فرض نماید، از اینرو در پی طراحی بدنی برای آنهاست. ولی باید توجه داشت که بیتوجهی در طراحی این نظریه ممکن است آن را به تناسخ بکشاند، که فیلسوفی چون ابن سینا آن را مردود میدانند. از اینرو مطلب مربوط به بقاء این نفوس را در جلد سوم الاشارات و التنبیهات یعنی در میان ادله مربوط به ابطال تناسخ ذکر نموده و سعی نموده پاسخی برای اشکالات موجود فراهم نماید. از مطالب شیخ بروشنی معلوم میشود که او در بقاء نفوس خالی از فضل و صور عقلی بعد از مرگ با مشکل مواجه است

۲۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۳۵۵ و ۳۵۶.

۲۲. همانجا.

و نمیتواند بنابر اصول خود آن را حل نماید.

سومین نتیجه مرتب بر قول به مادیت خیال آنست که شیخ مجبور است معراج را نیز روحانی بداند. شیخ در رساله معراج‌نامه جسمانی بودن معراج را محال میدانند.<sup>۲۳</sup>

## ۵. تجرد قوه خیال نزد ملاصدرا

در ابتدا به این نکته اشاره میشود که از نظر ملاصدرا تمامی تلاشهای صورت گرفته از سوی مشائیان برای تصحیح بقاء نفوس ناقصه پس از مرگ، ناکام و غیر منتج است زیرا از سویی داشتن معقولات و بدیهیات اولیه مشکلی را حل نمیکند چون این معقولات لذت و دردی بهمراه ندارند و اگر هم دارند بین قوه خیال و آن معقولات تناسبی نیست. از سوی دیگر ارتباط با اجرام فلکی هم کمک نمیکند، زیرا این نفوس قبل از مرگ هیچ تعلقی به آن اجرام نداشته‌اند تا بخواهند بسوی آنها جذب شوند.<sup>۲۴</sup>

بنظر ملاصدرا انسان بگونه‌یی خلق شده است که میتواند تصویر حقایق را در ذات خود ایجاد کند و صوری که دور از حواس و غایب هستند، بدون مشارکت ماده بوجود آورد. در ضمن هر صورتی که بدون مشارکت و وساطت مواد از فاعل صادر میشود، حصول آن در ذات خود، عین قیام او به فاعل و حصول آن برای فاعل است. بنابراین نفس در ذات خود عالمی از جواهر، اعراض، اجرام فلکی و عنصری و انواع جسمانی و مجرد دارد.<sup>۲۵</sup>

ملاصدرا، دلیل بوعلی سینا را در مورد مادی بودن قوه خیال که تمایز صور را تنها به وجه قابلی میدانست، مورد نقد قرار داده است. او میگوید تمایز تنها از قابل نیست بلکه تمایز میتواند از سوی فاعل نیز باشد. به این صورت که نفس، هر یک از این صور را با تمام

خصوصیاتش به یک جعل واحد خلق کند و لذا این صور خود بخود متمایز خلق میشوند و نیاز به قابل برای تمایز ندارد. مقدمه این دلیل اینست که صور خیالی و حسی، معلول نفس و حاصل انشاء آن هستند.<sup>۲۶</sup> ملاصدرا با این بیان خود، یکی از ادله اصلی ابن سینا بر مادی بودن خیال را با مشکل جدی مواجه میکند. در ادامه، ابتدا زمینه‌های تاریخی شکلگیری نظریه ملاصدرا را بیان میکنیم و سپس بتفصیل ادله او را بر تجرد خیال ذکر خواهیم نمود.

## ۶. زمینه‌های تاریخی شکلگیری نظریه ملاصدرا در باب خیال

بطور اجمال میتوان نحوه ارتباط صور خیال با قوه متخیله در فلاسفه مختلف عالم اسلام را در سه قول اصلی و بگونه ذیل جمع‌بندی نمود:

۱- ابن سینا: صور خیال مادی هستند و با نفس قیام حلولی دارند.

۲- سهروردی و ابن عربی (با کمی تفاوت در تعبیر): صور خیالی در عالم اشباح و مثل معلقه (خیال منفصل) قرار دارند.

۳- ملاصدرا: صور خیالی بر خلاف حکمت مشاء، قیامی صدوری دارند. صورت خیالی تصویری است از حقیقت شیء که در نفس ایجاد شده است. لذا پیش از بررسی و تحلیل نظر صدر المتألهین در باب قوه خیال لازم است برای روشن شدن زمینه‌های

۲۳. همو، معراج‌نامه، ص ۱۹.

۲۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۶۰؛ همو، الشواهد الربوبیة، ج ۱، ص ۳۰۵؛ همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۵۶۰ و ۵۶۱.

۲۵. همو، التعليقات علی شرح حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۳۸۷ و ۳۸۸.

۲۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۸۳.

تاریخی پیدایش نظر او، قدری به نظر فلاسفه و اندیشمندان تأثیرگذار بر او یعنی ابن‌سینا، سهروردی و ابن‌عربی بپردازیم.

#### ۱-۶. ابن‌سینا

همانگونه که پیش از این بیان شد، اولین فرد تأثیرگذار بر نظر ملاصدرا در باب خیال، ابن‌سیناست. از آنجا که نظر شیخ به تفصیل بیان شد از ذکر مجدد آن خودداری میکنیم.

#### ۲-۶. سهروردی

سهروردی ضمن رؤیایی که در کتاب تلویحات ذکر کرده و در آن مطالب عمیقی را از زبان معلم اول (ارسطو) بیان نموده، به جرمانی بودن خیال و متخیله اعتراف نموده است<sup>۲۷</sup> و در ضمن بسیاری از آثار خود همچون پرتو نامه، الواح عمادی، بستان القلوب و یزدان شناخت، خیال را همچون ابن‌سینا، حال در مکان مادی معرفی کرده است<sup>۲۸</sup>.

با اینحال، او در کتاب الواح عمادی به واسطه بودن خیال ما بین دو قوه حس و عقل اشاره نموده است<sup>۲۹</sup>. همچنین او قائل به برزخ نزولی است و معتقد است انسانها صور خیالی مستقل از نفس دارند و نفس انسان در حالتی صوری موجود در این عالم را مشاهده میکند مانند آنکه در خواب، رؤیا میبیند و بدون آنکه انتقال مکانی صورت گرفته باشد، این مسائل رخ میدهد<sup>۳۰</sup>. هرچند سهروردی این مطلب را بصورت یک دلیل برای تجرد قوه خیال، نیاورده است ولی این مطالب بنوعی میتواند دلیلی بر مجرد بودن این قوه باشد. یعنی میتوان نتیجه گرفت که بنظر شیخ اشراق، خیال، مجرد تام نیست زیرا برخی عوارض ماده همچون، شکل، وضع و جهت را داراست<sup>۳۱</sup>.

سهروردی با طرح عالم خیال (مثال) علاوه بر عوالم جسمانی و نفس و عقل، قدم مهمی در ارتباط میان عرفان و فلسفه برمیدارد. عالم مثال یا مثال مطلق یا برزخ نزولی سهروردی، همان عالمی است که در آن صور قائم بذات وجود دارد. او خیال متصل را مخزنی برای صور نمیداند زیرا در این صورت این صور نزد نفس حاضر و مدرک بودند و این در حالیست که غیر زمان تخیل چیزی ادراک نمیشود. پس این صور در عالم ذکر (عالم مثل معلقه یا عالم انوار اسفهبديه افلاک) موجودند و نور اسفهبدي مدبر انسان بکمک قوه خیال آنها را در این عالم مشاهده میکند<sup>۳۲</sup>. هرچند او سنخیت میان مدرک و مدرک را حفظ نکرده است - زیرا بنظر او قوه خیال مادی و صور عالم خیال مجردند - اما طرح او وجهی فلسفی به تجربه‌های عرفانی میبخشد. لذا میتوان نتیجه گرفت که درست است سهروردی نیز مانند شیخ الرئیس قائل به مادیت قوه خیال است ولی گویا متمایل به نوعی تجرد در قوه خیال شده است. از اینرو نظر او در تکون نظریه ملاصدرا در مسئله تجرد خیال مؤثر بوده است.

البته شیخ اشراق نیز مانند ابن‌سینا در جایی به تجرد غیر کامل خیال قائل شده است؛ همانجا که او غیر از رؤیا به دلایل دیگری برای اثبات عالم خیال همچون استحاله انطباع کبیر در صغیر در عالم ماده تمسک کرده است. او معتقد است از آنجا که ما میتوانیم اشیاء بسیار بزرگ را تصور کنیم، اگر عالم

۲۷. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱، ص ۷۱.

۲۸. همان، ج ۳، ص ۲۹، ۱۳۰، ۳۴۵ و ۴۰۹.

۲۹. همان، ص ۱۹۱.

۳۰. همان، ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۴۲.

۳۱. ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه

سهروردی، ص ۳۷۰.

۳۲. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۰۹.

خیال مجرد نباشد، انطباع کبیر در صغیر اتفاق می‌افتد. در اینجا او معتقد است صور خیالیه مجردند اما نه بطور کامل لذا قائم بذات در خارج نفس قرار دارند (نه در عالم ذهن و نه در عالم عین مادی) بلکه این صور عالم مخصوص خود (خیال منفصل) را دارند<sup>۳۳</sup>. اتفاقاً از این دلیل میتوان فهمید او هنوز به مادی بودن قوه خیال معتقد بوده که نمیتوانسته محلی برای صور غیر مادی خیالی باشد لذا قائل به عالم خیال منفصل شده است.

هرچند ملاصدرا در مسئله تجرد خیال، از شیخ اشراق متأثر است ولی نظر او را نمیپذیرد زیرا او هنوز قوه خیال را مادی فرض میکند و حتی با قائل شدن به عالم خیال منفصل مشکل حشر نفوس متوسط بیبهره از فضائل و کمالات و همچنین اشقیاء به حال خود باقی است. ملاصدرا ادله سهروردی را برای اثبات عالمی مجزا از نفس که در آن صور خیالیه قرار دارند، کافی نمیداند و میگوید نهایتاً این ادله، مجرد بودن صور خیالی و قوه خیال را ثابت میکنند نه جدا بودنشان از نفس را.

بنظر ملاصدرا، نفس با تمام قوا وحدت دارد<sup>۳۴</sup> و اختلاف ناشی از اختلاف در مبادی وجود شناختی است. ادراک حسی و خیالی معلول نفس هستند و ادراک عقلی را حاصل اضافه اشراقی ذوات عقلی و نوری واقع در عالم ابداع میداند. نفس از محسوس به متخیل و از متخیل به معقول منتقل میشود<sup>۳۵</sup>.

### ۳-۶. ابن عربی

سومین فرد تأثیرگذار بر ملاصدرا، ابن عربی است. بنظر محی‌الدین، عالم خیال عرصه بسیار وسیعی است و جمع اضداد در این عالم امکانپذیر است، زیرا انسان در این مرحله هم اموری را که دارای صورتند و هم

اموری را که دارای صورت نیستند تصور میکند. بنظر او مثال یا همان عالم خیال بر دو گونه است: ۱- منفصل (مطلق) ۲- متصل (مقید).

خیال (مثال) مطلق، همان عالم جواهر نورانی چون جواهر عقلی و مقداری همچون جواهر جسمانی است و سایه آن در هر موجودی و البته انسان، خیال (مثال) مقید است. اگر موجودات مادی از جمله انسان، خیال مقید نداشته باشند تطابق میان عوالم از بین میرود<sup>۳۶</sup>. همانگونه که ملاحظه میشود نظر ابن عربی در دو قسم کردن خیال، شبیه نظر سهروردی است. در عالم مثال منفصل یا خیال مطلق که عالمی مستقل و حقیقی است، صورت همه اشیا در حالتی مشترک بین لطافت و کثافت (روحانیت محض و مادی صرف) وجود دارند. در ضمن در نظام عرفانی ابن عربی، انسان دارای خیال مقیدی (یعنی محل وجود صور خیالی) است که بالاتر از عالم مادی محسوب میشود. در این نظام، ورودیهای مختلفی برای خیال مقید فرض شده است؛ از حواس ظاهر گرفته تا خلاقیت متخیله و از انعکاس صور عالم عقل تا تمثیل شیاطین. پس ابن عربی همانند مشائیان قوه خیال (تجزیه و ترکیب کننده صور محسوسه) را نیز پذیرفته است<sup>۳۷</sup>. در این نظام عرفانی مثال مطلق

۳۳. سهروردی چنین گفته: «وقال بعض اهل العلم أن الرّؤية إنّما هو انطباع صورة الشیء فی... وقال بعضهم أن النفس تستدلّ بالصورة...» وکلام ملاصدرا به این صورت است: «واما الاشباح المثالیة فی هذا العالم فلها نحو تجرّد...»؛ سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰۰ و ۱۰۱؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۳۵۰ و ۳۵۱.

۳۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۵۴.

۳۵. همان، ج ۱، ص ۳۴۱.

۳۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۹۹-۹۷.

۳۷. همان، ص ۱۰۴.

■ **ابن سینا با قائل شدن به مادی بودن خیال، در اثبات بقای نفوس ساده انسانی با مشکل جدی مواجه شده است. او مانند هر فیلسوف مسلمان دیگری خواهان اثبات بقای همه نفوس پس از مرگ است و برای آن پاسخهائی را نیز ارائه نموده ولی تمامی توجیهاتش با مشکل جدی مواجهند.**

هم دو وجه دارد؛ یکی را برزخ طولی و دیگری را برزخ صعودی مینامند. صور اولی در این دنیا و صور دومی در آخرت امکان ظهور دارند.<sup>۳۸</sup>

شایان ذکر است در نظریه ابن عربی نیز عالم مثال مطلق با عالم مثال افلاطونی قدری تفاوت دارد. در مثل افلاطونی، صور مجرد اشیاء وجود دارند اما در عالم مثال ابن عربی، صورت محسوس شبیه معانی مجرده موجودند. مثال مقید یا خیال متصل نیز با خیال ابن سینا متفاوت است. ابن عربی قائل است این عالم مانند آینه‌یی است که صور عالم مثال در آن منعکس است<sup>۳۹</sup>، در حالیکه ابن سینا خیال را تنها خزانه حس مشترک و صور محسوس میدانست. نزد ابن عربی، عارف کامل موجودات عالم خارج را نیز می‌آفریند. این دخل و تصرف در عالم عین، از طریق قوه خیال صورت می‌گیرد و عارف تا زمانی که همتش باقی است آن را حفظ میکند.<sup>۴۰</sup>

## ۷. ثمرات مترتب بر تجرد قوه خیال

ملاصدرا برای نظریه تجرد قوه خیال چند ثمره ذکر کرده است که به برخی از آنها اشاره میشود:

(۱) ارتباط تجرد قوه خیال و معاد جسمانی: بنظر ملاصدرا مهمترین مقدمه از مقدمات دهگانه معاد

جسمانی، تجرد قوه خیال است و اثبات عقلانی احوال قبر، احوال برزخ، حشر اجساد و ادراکات جزئی پس از مرگ تنها در سایه این مسئله قابل بررسی است.<sup>۴۱</sup> اگر خیال مجرد نباشد، در برزخ و همچنین معاد نمیتوان به جسمی برای روح و نفس آدمی قائل بود زیرا نفس تماماً مجرد است و نه قوه خیال و نه هیچ وجه جسمانی دیگری همراه نفس مجرد نیست و به همین دلیل برای چنین نفسی بدون قوه خیال نمیتوان هیچ بدنی فرض کرد. در حالیکه با اثبات تجرد قوه خیال، پس از مفارقت بدن، این قوه همراه نفس باقی خواهد ماند و از آنجا که خیال میتواند برخی ویژگیهای جسمانی همچون شکل و هیئت را دارا باشد و همچنین برخی صور جزئی امور جسمانی را در برداشته باشد لذا مسئله معاد جسمانی را حل میکند.

(۲) **حل بقای نفس پس از مرگ فرد فاقد علم و فضیلت:** ملاصدرا قائل است ابن سینا چون نتوانسته این قوه را مجرد بداند و از اثبات آن وامانده است، در اثبات بقای نفوس ناطقه عاری از علم و فضیلت پس از فراق از بدن متحیر مانده است.<sup>۴۲</sup> از اینرو صدرالمتهلین یکی از ثمرات بحث تجرد قوه خیال را بقای نفوس افراد کم فضیلت و یا بدون فضایل میدانند.

(۳) **حل مسئله معراج جسمانی:** همانگونه که در بخش مربوط به نظر ابن سینا بیان شد، شیخ معتقد به معراج روحانی صرف است و جسمانی بودن آن را محال میدانند. اما ملاصدرا در بند ۲۳ رساله خود با

۳۸. همان، ص ۱۰۲.

۳۹. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۴۰. همان، ص ۸۸ و ۸۹.

۴۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸،

ص ۲۵۳.

۴۲. همان، ج ۹، ص ۱۵۴.

عنوان رساله فی شواهد الربوبیه<sup>۴۳</sup> مدعی است که با اصول خود (اعتقاد بر وجود بدن مثالی و خیالی) توانسته بر مشکلات موجود بر سر راه مسئله معراج جسمانی فائق آید، زیرا بر عروج جسمانی دو ایراد عمده مطرح است: اول آنکه بر اساس هیئت قدیم، عروج با جسم عنصری مادی موجب خرق افلاک میشود و دوم آنکه در این صورت باید بدن حضرت در مدینه از بین میرفته که این هم خلاف مشاهدات اطرافیان بوده است. بنظر ملاصدرا (که آن را مذهب منصور ملقب میکند) حضرت رسول (ص) به دلیل غلبه روحانیت بر جسمانیتشان با قالب متصف به صفت قلب عروج نموده است<sup>۴۴</sup>. هرچند در این فقره، ملاصدرا سخنی از اعتقاد به تجرد خیال بمیان نیاورده است، ولی فحوای کلام او اعتقاد به بدنی غیر عنصری برای نفس انسانی است که نه خرق افلاک میکند و نه نیازی به نادیده گرفتن بدن مادی دارد.

۴) اثبات عالم مثال در قوس صعود: از مطالبی که تاکنون در باب تجرد قوه و صور خیال بیان شد میتوان نتیجه گرفت که باید مرتبه‌یی از وجود بین مرتبه عالم ماده و عالم عقل وجود داشته باشد زیرا وجود هر مرتبه در انسان، مشیر به وجود همان مرتبه در عالم است، و در غیر این صورت لازم می‌آید که چیزی در آدمی باشد که جایگاهی در عالم نداشته باشد، در حالیکه انسان با تمام مراتب خود، در عالم قرار دارد. البته عکس این صادق نیست زیرا ممکن است فردی در مرحله‌یی یا بطور مطلق، فاقد مراتبی از عالم باشد.

۵) تفسیر دقیقتری از وحی، مکاشفه و رؤیا: در صورت مادی دانستن قوه خیال و نفی عالم مثال منفصل وحی از عالم عقلی مجرد صرفاً در خیال پیامبر (ص) مؤثر بوده و این قوه خیال نبی است که کلمات یا اشکالی را خلق میکند. مسلم است که در

این حالت وحی با تفاوت در حالات، خلیقات و فرهنگ آن پیامبر متفاوت میشود. اما با قائل شدن به تجرد قوه خیال، دیگر آن انفصال جدی در وجه فاعلی و قابلی وحی بوجود نمی‌آید، تا بگوییم این خیال مادی است که با توجه به شرایط عالم سفلی به وحی شکل داده است بلکه مرتبه‌یی مجرد با مجردی دیگر رابطه برقرار کرده است.

۶) توجیه بقاء حافظه در پیری: در صورت قائل شدن به مادی بودن قوه خیال با اضمحلال و ضعف بدن و یا تغییر مواد تشکیل دهنده آن، لازم است صور موجود در قوه خیال یا از بین بروند و یا تغییر بیابند. در حالیکه بسیاری از افراد مسن و پیر از حافظه‌یی خوب و قوی برخوردارند<sup>۴۵</sup>.

۷) توجیه مسائل فرا روانشناختی: بدون قائل شدن به عالمی واسطه میان عالم حس (ماده) و عالم مجرد محض (عقول)، توجیه حرکات و اتفاقات موجود در عالم جسمانی که هیچگونه پاسخی از مسائل مادی نمیتوان برای آن داشت، با مشکل مواجه میشود. با مجرد دانستن قوه خیال، عوالم، سه‌گانه میشوند و عالم برزخ یا خیال متوسط و روابط میان عالم مادی و عقلانی بحساب می‌آید و در این صورت توجیه مسائل فرا روانشناختی بسیار آسان میشود.

## ۸. دلایل تجرد خیال نزد ملاصدرا

صدرالمتألهین مدعی است در اثبات تجرد قوه خیال،

۴۳. این غیر از کتاب معروف او به نام الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه است. این رساله در کنار برخی دیگر از آثار کوتاه او در چهار مجلد و با نام مجموعه رسائل فلسفی توسط بنیاد حکمت اسلامی صدرا به زینت چاپ آراسته شده است.

۴۴. همو، مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، ۳۶۸.

۴۵. همو، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج ۸،

ص ۳۴۶ و ۳۴۷.

دارای ادله‌ی است و برای آن براهینی محکم و حجت‌های قاطع دارد.<sup>۴۶</sup> او تحقیق این اصل را از موهبات و عطایای خاص ربانی و برخی ادله را تحت عنوان «حکمة عرشیه» بیان میکند.<sup>۴۷</sup> با تتبع در آثار ملاصدرا با هفده دلیل برای تجرد قوه خیال مواجهه می‌شویم.

شایان ذکر است براهین ملاصدرا بر تجرد خیال، در قوت و ضعف یکسان نیستند و در وسعت دربرگیری نیز نسبت به قوای ادراکی حس، خیال و عقل به سه قسم تقسیم میشوند و دلایل بخش نخست یعنی تجرد در هر سه مرتبه ادراکی از سوی فلاسفه مشاء در خصوص اثبات تجرد نفس بکار رفته‌اند. یعنی بیشتر ادله ملاصدرا در آثار ابن سینا و فخر رازی وجود دارند ولی آنها این براهین را برای اثبات تجرد نفس ناطقه یا مغایرت نفس و بدن ذکر کرده‌اند. ملاصدرا باقیمانده ادله خود را نیز بنوعی از نوشته‌های سهروردی و ابن عربی برگرفته است. این دو نیز، این ادله را در اثبات عالمی به نام عالم مثال (خیال) منفصل آورده‌اند و ابتکار ملاصدرا اینست که توانسته سخنان و ادله آنها را برای اثبات نظریه‌ی دیگر بکارگیرد.

### ۸-۱. هشت براهانی که تجرد را در هر سه مرتبه ادراکی حس و خیال و عقل ثابت میکنند:

(۱) دلیل اول از این قرار است که تزامم و اجتماع بیش از یک صورت در جسم محال است، در حالیکه نفس، مسائل مختلف را درک میکند و همچنین خلقیات مختلف و اعراض متخالف در نفس وجود دارند. یک فرض اینست که این تصاویر یا خلقیات را روی هم و بدون تمایز بدانیم که این خلاف وجدان است، زیرا خیال همه صور را بطور واضح و متمایز مشاهده میکند. فرض دیگر آنست که محل این صور را غیر جسمانی بدانیم. در این حال جمع صور و اعراض مختلف در

محل واحد ممکن میشود. پس این صور و محلشان امری غیر جسمانی است.<sup>۴۸</sup>

(۲) دلیل دوم ملاصدرا آنست که نفس در ادراک جزئیات و امور متشخصه ماده محتاج بدن نیست، پس قوه خیال مجرد است. او در باب اختلاف خود با ابن سینا معتقد است از آنجاکه صور خیالی و حسی حال در آلت تخیل و مادی و یا آلت حس نیستند، پس مواضع آنها نیز جواهری مجرد هستند<sup>۴۹</sup>؛ یعنی لازم است هر صورتی توسط قوه‌ی درک شود که به اندازه آن صورت، دارای تجرد باشد. از مقدمات این برهان حضور مدرک نزد مدرک است.<sup>۵۰</sup> بنظر میرسد این دلیل ملاصدرا چندان قانع کننده نیست زیرا معلوم نیست منظور ابن سینا از تجرد در مقام خیال همان باشد که ملاصدرا مد نظر دارد تا از سخن او ابتدا مجرد بودن صور خیالی و سپس تجرد محل این صور را نتیجه گرفت.

(۳) لزوم مجرد بودن فاعل تجرد صور؛ این برهان با زبانی مشائی یعنی بر اساس «نظریه تجرد» بیان شده است. طبق این نظریه، انسان با قوای نفسش علم کلی را از جزئیات تجرد میکند. حال سؤال میشود که علت مجرد بودن معقولات چیست؟ یا از ذات این معقولات است و یا از منشأ بیرونی آنها و یا از قوه مدرک. فرض اول و دوم باطل است زیرا در این موجود خارجی هم باید مجرد باشد که نیست. پس تنها، فرض مجرد بودن قوای ادراکی و از جمله خیال باقی میماند.<sup>۵۱</sup>

(۴) دلیل چهارم آنست که بنظر فلاسفه، نفس فی الجملة مستغنی از بدن است زیرا نفس ذات خود را

۴۶. همان، ج ۹، ص ۲۶۸.

۴۷. همان، ج ۸، ص ۳۴۶.

۴۸. همو، مفاتیح الغیب، ص ۸۴۹.

۴۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، ص ۳۳۱.

۵۰. همان، ج ۸، ص ۴۵.

۵۱. همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۵۲.

بدون واسطه و آلت درک میکند و همچنین آلات خود را نیز بدون واسطه و آلت درک میکند. از سویی هر چیزی که در فعل نیاز به محل نداشته باشد در ذات، مستغنی از محل خواهد بود، زیرا ایجاد، فرع وجود و فعل، متأخر از ذات است.<sup>۵۲</sup> در این استدلال ملاصدرا سعی کرده از صفت فعل قوه خیال به فهم صفت ذات آن برسد. یعنی چون قوه خیال در فعل، نیازمند محل نیست پس در ذات نیز نیازی به محل ندارد.

۵) در دلیل پنجم نیز ملاصدرا از یکی از خواص جسم استفاده کرده است؛ آنجا که در طبیعیات قدیم آمده یکی از خواص جسم آنست که کیفیت قوی، کیفیت ضعیف را در خود حل میکند. بطور نمونه، زمانی که سیاهی پررنگ بر جسم عارض میشود، سیاهی کمرنگ در آن حل میشود اما در نفس بطور متعاقب صور اشیاء بزرگ و کوچک درک میشوند. پس این صور و محل آنها جسمانی نیستند.<sup>۵۳</sup> به بیان دیگر ملاصدرا صفتی را در صور خیال مد نظر قرار داده که نمیتواند از جمله صفات امور جسمانی باشد و از اینجا نتیجه گرفته که محل این صور نیز نباید جسمانی باشد.

۶) در استدلال ششم، ملاصدرا از این مقدمه استفاده میکند که جسم در طول زمان دچار تغییرات و نقص میشود. سپس نتیجه میگیرد اگر ویژگی و صفتی هم مبتنی بر این جسم باشد، باید با تغییر بدن تغییر کند. بنظر او صور خیالی و قوه خیال اگر مادی و جسمانی باشند با فرتوت شدن بدن از بین میرفتند و یا فرتوت میشدند در حالیکه مشاهده میشود بسیاری از پیرمردان و پیرزنان از قدرت حافظه و یادآوری قوی برخوردارند. پس خیال، مادی و مرتبط با جسم نیست و مجرد است.<sup>۵۴</sup>

البته بنظر میرسد این دلیل، دوری است. یعنی او از مقدماتی کمک گرفته که اثبات خود آن مقدمات نیازمند به نتیجه است. حال این استدلال دوری بنظر میرسد

چون پیش از این (ششمین ثمره از ثمرات مترتب بر تجرد قوه خیال) بیان شد که او اثبات وجود حافظه در پیری را منوط به اثبات تجرد خیال میداند و در اینجا از این موضوع در اثبات تجرد خیال بهره گرفته است.

۷) این دلیل بسیار شبیه به استدلال ششم بوده و ملاصدرا آن را از کتاب المباحثات ابن سینا اخذ و نقل نموده است. جسم (بدن انسان) با ورود غذا مبتدل میشود و با غذا تغییر میکند. در ضمن اگر صور خیالی، جسمانی باشند بقاء آنها با تغییر محلشان محال خواهد بود. از طرفی در پی تغییر بدن، صور خیالی هم تغییر میکنند، این تغییر را ما احساس میکنیم. برای ارتسام جدید، دلیل جدید یعنی احساس و تخیل جدید میخواهد که وجدان خلاف این را درک میکند.<sup>۵۵</sup>

به بیان دیگر، ملاصدرا در این دلیل از عدم احساس تغییر در صور خیالی به عدم وجود تغییر رسیده است. یعنی چون ما احساسی نسبت به تغییر صور خیالی نداریم پس آنها ثابت هستند، در حالیکه جسم در طول زمان تغییر می یابد و اگر صور خیالی به جسم و بدن وابسته باشند، میبایست تغییر میکردند. با وجود آنکه ما چنین تغییری را احساس نمیکنیم.

۸) در دلیل هشتم ملاصدرا دوباره بسراغ تفاوت در ویژگیهای جسم و صور خیالی رفته است و آن صفت آگاهی و غفلت نفس نسبت به متعلق آگاهی است. او معتقد است نفس حتی در حالت خواب نیز از ذات خود غافل نمیشود اما از همه یا بعضی از اجزای بدن غافل میشود.<sup>۵۶</sup> پس میتوان نتیجه گرفت نفس و قوای آن — که

۵۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۴۸.

۵۳. همان، ص ۳۵۲.

۵۴. همان، ص ۳۴۶ و ۳۴۷.

۵۵. همان، ص ۲۷۲.

۵۶. همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۵۴.

مورد غفلت واقع نمی‌شوند - با بدن تفاوت دارند. همانگونه که واضح است این برهان با برهان ابن سینا در کتاب اشارات و تنبیهات معروف به برهان «انسان معلق در فضا» دارای ساختاری مشابه است. زیرا در آن برهان حالتی فرض می‌شود که در آن، نفس خود را درک می‌کند اما جسم و اعراض آن را درک نمی‌کند و این نشان دهنده تفاوت آنها و در نتیجه تجرد نفس است.

## ۲-۸. چهار برهانی که فقط تجرد خیال و عقل را ثابت می‌کنند:

۹) ملاصدرا در استدلال نهم نیز از بررسی یک ویژگی امور جسمانی، کار را شروع می‌کند و بانمود این ویژگی در صور خیالی، استدلال بر غیر جسمانی بودن خیال را به انجام می‌رساند. بدین صورت که اگر جسمی صفتی را از دست بدهد محل از آن خالی میماند و برای بدست آوردن آن، مانند بار اول نیاز به علت دارد. اما نفس تنها یکبار صورت را از علت دریافت می‌کند و اگر بخواهد آنرا مجدداً برگرداند بدون طریق اول انجام می‌دهد.<sup>۵۷</sup>

۱۰) همه فلاسفه مسلمان از جمله ملاصدرا یکی از ویژگیهای جسم و جسمانی را داشتن مقدار میدانند. به این بیان که اگر خیال، جسم و جسمانی باشد، باید مقدار داشته باشد. ملاصدرا با کمک همین صفت امور جسمانی، به اثبات تجرد خیال اقدام کرده است. بدین صورت که امور جسمانی دارای مقدار هستند و این در حالیتیست که ما با خیال، درک مقدار می‌کنیم. پس اگر خیال خود جسمانی و دارای مقدار باشد دو مقدار خواهیم داشت. در این حالت مقدار در مقدار حلول می‌کند که امری بی‌معنا و مردود است. پس صورت خیالی و قوه خیال که در آن حلول می‌کند نباید مادی و جسمانی باشند.<sup>۵۸</sup>

۱۱) استدلال یازدهم بسیار شبیه به استدلالهای ششم

و هفتم است با این تفاوت که ملاصدرا در آن دو استدلال، تجرد همه قوای ادراکی را نتیجه می‌گرفت ولی در این اینجا او تنها تجرد قوای خیال و عاقله را مدنظر قرار داده است. ملاصدرا معتقد است بدن دائماً در حال قوت و ضعف و اجزایش در حال تغییر است در حالیکه قوای خیال و عقل دائماً تغییر نمی‌کنند. پس این قوا از جنس بدن مادی نیستند. پس نفس حیوانی در روح بخاری یا عضوی از بدن حلول نکرده است، وگرنه با تبدل بدن متبدل میشد.<sup>۵۹</sup>

۱۲) استدلال دوازدهم را میتوانیم با عبارت «علم هر موجود مجرد به خود» معنون کنیم. این دلیل نیز بسیار شبیه برهان سوم قسم قبل است (البته با همان تفاوتی که در استدلال قبل به آن اشاره شد). استدلال از این قرار است که ملاصدرا حیوانات را صاحب ادراک نفسانی میدانند و نشانه آن را به فرار آنها از درد و طلب امور لذیذ میدانند. بنظر او اینها نشانه آنست که حیوان درکی از نفسش دارد.

مفاد ادعای او اینست که اولاً این فهم در دو مرتبه عقل و خیال رخ میدهد و ثانیاً این دو قوه، مجرد خواهند بود، زیرا علم، اقتضای ثبوت مدرک برای مدرک را دارد. پس حال در ماده نیست و درک لذاته و وجود لئفسه دارد. از اینرو میتوان نتیجه گرفت مدرک هر وجود لئفسه‌یی مجرد است. به این بیان که اگر وجودش لغیره بود حال در محل و مادی محسوب میشد.

ثانیاً، علم حیوان به خودش دائمی است و کسبی نیست؛ یعنی از طریق حس و حتی استدلال نخواهد بود. ما از طریق استدلال یا احساس، علم به نفس خود نداریم زیرا علوم استدلالی یا محسوس حصولیند ولی

۵۷. همو، مفاتیح الغیب، ص ۸۴۹.

۵۸. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۷۰.

۵۹. همان، ص ۴۵.

علم نسبت به نفس حضوری است. علم به بدنمان نیز از طریق احساس و حصولی است. پس از این استدلال میتوان به تفاوت ماهیت این دو نوع علم و از اینجا به غیر مادی بودن مدرک امر غیر مادی پی برد. جالب آنکه معلولها نیز متفاوتند، یعنی نفس ما از جنس بدن نیست.<sup>۶۰</sup>

### ۳-۸. پنج برهانی که تنها مربوط به مجرد قوه خیال است:

۱۳) این دلیل ملاصدرا برای مجرد قوه خیال، از سنخ برهان خلف است. او چنین دلیل می آورد که این صور، اموری وجودی هستند و اگر این صور حاصل شده در قوه خیال مجرد نباشند (خواص ماده بر آنها منطبق باشد) دو محذور پیش می آید. اولین محذور، کیفی است و آن اینست که بدن جسمانی است و از خواص آن داشتن وضع خاص است، در حالیکه صور خیالی دارای وضع نیستند. دومین محذور کمی است. اینکه در زمانی که شیء بزرگتر از جسممان را تصور میکنیم، انطباق کبیر در صغیر پیش می آید<sup>۶۱</sup>، در حالیکه مغز یا هر بخش مادی دیگر (که محلی برای این صور فرض شده است) گنجایش قبول آنها را ندارد. پس اینگونه تصاویر در ذهن - که موضوعی غیر مادی است - جا نمیگیرند. همانگونه که مشاهده میشود این دلیل ملاصدرا شبیه استدلال دوم سهروردی برای وجود عالم خیال منفصل است که ملاصدرا آن را برای مجرد قوه خیال مورد استفاده قرار داده است.

۱۴) محذور بعدی که از مادی بودن خیال پیش می آید، محذوری کیفی است. ما این دلیل را بعنوان استدلالی مستقل محسوب کرده ایم. همانگونه که میدانیم شکل، کم متصل (جسم تعلیمی) است. با تصور اشکال مختلفی که با شکل مغز و بدن ما متفاوت است نیز میتوان پی برد این تصاویر در جسم ما منطبق نشده اند. همچنین

این تصورات کوچک و بزرگ میشوند و نیازی به اضافه و کم شدن ماده ندارند و همچنین نفس احساس تنگی نمیکند<sup>۶۲</sup>. این تفاوت در ویژگیهای کیفی امور مادی و غیر مادی، ملاصدرا را در اثبات مقصودش یاری کرده است.

۱۵) ملاصدرا دلیل پانزدهم خود را عیناً از کتاب المباحث المشرقیه فخررازی نقل کرده است. دلیل از این قرار است که انسان میتواند صوری را تخیل کند که وجود خارجی ندارند و در ضمن بین این صورتهای خیالی و دیگر صور تمایز مینهد. مسلم است تمایز میان معدومات محض محال است، پس باید این امور وجودی باشند. از طرفی میدانیم در جسم که قابلیت پذیرش آنها را ندارد، نمیتواند این صور تحقق پذیرند و وجود داشته باشند لذا محل آنها باید امری مجرد از ماده باشد<sup>۶۳</sup>.

۱۶) دلیل شانزدهم ملاصدرا نیز مبتنی بر نبود ویژگیهای جسمانی در صور خیالی و البته بسیار شبیه به کلام ابن عربی در این باب است. ابن عربی جمع متضادین را در قوه خیال جایز میداند. استدلال ملاصدرا به این شکل است که انسان حکم میکند که سیاهی غیر سفیدی است، پس باید در جایی هر دو با هم حاضر باشند و ذهن باید محل هر دو باشد. در حالیکه متضادین در امور جسمانی قابل جمع نیستند و در چنین مواردی احکام تضاد جاری نمیشود. حال

۶۰. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۴۶.

۶۱. «إن الخيال... غیر جسمانیة... أنا قد برهنا هناک علی أن الصور التي... يتخیلها المتخیلون... یمتنع أن یكون محلها جزء البدن، لما بینا أن البدن ذا وضع، و تلك الصور لیست من ذوات الاوضاع. ولما أثبت أيضاً... من امتناع انطباق العظیم فی الصغیر...»؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۲۶۹.

۶۲. همان، ج ۳، ص ۵۱۲ و ۵۱۳.

۶۳. همان، ص ۵۱۵ و ۵۱۶.

که در حکم ذهنی با اجتماع ضدین مواجه هستیم، بناچار باید معتقد شویم که این صور در محلی جسمانی قرار ندارند. از اینروست که این اجتماع در نفس - که محل غیر مادی یا جوهر فاعلی است - محال نیست.<sup>۶۴</sup>

۱۷) استدلال آخر نیز در مسئله متضادین ریشه دارد. با این تفاوت که در این استدلال به ویژگی دیگری در موضوع متضادین توجه شده است. ملاصدرا معتقد است دو امر متضاد در اجسام از آن حیث که انقسام پذیرند قابل اجتماع هستند مثلاً بخشی از آن سیاه و بخش دیگرش سفید باشد. یعنی تنها بواسطه آنکه جسم انقسام پذیر است، میتوان دو متضاد را در کنار هم تصویر کرد. یعنی متضادین در یک جسم تنها با فرض منقسم شدن آن قابل حضور همزمان هستند. ولی نفس نسبت به صورتی که میپذیرد بهیچ وجه اینگونه نیست. یعنی ممکن نیست انسان نسبت به یک شیء خیالی جزئی هم عالم باشد و هم جاهل؛ یا اموری چون میل و نفرت که غیر قابل انقسام بوده و مادی نیستند، در حالیکه اگر حلول در جسم داشتند بواسطه قابل انقسام بودن محل میتوانستند در کنار یکدیگر قرار بگیرند و موجود باشند. پس این قوه نیز امری مجرد و غیر جسمانی است.<sup>۶۵</sup>

نکته مهمی که در اینجا بنظر میرسد اینست که محتوای ادله شانزدهم و هفدهم قابل جمع با یکدیگر نیستند. زیرا در یکی از قابل جمع بودن متضادین صور توسط خیال به غیر مادی بودن محل آنها رسیده است و در استدلال دیگر از کنار هم نبودن صور متضاد خیالی به غیر منقسم بودن محل آنها رسیده و سپس غیر جسمانی بودن آن را نتیجه گرفته است. همانگونه که مشاهده میشود این دو استدلال متناقضنا (پارادوکسیکال) هستند.

## ۹. مقایسه میان نظریات ابن سینا و ملاصدرا در مسئله خیال:

همانگونه ملاحظه شد بیشتر ادله ملاصدرا پیش از او توسط فیلسوفانی چون ابن سینا و فخر رازی در باب اثبات اصل وجود نفس ناطقه و اثبات تجرد این نفس و در برهان سهروردی در باب اثبات وجود عالمی مجرد و مجزا بنام خیال منفصل مورد استفاده قرار گرفته بوده است. پس میتوان گفت براهین او بدیع نیستند؛ از طرفی میتوان گفت اصل مطلب او امری بدیع است و او با خلاقیت توانسته از نظریات گذشتگان بهره برداری مناسبی در حل معضلات فلسفی دیگری داشته باشد. به دو گونه میتوان میان نظریات دو فیلسوف مقایسه نمود. ابتدا، مقایسه در صحت و سقم ادله و مدعیات آنها و سپس مقایسه میان همخوان بودن اجزاء مختلف دستگاه فلسفی آنها. از جنبه نخست لازم است هر یک از ادله این دو فیلسوف در باب مادی یا مجرد بودن خیال مورد بررسی قرار گیرد و سپس رأی به تفوق یکی از آنها بر دیگری صادر شود.

اما درباره ادله شیخ الرئیس باید گفت، همانگونه که در بخش مربوط به استدلالهای سه گانه وی بر مادی بودن خیال ملاحظه شد، ادله او با اشکال جدی مواجه هستند. اما درباره ادله هفده گانه ملاصدرا اولاً میتوان گفت همه آنها در قوت و ضعف مانند هم نیستند و حتی برخی از آنها اشکالات جدی دارند، مانند استدلالهای دوم، پنجم، ششم، هفتم و یازدهم که از مجرد بودن صور خیالی به تجرید قوه خیال میرسد. در برخی استدلالها نیز ملاصدرا دلیل خود را مبتنی بر یکی از مفروضات طبیعیات قدیم قرار داده است، مانند استدلال پنجم که او مقدمه استدلال را بر این فرض قرار داده است که «در

۶۴. همان، ص ۵۱۹.

۶۵. همان، ص ۵۲۱.

اجسام، کیفیت قوی کیفیت ضعیف را در خود حل میکند». ثانیاً برخی استدلال‌های او نسبت به هم حالت دوری یا متناقض‌نما دارند. مثلاً برهان ششم که او با استفاده از بقاء حافظه در پیروی سعی در اثبات موضوع دارد، در حالیکه در ثمره ششم مترتب بر قول به مجرد قوه خیال، همین موضوع از جمله نتایج مفید این نظریه در نظر گرفته شده است. همچنین دلائل شانزدهم و هفدهم ملاصدرا به ظاهر متناقض‌نما (پارادوکسیکال) هستند. با این حال میتوان گفت در مجموع برخی از براهین توان اثبات سخن ملاصدرا را دارند.

اما از جهت دیگری نیز میتوان درباره استدلال و ادعاهای هر فیلسوفی نظر داد و آن وجود انسجام و هماهنگی در میان اجزاء دستگاه فکری آن فیلسوف است. از آنجاکه لازم است میان مدعای هر فیلسوف با دیگر اجزاء دستگاه فلسفی او هماهنگی باشد پس میتوان مدعیات فلسفی را از این جنبه نیز مورد سنجش و بررسی قرار داد و میان دستگاه‌های مختلف فلسفی مقایسه کرد. از این جنبه نیز برتری با نظام فلسفی ملاصدراست. یعنی جدای از بررسی ادله ملاصدرا و سنجش صحت و سقم آنها و اینکه آیا اینها میتوانند مدعای او را اثبات کنند یا نه، بنظر میرسد نظر ملاصدرا با دیگر بخشهای فلسفه‌اش هماهنگ‌تر است، زیرا که جز با اثبات مجرد قوه خیال تکلیف بقاء نفوس ساده حل نخواهد شد.

هرچند هر دو فیلسوف به بقای نفوس تمامی انسانها پس از مرگ قائل هستند اما ابن سینا برای اثبات بقای نفوس انسانهای عادی و بیبهره از معارف عقلی با مشکل مواجه است. چون این افراد تنها از صور خیالی (موجود در مرتبه نفس حیوانی) برخوردارند و این در حالیست که او این صور را مادی میداند. پس این افراد با اضمحلال بدنشان نفس غیر مادی ندارند تا برایشان باقی بماند. ابن سینا خود نیز به این موضوع واقف و آگاه بوده است و

بنظر میرسد بدلیل همین مشکلات بوده که ابن سینا در برخی آثار خود بگونه دیگری در مورد نفس حیوانی سخن رانده است.

ملاصدرا در اسفار عبارتی را از کتاب المباحثات نقل میکند که شیخ در آن عبارت، مدرک حواس و تخیلات را نیز نفس میداند<sup>۶۶</sup>. ملاصدرا از این کلام شیخ نتیجه گرفته که او در اینکه نفوس حیوانی مادی باشند تردید کرده و آنها را مانند نفوس انسانی جوهر غیر مادی پنداشته است<sup>۶۷</sup>. پس در مرتبه خیال نیز همین جوهر غیر مادی است که درک میکند و باقی هم خواهد ماند و آلات جسمانی برای درک امور حسی و خیالی تنها نقش آلت و ابزاری دارند؛ نه آنکه خود مدرک باشند و با تغییرات بدن تغییر کنند. اگرچه این نظر را ملاصدرا با توجه به برخی شواهد درباره شیخ ارائه داده (و خود ابن سینا بصراحت قائل به مجرد قوه خیال نشده است) ولی حداقل حاکی از وجود مشکل انسجام در نظام فلسفی ابن سیناست.

#### ۱۰. جمع‌بندی

همانگونه که در این مقاله بررسی شد، ابن سینا به سه دلیل به مادی بودن قوه خیال و در مقابل، ملاصدرا تحت تأثیر حکمایی همچون سهروردی و ابن عربی به مجرد بودن این قوه معتقد شده است. هر سه دلیل شیخ بر مادی بودن خیال با مشکلاتی مواجه است که ملاصدرا در پاسخ به ادله شیخ به این اشکالات اشاره نموده است و سپس برای اثبات مدعای خود یعنی مجرد قوه خیال دلایل متعددی را ذکر کرده است. هرچند برخی از ادله ملاصدرا نیز مخدوش است و چندان توان اثبات مدعای او را ندارند ولی برخی از آنها متقن هستند و در مجموع سخن

۶۶. همان، ج ۸، ص ۲۷۲.

۶۷. همان، ص ۲۷۳.

او را اثبات میکنند. در ضمن، ملاصدرا با پذیرش تجرد قوه خیال به نتایج متعددی در نظام فلسفی خود دست پیدا میکند و بدین واسطه نظام فلسفی منسجمتری عرضه نموده است. از اینرو میتوان نتیجه گرفت نظر ملاصدرا نسبت به نظر شیخ مقبولتر است. بطور نمونه ابن سینا با قائل شدن به مادی بودن خیال، در اثبات بقای نفوس ساده انسانی با مشکل جدی مواجه شده است. ابن سینا مانند هر فیلسوف مسلمان دیگری خواهان اثبات بقای همه نفوس پس از مرگ است و برای آن پاسخهایی را نیز ارائه نموده ولی تمامی توجیهاتش با مشکل جدی مواجهند. همچنین شیخ با نظام فلسفی مشائی خود توان اثبات عقلانی معاد جسمانی و معراج جسمانی را ندارد. این در حالیست که با اعتقاد به تجرد قوه خیال بنحو ساده‌تری میتوان برای بقای نفوس انسانهای بیبهره از فضائل و علوم عقلی و همچنین معاد و معراج جسمانی دلیل آورد.

## منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.

ابن سینا، الاشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

\_\_\_\_\_، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب؛ ۱۳۸۵.

\_\_\_\_\_، التعليقات، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۹.

\_\_\_\_\_، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.

\_\_\_\_\_، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

\_\_\_\_\_، معراج‌نامه، به اهتمام بهمن کریمی، رشت، مطبوعه عروه الوثقی، ۱۳۵۲.

ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، با مقدمه ابوالعلاء العفیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۵.

سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶م.

\_\_\_\_\_، اندیشه‌های اهل مدینة فاضله، ترجمه و تحشیه سید جعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.

قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، بکوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

ملاصدرا، التعليقات علی شرح حکمة الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.

\_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق دکتر غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق دکتر مقصود محمدی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق دکتر رضا اکبریان، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.

\_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و مقدمه دکتر سیدمصطفی محقق داماد، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۹۲.

\_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، تصحیح و مقدمه دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاه‌نظری، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۱.

\_\_\_\_\_، مجموعه رسائل فلسفی، تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۹.

\_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۶.