

هستی‌شناسی و نقش ادراکی خیال در فلسفه اسلامی (از ابن‌سینا تا ملاصدرا)

Ontology and Perceptual Role of Imagination in Islamic Philosophy (from Avicenna to Mulla Sadra)

Sayed Mahdi Mirhadi⁻
Mohamad Najafi⁻

سیدمهدی میرهادی⁻
محمد نجفی⁻

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۶

Abstract

The present study was conducted analytically and inferentially aiming at investigating the ontology and the perceptual role of imagination in the opinion of Avicenna, Suhrawardī and Mulla Sadra. Avicenna knows the imagination faculty and imaginative forms as a material issue, and has no belief and care to the separate ideas world. Suhrawardī knows the imagination faculty material, while he sees the imaginative forms substantive (existing in the separate ideas world) and from the Avicenna point of view, the separate imagination world is emphasized. Mulla Sadra believes in the abstraction of imagination faculty and imaginative forms and like Suhrawardī, he knows the separate imagination world as a degree of "the Degrees of Existence". Avicenna views the imagination as the perceived and imaginative and also as the main stage in concepts' abstraction process. Suhrawardī believes that the imagination is the perception of absent and place of appearance of ideas world's forms. Mulla Sadra knows the imagination and imaginative forms as the factor for mind formation, basics of epistemic activities and the interface of perception transformation. Avicenna believes in impression and incarnation of forms in self resulting from his belief in materiality of imagination and imaginative forms. But, via proving the imagination abstraction and imaginative forms, as denied by Avicenna, and also proof of joined imagination, as posed by Suhrawardī, Mulla Sadra succeeded to elaborate the imagination activity and emanative imaginative forms which led to important consequences in self-knowledge, alliance of self to perceptual forms and nature of identification process.

Keywords: Imagination, Ibn Sina, Suhrawardi, Mulla Sadra, Perception.

چکیده

مقاله حاضر با هدف بررسی هستی‌شناسی و نقش ادراکی خیال از نظر ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، و به روش تحلیل و استنتاج، به انجام رسیده است. ابن‌سینا ضمن آنکه قوه خیال و صورت‌های خیالی را امری مادی می‌داند، به عالم مثال منفصل، توجه و اعتقادی ندارد. سهروردی نیز قوه خیال را مادی می‌داند و در حالی که صور خیالی را قائم به ذات می‌پندارد، بر خلاف ابن‌سینا بر وجود عالم خیال منفصل تأکید دارد. ملاصدرا به تجرد قوه خیال و صور خیالی باور دارد و همانند سهروردی، عالم خیال منفصل را مرتبه‌ای از مراتب هستی می‌پندارد. ابن‌سینا خیال را مدرک و حافظ صور، یکی از مراحل اصلی در فرایند تجرید مفاهیم و همچنین از مبادی تشکیل برهان، می‌داند. سهروردی خیال را مدرک امر غائب و محل ظهور صور عالم مثال می‌داند. ملاصدرا خیال و صور خیالی را عامل تشکیل ذهن، مبادی فعالیت‌های معرفتی و واسطه تبدیل ادراکات، می‌داند. ابن‌سینا به انطباق و حلول صور در نفس که منتج از باور او به مادی بودن خیال و صور خیالی است، باور دارد. ملاصدرا اما با اثبات تجرد خیال و صورت‌های خیالی، که مورد انکار ابن‌سینا و اثبات خیال متصل که مورد انکار شیخ اشراق بود، موفق به تبیین فعال بودن خیال و صدور بودن صور خیالی گردید که پیامدهای مهمی در معرفت نفس، اتحاد نفس با صور ادراکی و ماهیت فرایند هویت‌یابی، داشته است.

واژگان کلیدی: خیال، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، هستی‌شناسی خیال، ادراک.

⁻ Assistant Professor, Farhangian University, Isfahan, Iran (Corresponding Author); m.mirhadi@cfu.ac.ir

⁻ Associate Professor, Department of Philosophy of Education, University of Isfahan, Isfahan, Iran; mdnajafi@edu.ui.ac.ir

⁻ استادیار دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول); m.mirhadi@cfu.ac.ir

⁻ دانشیار گروه فلسفه تعلیم و تربیت، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران; mdnajafi@edu.ui.ac.ir

مقدمه

دستگاه ادراکی (قوای شناختی) و تحریکی (قوای غریزی و گرایش‌ها) موهبتی است که خداوند در انسان‌ها قرار داده تا پیمودن مسیر هویت‌بخشی و سعادت‌مندی حاصل از آن به‌شکلی آزادانه، آگاهانه و داوطلبانه امکان‌پذیر گردد. دستگاه ادراکی انسان شامل عناصر و قوایی چون حس، خیال و عقل است که به‌واسطه آنها فعالیت‌های ذهنی انجام می‌پذیرد. نظام تحریکی و گرایشی انسان شامل غرایز زیستی، قوه غضبیه و شهویه است که به‌واسطه آنها انگیزه و انرژی حرکت انسان در مسیر انتخاب‌هایش فراهم می‌گردد.

خیال در فراهم آوردن امکان انجام فعالیت‌های ادراکی و تحریکی، نقشی ذاتی و حضوری تعیین‌کننده دارد. خیال پس از مواجهه حسی و وقوع ادراک حسی، صورت‌هایی خیالی مشابه با صورت‌های حسی دریافت شده، در نفس می‌سازد. این صورت‌های خیالی برگرفته از ادراکات حسی، از این پس به‌عنوان مبادی و مواد خام برای هر گونه فعالیت ادراکی (یادآوری، بازشناسی، تفکر، تعقل، حل مسئله، تحلیل و ...) و فعالیت تحریکی (ارضای شهوات و غضب، بروز عواطف و اراده‌ها و ...) مورد استفاده نفس و قوای آن قرار می‌گیرند. از آنجا که عمده فعالیت‌های ادراکی انسان، مبتنی بر تصور و تصدیق بوده و صور خیالی از مهم‌ترین منابع تصور افراد می‌باشد، بدون این صور، معرفتی در کار نخواهد بود. همچنین چون مقدمه هر فعالیت تحریکی، التفات و تأیید نفس (فرایند تصور و تصدیق انجام هر فعل) است و این التفات بدون حضور صورت‌های خیالی مربوط به هر امر تحریکی امکان‌پذیر نیست، در صورت فقدان صور خیالی، فعالیت‌های تحریکی انسان‌ها نیز فرصت بروز نخواهند یافت.

«خیال» از ریشه «خیل» به‌معنای گروه اسبان است. «خیل» بر وزن «علم» و به‌معنای گمان نیز به‌کار رفته است. برخی «خیال» را بر وزن «فعال» و به‌معنای صورتی که در خواب دیده شود یا در بیداری تخیل گردد معنا کرده‌اند. خیال در معنایی متداول به امور واهی و باطل نیز گفته می‌شود (برقعی، ۱۳۸۹: ۴۰). نفس برای کار با صور خیالی سه فعالیت عمده را انجام می‌دهد: اول، عکس‌برداری و انشاء این صورت‌ها، دوم، ذخیره و نگهداری آنها و سوم تفصیل و ترکیب صورت‌های خیالی به‌منظور انجام فعالیت‌های ادراکی و تحریکی.

موضوع خیال و تخیل در اندیشه بشری سابقه‌ای دیرینه دارد. خیال برخلاف آنچه در ادبیات عامیانه، به‌عنوان امری غیرواقعی در نظر گرفته شده است، در متون فلسفی همواره به‌عنوان امری واقعی و حقیقتی قابل اعتنا مد نظر قرار داشته است. برخی از نخستین نظریه‌ها درباره خیال را می‌توان در متون فلسفی یونان باستان دنبال نمود. افلاطون و ارسطو از جمله فیلسوفانی بوده‌اند که درباره خیال مباحثی مطرح نموده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۱). در تاریخ فلسفه جدید نیز فیلسوفانی نظیر کانت، کربن و سارتر به موضوع خیال در آثار خود توجه نموده‌اند (کربن، ۱۳۹۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۶: ج ۹؛ همو، ۱۳۸۹: ج ۶). فیلسوفان مسلمان نیز به خیال توجه شایسته‌ای داشته‌اند، تا جایی که برخی توجه به قوه خیال و عالم خیال را فصل و ممیزه فلسفه اسلامی دانسته‌اند. این توجه خاص به دلیل الهام از آموزه‌های دینی بوده است و می‌توان گفت کشف و طرح عالم خیال در قوام و بسط فلسفه اسلامی اثری عظیم داشته است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۴۳، ۱۴۷).

نظریه خیال به‌عنوان بخشی از میراث فلسفی

محلی برای صور خیالی در خارج از نفس انسان قائل نیست. دلیل نفی چنین عالمی از نظر او اصولاً مبتنی بر محال بودن انفکاک صورت از ماده است. بدین لحاظ وی راه خود را از بسیاری از فیلسوفان پس از خود، نظیر سهروردی و ملاصدرا، جدا نموده است.

علاوه بر آن ابن‌سینا، قوه خیال را مادی و جسمانی دانسته و آن را بخشی از قوای بدنی انسان می‌پندارد و دلایلی نیز بر ادعای خود ارائه نموده است (همو، ۱۳۹۲: ۲۰۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۴۶۸-۴۶۵). استدلال ابن‌سینا در خصوص مادی بودن قوه خیال بر مبنای استوار است: اول اینکه صور حسی و خیالی به اجزای متباین در وضع قسمت‌پذیرند و لذا محل و مکان آنها به تبع صور دریافت شده، قابل قسمت بوده و جسم و جسمانی است. مبنای دوم وی بر نحوه تصور صور خیالی بزرگ و کوچک استوار است. ابن‌سینا علت بزرگی و کوچکی صور خیالی را قابل و محل این تصاویر و نه صرف شیء خارجی می‌داند؛ یعنی اینکه صورت بزرگتر در جزء بزرگتر و صورت کوچکتر در جزء کوچکتر مرتسم می‌شود. مبنای سوم وی برای مادی بودن قوه خیال به این فرض برمی‌گردد که از نظر ابن‌سینا اگر خیال امری مادی نبود، می‌توانستیم تصویری را فرض کنیم که در عین سفیدی، سیاه نیز باشد، اما چون چنین فرضی باطل است و ما فقط می‌توانیم تصویری را فرض کنیم که قسمتی از آن سفید و قسمتی سیاه باشد، پس چنین تصویری در محلی مادی قرار دارد (همو، ۱۳۸۷: ۴۷۲-۴۶۵).

۲. سهروردی

در تاریخ فلسفه اسلامی، سهروردی بیش از سایر حکما به موضوع خیال توجه نموده است. بر اساس ساختار جهان‌شناسانه شیخ اشراق، پنج عالم در جهان هستی وجود دارد: عالم اول، «نورالانوار»

مسلمانان، در سیر تکاملی خود از ابن‌سینا تا ملاصدرا، تحولات مهمی را پشت سر گذاشته است که نوشتار حاضر با هدف تبیین دیدگاه‌های ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا به این مهم پرداخته و در دو بخش هستی‌شناسی و نقش ادراکی خیال به ارائه آن پرداخته است.

هستی‌شناسی خیال

به‌طور معمول هنگامی از مفهوم هستی‌شناسی سخن به میان می‌آید افراد به بررسی چیستی وجودی پدیده‌ها پرداخته و نحوه وجود آنها را مشخص می‌نمایند؛ نظیر آنکه هر پدیده از وجودی مادی بهره‌مند است یا غیرمادی؟ امری است ذهنی یا خارجی؟ و به‌لحاظ جهان‌شناسانه در چه مرتبه‌ای از هستی قرار دارد؟ خیال به‌عنوان موجودیتی مهم، هم به‌لحاظ عالمی مستقل در عوالم وجودی و هم به‌عنوان امری وجودی و ادراکی در نفوس انسان‌ها، موضوع اختلافات جدی در بین اندیشمندان بوده است؛ اختلافاتی که آثار برجسته و عمیقی در اندیشه‌های فلسفی برجای گذاشته است. در این میان آرای ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا به‌عنوان نمایندگان مکاتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه درباره خیال، از اهمیت خاصی برخوردار است که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. ابن‌سینا

ابن‌سینا به پنج مرتبه در سلسله مراتب هستی باور دارد: اولین مرتبه از مراتب هستی به وجود خداوند تعلق دارد. سپس به مرتبه عقول می‌رسیم. مرتبه سوم هستی، مرتبه نفوس و پس از آن، مرتبه صور است. آخرین مرتبه هستی نیز اختصاص به هیولا دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۶۴). به نظر می‌رسد ابن‌سینا در نظام هستی‌شناسانه خود جایی برای عالم مثال یا خیال منفصل در نظر نگرفته و به

نفس (عالم مثال) موجودند. صور خیالی مربوط به زمان بیداری و صور عالم خواب نیز به همین جهان تعلق دارند. به اعتقاد او صور خیالی در ذهن نیستند، زیرا انطباق کبیر در صغیر لازم می‌آید. در اعیان محسوسه هم نیستند و گرنه افراد دیگر نیز آنها (صور) را می‌دیدند. این صور، در عالم عقول نیز نیستند، چراکه از مقدار و شکل و رنگ و عوارض دیگر برخوردارند. عدم محض هم نیستند، زیرا به تصور درمی‌آیند. بنابراین در عالمی وسیط به نام عالم مثال تحقق دارند که فوق عالم حس و دون عالم عقل است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۳۹۹).

بدین ترتیب از فحوای سخن سهروردی می‌توان چنین دریافت که او به چیزی به نام عالم خیال متصل باور ندارد. از نظر او صورت‌های خیالی نه در نفس و خزانه‌ای به نام خزانه خیال، بلکه در عالمی خارج از وجود انسان و در عالم صورت‌های خیالی (عالم خیال منفصل) موجودند و ما از طریق اتصال به آن عالم است که با صور خیالی مرتبط می‌گردیم. پس این صور نه قائم به نفس که قائم به ذات هستند. وی در رد نظر فیلسوفان مشایی که معتقد به وجود خزانه‌ای برای صورت‌های خیالی در نفسند، به این استدلال تمسک می‌جوید که اگر صور خیالی در خزانه خیال باشند، باید همواره برای نفس که مدرک آنهاست، حاضر باشد، در صورتی که مثلاً هنگامی که صورت خیالی زید از ذهنش می‌رود، یعنی آن را فراموش می‌کند، اصلاً احساس نمی‌کند که چیزی در درون او وجود دارد؛ یعنی چون نفس چنین احساسی دارد، پس این صور باید در جای دیگری باشد، چون اگر در نفس می‌بود، نفس باید آن را می‌یافت (سهروردی، ۱۳۹۲: ۲۳۶).

همچنین به اعتقاد سهروردی، در نفس، همه قوا به یک قوه واحد منتهی می‌گردند. وهمیه و

نام دارد که همان وجود خداوند یا نور صرف و نامتناهی است. عالم دوم، عالم «انوار قاهره» است که دربردارنده عقول کلی مجرد است و از هرگونه وابستگی و تعلق به اجسام مبراست. عالم سوم، عالم «اشباح مجرد» یا همان عالم مثال منفصل است که مشتمل بر صور معلقه می‌باشد. عالم بعدی، عالم «انوار مدبره» است که نفس ناطقه انسانی، مصداقی از آن می‌باشد و تدبیر عالم افلاک و جهان انسان‌ها بر عهده این عالم است. در نهایت با عالم پنجم یعنی عالم ماده و اجسام مادی مواجهیم که شیخ اشراق آن را «برازخ غاسقه» می‌نامد؛ چراکه هر آنچه نتواند خود را درک نماید، تاریک و ظلمانی است و ماده چنین وضعیتی دارد (سهروردی، ۱۳۵۶: ۲۳۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۳۷۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۲/۲۵۴).

بدین ترتیب عالم مثال منفصل، جهان واسطی میان عالم عقول و جهان ماده است. این عالم به نام‌های عالم «مثل معلقه»، عالم «صور معلقه»، عالم «اشباح مجرد» و عالم «خیال منفصل» نیز نامیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۵۶: ۲/۲۳۲). در این عالم، صور و اشکال در قوام مادی و شکل طبیعی نیستند، بلکه دارای مظاهری هستند که مانند تصویری که در آینه معلق است، در آن مظاهر جلوه می‌کنند. سهروردی این عالم را به‌عنوان عالم مستقل در هستی، «عالم اشباح مجرد» می‌خواند و با این نامگذاری هم به تجرد این عالم از ماده و هم به صورت و مقدار داشتن آن در برابر عالم عقل و مفارقات با لفظ «اشباح» اشاره می‌کند. همه حقایق و صور جوهری مجرد که از نظر مقدار و شکل به ماده شبیه‌اند در این عالم (مثال) موجودند. سهروردی نخستین کسی است که مبحث وجود عالم وسیط را تأسیس کرده است (کربن، ۱۳۶۱: ۲۸۴).

سهروردی صور خیالی را واقعیت‌هایی می‌داند که در ذات انسان نیستند، بلکه در جهان خارج از

راهگشای برخی مسائل فلسفی بوده است. خیال در فلسفه ملاصدرا یک مشترک لفظی با سه معنای متفاوت است: در معنای اول و معنایی هستی‌شناسانه، عالم خیال، مرتبه‌ای از مراتب سه‌گانه جهان هستی است. در این ساختار، جهان هستی از عالم عقل، عالم خیال (مثال) و عالم ماده تشکیل شده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۲۷۱). جهان طبیعی مصداقی از عالم ماده، برزخ نمونه‌ای از عالم خیال و ساحت ملائکه، ظهوری از عالم عقل در هستی است. در معنای دوم، خیال به مراتب وجودی انسان مربوط می‌شود. در این معنا همچون جهان هستی، انسان علاوه بر مرتبه مادی و عقلی خود از ساحتی خیالی (مثالی) نیز برخوردار است. مصداق این ساحت در دنیا، عالم خواب و در جهان پس از مرگ، حیات و مرتبه برزخی و مثالی انسان است (همان: ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۵۳۶). رؤیاهای صادق، نمونه‌ای از امکان ارتباط و حضور برخی انسان‌ها در چنین جهانی حتی قبل از مرگ است. در معنای سوم، خیال یکی از قوای ادراکی نفس است که صورت‌ها را پس از وقوع ادراک حسی در نفس، انشاء و ذخیره نموده و مورد تصرف قرار می‌دهد (همو، ۱۳۸۳: ج ۱، ۲۵۱، ۲۵۴).

ملاصدرا در تبیینی هستی‌شناسانه از خیال و صور خیالی معتقد است صور، همان‌گونه که از فاعل، به‌حسب استعداد ماده حاصل می‌گردند، بدون مشارکت ماده در غیر این جهان خارجی (یعنی جهان نفس) نیز حاصل می‌گردند. این صور، صورت‌های انشائی‌اند که از جانب نفس حاصل می‌گردد و آنها نه در این عالم‌اند، نه در عالم عقول محض و نه در عالم مثال، بلکه در عالم نفس (خیال متصل) اند (همو، ۱۳۸۴: ۷۶۷). در نفس صوری موجودند که متعلق به جهان طبیعت نیستند، چون ماده و جسمی ندارند. در

متخیله در نظر او از حیث موضع و مظهر متحد بوده و انفکاک آنها از یکدیگر در وجود تحقق‌پذیر نمی‌باشد؛ چراکه بقای متخیله بدون وهمیه که حاکم بر جزئیات است، امکان‌پذیر نیست و آنجا که متخیله موجود است، وهمیه نیز موجود است و در صورتی که متخیله مختل گردد، وهمیه نیز مختل خواهد شد (همان: ۲۳۸). وهم، خیال و متخیله در نگاه سهروردی، امر واحدی هستند و اختلاف میان آنها جز یک امر اعتباری چیز دیگری نیست. ظهور صور خیالی در این قوه باعث می‌شود که آن را خیال بنامند. ولی آنجا که این قوه معانی جزئی متعلق به محسوسات را ادراک می‌نماید، چیزی جز وهم نیست و عمل تفصیل و ترکیب بین امور نیز موجب می‌شود که آن را متخیله نام گذارند (همو، ۱۳۵۶: ۲۱۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۳۹۵). البته از نظر شیخ اشراق حضور صور خیالی در نفس به این معنا نیست که آنها متعلق به خیال متصل (عالم خیال نفس) هستند، بلکه آنها در حالی که متعلق به عالم مثال منفصلند، همانند صورت‌هایی که در آینه ظاهر می‌شوند و در خود آینه یا متعلق به آینه نیستند، در قوه خیال ظهور پیدا می‌کنند (سهروردی، ۱۳۵۶: ۲۱۱-۲۱۲).

۳. ملاصدرا

ملاصدرا با آگاهی از رویکردهای فلسفی قبل از خود در بحث خیال، موفق به ارائه نظراتی بدیع در موضوع خیال گردید. اثبات عالم خیال متصل در نفوس انسان‌ها، صدور و اتحادی بودن رابطه صور خیالی با نفس، مجرد قوه خیال و صورت‌های خیالی از جمله ابداعات او در موضوع خیال است که این دیدگاه‌ها در حوزه‌های هستی‌شناسی و نقش ادراکی خیال، در مباحث معرفت نفس و حتی در نظریه معاد جسمانی،

می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۱۷۸). به غیر از حواس که یک قوه ظاهری ادراکی است، در معرفت‌شناسی ابن‌سینا ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی، قوای باطنی ادراکی تلقی می‌گردند. حضور ماده، برخوردار از شکل و اندازه و جزئی بودن مدرک، سه شرط اصلی در ادراک حسی است، در حالی که در ادراک خیالی فقط وجود دو شرط دوم و سوم نیاز است و حضور ماده نیاز نیست. او با ارائه نظریه تجرید، فرایند ادراک را شامل چهار مرحله ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی می‌داند. هر چه از ادراک حسی به سوی ادراک عقلی پیش می‌رویم، از ماده و آثار آن کاسته می‌شود و ادراک در منزل آخر مجرد خواهد بود.

البته خیال علاوه بر آنکه مدرک صور است، حافظ صور نیز هست و لذا آن را «مصوره» می‌نامند. این قوه خزانه‌ای است که صور نقش بسته در حس مشترک، پس از غیبت محسوسات، در آنجا بایگانی می‌شوند و وظیفه آن حفظ و نگهداری داده‌های حسی است. علاوه بر آن، خیال صور دیگری را که از ترکیب و تفصیل نیروی مفکره به دست می‌آیند، نگهداری می‌کند (همان: ۱۸۶-۱۷۴). بدین ترتیب ابن‌سینا توضیح می‌دهد که علاوه بر مواجهه حواس پنجگانه با واقعیت‌ها و اشیای خارجی که صورت‌های خیالی را در نفس پدید می‌آورد، ترکیب شدن صورت‌های مخزون در نفس با یکدیگر نیز منشأ پیدایش صورت‌های بعدی خواهد بود. خیال همچنین مبدأ تحریکات بدنی است، زیرا صورت‌های خیالی موجب انفعال بدن و حرکت او می‌گردند (همو، ۱۳۸۷: ۴۸۱-۴۷۶؛ همو، ۱۳۹۲: ۲۳۸).

از نظر وی هنگامی که مثال (صورت ذهنی) چیزی نزد مدرک باشد به گونه‌ای که مدرک آن را مشاهده کند، ادراک تحقق و فعلیت یافته است. ادراک عبارت از آن است که مثال و نمونه حقیقت

عالم عقل نیز نیستند، چرا که صورت‌های خیالی از وجودات جزئی (صور دارای شکل) حکایت می‌کنند و در عالم عقل، ما با مفاهیم و معانی کلیه سر و کار داریم. این صور به عالم مثال نیز متعلق نیستند، چرا که به اعتقاد ملاصدرا ما می‌توانیم صور قبیحه‌ای را تخیل و تصور نماییم که نمی‌توانند مخلوق خداوند باشند. بدین ترتیب ملاصدرا حق دارد نتیجه بگیرد که اگر صوری وجود دارند که نه در جهان ماده، نه در عالم عقل و نه در عالم مثال، امکان حضور ندارند، پس باید در نفوس انسان وجود داشته باشند (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۵۳؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۳۷). به علاوه، از نظر وی، صور خیالی، وجودی مجرد و واقعیتهای غیرمادی دارند. او برای اثبات تجرد خیال و صور خیالی دلایل متعددی نیز اقامه نموده است (همو، ۱۳۸۳ ب: ۵۱۲، ۳۲۶؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۵۲؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۳۷). از جمله این دلایل آن است که صورت‌های خیالی دارای وضع (قابل اشاره حسی) نیستند و لذا نمی‌توانند در چیزی که دارای وضع (مادی) است، قرار گیرند. به علاوه، ما قادریم صوری را تخیل کنیم که در خارج وجودی ندارند و این نشان از تجرد صور خیالی است (همو، ۱۳۸۳ ب: ۵۱۵).

نقش ادراکی خیال

خیال علاوه بر ابعاد هستی‌شناسانه که به بررسی نحوه وجود آن، یعنی مادی یا مجرد بودن و قائم به نفس (خیال متصل) یا قائم به ذات بودنش (خیال منفصل) مربوط است، از جنبه‌ای دیگر نیز شایسته بررسی است. این جنبه به نقش خیال در فرایند ادراک، چگونگی تحقق معرفت و مسائلی نظیر تعامل ادراکات (حسی، خیالی و عقلی) می‌پردازد.

۱. ابن‌سینا

ابن‌سینا همه قوای باطنی و از جمله خیال را مدرک

است. او روشن نموده که اکتساب تصور معقول‌ها توسط حس، فقط به یک صورت است؛ یعنی حس، صور محسوس را اخذ نموده و تحویل قوه خیال می‌دهد. سپس این صور، موضوع فعل عقل نظری ما قرار می‌گیرند (همان: ۳۸۷).

۲. سهروردی

سهروردی بر این باور است که خیال عاملی مهم و اساسی در ادراک انسان است. از نظر او، با ادراک شیء غایب، مثال (صورت خیالی) آن برای انسان حاصل می‌شود. اگر در این ادراک اثری در انسان ایجاد نشود، برای او حالت قبل و بعد از ادراک یکسان است. اگر اثری پدید آید اما مطابق با شیء غایب نباشد، آن شیء چنان‌که هست ادراک نشده است. در ادراک، اثری در انسان پدید می‌آید که مطابق مثال شیء غایب است و در غیر این صورت، شیء خارجی آنچنان‌که هست متعلق آگاهی و علم قرار نگرفته است (سهروردی، ۱۳۵۶: ۱۵؛ نوربخش، ۱۳۹۲: ۳۶۸). کارکرد اصلی خیال برای دستگاه ادراکی انسان این است که هرگاه عین خارجی معلوم، همچون آسمان و زمین خارجی و مانند آن، برای نفس حاضر نباشد، صورت ذهنی‌اش برای نفس حاضر خواهد بود. از این رو ما قادریم از طریق خیال، اشیاء غایب از حواس را ادراک کنیم (سهروردی ۱۳۵۵: ۴۸۷).

شیخ اشراق بر این نکته تأکید دارد که قوه خیال بدن، آینه‌ای است که نفس، صورت‌های خیالی را در آن مشاهده می‌کند. خیال یا متخیله، صنم (جسم) نور اسفهبید (نفس) و بخشی از بدن است که در این مشاهده نقش اعدادی دارد. بنابراین قوه خیال مانند آینه، مظهري برای صور خیالی است. مظهر بودن یعنی اینکه آن قوه، محل ظهور صورت‌هاست که این صور خود مجردند، اما خود قوه خیال، یک حقیقت مجرد نیست. با این بیان روشن می‌شود که

هر چیز در ذات مدرک نقش بندد، به طوری که هیچ مابینتی با آن نداشته باشد و آن، صورتی است که باقی می‌ماند (همو، ۱۳۹۲: ۱۷۲). در واقع صورت خیالی، مثال و نمونه حقیقتی است که پس از مواجهه حسی با اشیاء در ذهن باقی می‌ماند. بنابراین ادراک از نظر ابن‌سینا، تشکیل صورتی ذهنی از چیزهاست به شرط آنکه این صورت ذهنی با شیء خارجی مطابقت داشته باشد.

ابن‌سینا علاوه بر کارکردهای مستقلی که برای قوه خیال قائل است، نقش خیال در ادراکات عقلی را نیز نقشی مهم و کارآمد می‌پندارد. به اعتقاد او کثرت تصرفات نفس در صورت‌های خیالی و در معانی جزئی، نوعی آمادگی جهت پذیرفتن صور مجرد عقلی در نفس ایجاد می‌کند (همان: ۲۰۲). پس، استعداد نفس برای پذیرش صور عقلی (نظیر مفهوم درخت)، در اثر ادراک جزئیات که از طریق صور خیالی امکان‌پذیر می‌گردد، حاصل می‌شود. بدین ترتیب، بر اثر مطالعه صور جزئی و خیالی، استعدادی در نفس پدید می‌آید تا از طریق آنها، صورت کلی و عقلی مربوط به آنها را نیز بپذیرد. چنین امکانی پس از آن حاصل می‌شود که نفس از طریق انتزاع ویژگی‌های مشترک صور خیالی مربوط به یک شیء (صورت‌های خیالی درخت‌های مختلف) موفق به دریافت مفهومی کلی از آن (مفهوم درخت) می‌گردد که دیگر وابسته به حضور صورت‌های حسی یا خیالی نیست. پس از اتصال نفس با عقل فعال، صور خیالی که معقول بالقوه‌اند، معقول بالفعل گشته و عقل هیولانی از قوه به فعل می‌گراید.

علاوه بر این، از نظر ابن‌سینا، خیال در شکل‌گیری یک برهان عقلی، به‌عنوان مبادی برهان حضور دارد. مقدمه‌های برهان، کلی‌اند و مبادی آنها فقط از طریق حس به‌دست می‌آیند (همو، ۱۳۹۱: ۳۸۳). کارکرد خیال به‌عنوان حد واسطه حس و عقل نیز مورد توجه و تأکید ابن‌سینا بوده

صور خیالیه در قوه خیال منطبع نیستند و اصلاً به محل احتیاجی ندارند، ولی در عین حال تا چنین مظهري (قوه خیال به عنوان یک آینه) وجود نداشته باشد، خود را نشان نمی‌دهند. به اعتقاد سهروردی همان‌طور که صورتی که در آینه قرار می‌گیرد، خودش مادی نیست اما در آینه که مادی است، ظهور می‌کند، صور خیالی نیز همانند صور آینه‌ای در قوه خیال امکان ظهور پیدا می‌کنند و انسان با نگاه در آن، به صورت خیالی موجود در عالم مثال دست می‌یابد، نه آنکه این صورت‌ها در نفس (آینه) منطبع باشند (همو، ۱۳۵۶: ۲۱۲-۲۱۱).

از نظر سهروردی، خیال در کسب معارف الهی نیز نقشی مهم بر عهده دارد. هنگامی که شواغل حسی تقلیل می‌یابند، نفس ناطقه در خلسه‌ای فرو رفته و به جانب قدس متوجه و مجذوب می‌گردد. در این هنگام است که لوح صاف و شفاف ضمیر آدمی به نقش غیبی منقش می‌گردد. در برخی موارد این نقش غیبی به عالم خیال رسیده و از آنجا به علت تسلط خیال در لوح حس مشترک، به نیکوترین صورت ترسیم می‌پذیرد و البته می‌تواند در کارکردی منفی، اگر متمایل به امور محسوس باشد، مانند کوهی میان نفس و عالم عقل قرار گیرد (همو، ۱۳۵۵: ۴۹۱-۴۹۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۳۸۰-۳۷۹).

۳. ملاصدرا

از نظر ملاصدرا، خیال، قوه‌ای معرفتی است که در آن، صورت‌های خیالی برگرفته از ادراک حسی، انشاء، ثبت و ذخیره می‌شوند، مورد دستکاری و دخل و تصرف قرار می‌گیرند یا ابداع می‌شوند. ملاصدرا خیال را هنگامی که آن را مخزنی برای گردآوری مدرکات قوه حس (مخزن صور) در نظر می‌گیرد، «مصوره» یا قوه خیال و وقتی به تجزیه و ترکیب صورت‌های خیالی در نفس توجه می‌کند،

«متصرفه» می‌نامد. او همچنین خیال را هنگامی که در اختیار وهم است و به نقش آن در صورت‌سازی معقولات یا تبدیل معقول به محسوس نظر دارد (مثال زدن برای مفهومی عقلانی)، «متخیله» نام می‌نهد. و بالأخره زمانی که خیال تحت تدبیر عقل قرار دارد و به کارکرد آن در معقول‌سازی صور یا تبدیل محسوس به معقول توجه دارد (تشکیل مفاهیم کلی در ذهن)، «متفکره» نامگذاری می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۸؛ همو، ۱۳۹۱ الف: ۲۳۶-۲۳۴؛ همو، ۱۳۸۴: ۶۵۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۲۰؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۹۴).

نفس پس از آنکه از طریق حواس خود با جهان خارج مرتبط و مواجه می‌گردد، از طریق قوه خیال، صوری از اشیاء و پدیده‌های خارجی تهیه نموده و نزد خود نگه می‌دارد. این صورت‌ها که از این پس، صور ذهنی و صورت‌های خیالی (صور دارای شکل اما فاقد ماده) خوانده می‌شوند و هر یک از واقعیات و اشیای خارجی نزد نفس حکایت می‌کنند، مواد تشکیل‌دهنده ذهن و خالق موجودیت ذهن هستند. تبدیل مستمر واقعیات خارجی به واقعیات نفسانی (صور خیالی) که شرط ایجاد و بقای معرفت است، دستاوردی شگفت است که خیال برای ما به ارمغان می‌آورد. در واقع از طریق خیال، جهان خارج با تمام وسعتش، تبدیل به واقعیاتی نفسانی و عالمی درونی برای فرد می‌شود که ضمن بهره‌مندی از خاصیت انطباق، موضوع دست‌ورزی‌های ذهن در فعالیت‌های معرفتی قرار می‌گیرد.

بقای معرفت در نفوس انسان‌ها نیز امری مهم است که از طریق قوه خیال به دست می‌آید. وی تأکید دارد که صور جزئی در مشهد نفس، موجود و حاضرند، به گونه‌ای که نفس آنها را به چشم ذاتش مشاهده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۱۵۱). واسطه‌گری میان ادراکات حسی و عقلی

نیز از کارکردهای مهم خیال از نظر ملاصدراست. نفس در مقام ادراک معقولات کلی، ذوات عقلی و مجرد را به واسطه انتقال نفس از محسوس به متخیل و سپس به معقول مشاهده می‌نماید (همو، ۱۳۸۳ الف: ۳۴۱). بدین ترتیب، گاهی صور موجود محسوس خارجی از مرتبه حس بالاتر می‌روند و پس از یک نوع تجرید در قوه متخیله قرار می‌گیرند و صورت حسی به صورت خیالی تبدیل می‌گردد و گاهی نیز صور معقول از مرتبه تعقل تنزل می‌یابند و پس از نوعی تجسم، در قوه خیال قرار می‌یابند (همو، ۱۳۸۱ ب: ۷۸۵ / ۲).

بحث و نتیجه‌گیری

تأکید و توجه نسبت به نوآوری‌های هستی‌شناسانه ملاصدرا در بحث خیال، زمینه مناسبی برای تبیین، نقد و تحلیل رویکردهای فلسفی مشائی، اشراقی و صدرایی در این موضوع است. ابداع ملاصدرا در اثبات عالم خیال متصل (دنیای صور خیالی قائم به نفس) و تجرد قوه و صور خیال، به‌عنوان دو واقعیت هستی‌شناسانه مهم در یک نظام منسجم فلسفی، اتفاق مهمی بود که ظرفیت دستگاه فلسفی حکمت متعالیه را آشکار نمود. ملاصدرا با اثبات عالم خیال متصل (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۷، ۱۸۸) که مورد انکار فلسفه اشراق (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۳۹۸-۴۰۰) و تجرد خیال و صور خیالی (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ج: ۵۱۲، ۳۲۶؛ همو، ۱۳۹۲: ۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۰: ۵۲؛ همو، ۱۳۹۱ ب: ۳۷) که مورد انکار فلسفه ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۱/ ۱۹۷-۱۹۸) بود، تحولی اساسی در مباحث مربوط به خیال پدید آورد. چنین شروعی به کلی مسیر ملاصدرا را از مسیر فیلسوفان پیشین وی متمایز می‌سازد. ملاصدرا به ما گوشزد کرده که اگر صور خیالی مجردند، پس نمی‌توانند مانند یک خانه برای صاحبخانه، یا طلا و نقره برای مالکشان باشند

(ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۳۴۵)؛ یعنی وجودی منفک از خالق خود (نفس) ندارند و هیچ واسطه‌ای میان آنها و مصدر (نفس) وجود ندارد. وجود و صدورشان یکی است و این دو (نفس و صور خیالی) عین اتصال‌اند (همو، ۱۳۹۱ ب: ۵۵). از نظر ملاصدرا نفس و صور ادراکی اموری مجزا از یکدیگر نیستند و همان‌گونه که ماده، به‌واسطه صورت، شیء معین بالفعلی می‌شود و این صورت چیزی جدای از ماده نیست، نفس هم در صیوروتش همین‌طور است (همو، ۱۳۸۳ ب: ۳۴۵). در واقع همان‌طور که نقوش فرش (صورت) با فرش (ماده) یک وجودند و همان‌طور که چوب با قبول صورت صندلی هویت می‌یابد، نفس نیز با قبول صورتهای خیالی و عقلی، «چیزی می‌شود» و هویتی کسب می‌کند.

مجرد بودن قوه خیال و صور خیالی که ابن‌سینا نتوانست در منظومه فلسفی خود جایی برای آن پیدا کند و لذا مورد قبول او واقع نشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۱۷۹، ۱۹۷، ۲۰۹)، توسط ملاصدرا تبیین و جایگاهی شایسته یافت (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۵۲۰-۵۱۲). ملاصدرا بدین ترتیب، راه را برای توضیح چگونگی شکل‌گیری هویت از طریق اتحاد نفس با صور خیالی هموار نمود. او نشان داد که پذیرش صور عقلی و خیالی توسط نفس و اتحاد نفس با این صورتهای، نفس را از قوه به فعلیت درمی‌آورد. از آنجا که هویت انسان، حقیقتی متحرک و ذومراتب است، فرایند تحقق فعلیت‌ها (شکل‌گیری ملکات و هویت) از طریق پذیرش صورتهای عقلی و خیالی، تا تحقق هویت نهایی انسان ادامه می‌یابد (همو، ۱۳۹۱ ب: ۴۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۸۸). بدین ترتیب اگر مدرکات (و از جمله صور خیالی) با نفس اتحاد وجودی دارند و شئون و مراتب نفس و در حقیقت بخشی از موجودیت آن هستند، پس نفس هر صورتی را ادراک می‌کند و با آن متحد می‌شود، در حال

موجودیت بخشیدن به هویت خود است. ملاصدرا آثار و رد پای چنین فرایندی را تا جهان پس از مرگ نیز دنبال نموده و معتقد است «تصورات باطنی و تخیلات نفسانی، مواد اشخاص اخروی‌اند. آنها به منزله دانه برای درختان، نطفه برای حیوانات و هیولا برای امور عقلی هستند» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۱۱-۴۱۰؛ همو، ۱۳۹۱: ۴۶).

این در حالی است که ابن‌سینا، صور خیالی را منطبق در نفس و رابطه صور علمی با نفس را، رابطه عَرَض و جوهر می‌داند. در اندیشه ابن‌سینا، قوه مدرکه (خیال) و نفس همانند لوح سفیدی‌اند که قابل محض برای صور خیالی هستند. هنگامی که علم و صورت علمی، عَرَض تلقی گردند، حضور صور علمی و از جمله صورت‌های خیالی در نفس حلولی خواهد بود. در این وضعیت، صورت‌ها، عوارض نفس و جدا از آن خواهند بود. پس نفس در هنگام ادراک، تنها اتصاف عَرَضی و نه جوهری، به صورت‌های خیالی و ادراکی خواهد داشت و استکمال آن نیز عَرَضی خواهد بود. بدین ترتیب صور خیالی قادر نخواهند بود تغییری ذاتی در نفس ایجاد نمایند و ذات نفس همواره ثابت و بدون تغییر جوهری باقی خواهد ماند. اما از نظر ملاصدرا چنین تغییراتی، ذاتی و مربوط به تمامیت هویت نفس خواهد بود. بدین ترتیب، فضائل و رذائل اخلاقی به‌عنوان فعلیت‌های متحقق شده، بر نفس عارض نمی‌گردند، بلکه خود حقیقت نفس و متحد با آن و مرتبه‌ای از نفس‌اند؛ همان‌گونه که شیرینی یا تلخی، هویت میوه‌ای تلخ یا شیرین است، نه همچون شیرین یا تلخ شدن آب وقتی به آن مواد شیرین‌کننده یا تلخ‌کننده اضافه می‌کنیم. بر این اساس، فردی که مهربان یا مؤمن یا شجاع است، ذاتاً با فردی که بی‌رحم، غیرمؤمن یا ترسو است، متفاوت بوده و این دو، برخوردار از دو

موجودیت متفاوتند نه اینکه هر دو انسان باشند اما با صفات متفاوت. این مسئله برای ملاصدرا تا آنجا مهم بوده که به خاطرش ابن‌سینا را مورد شماتت قرار داده است که چگونه می‌تواند بپذیرد که نفس در حالتی که صورت نوزاد است تا مرز عقل بالفعل شدنش که معقولات نزدش حاضر است و در همسایگی فرشتگان به سر می‌برد، یک جوهر است و تفاوتی در ذاتش نمی‌باشد. بلکه تفاوت در اضافه و نسبت و اعراض لاحق است. بر اساس چنین باوری حتی نفس افراد کودن و کودکان و نفوس انبیاء، در حقیقت و ماهیت با هم متحدند و اختلاف و برتری بین آنها به واسطه ضمائم خارجی است. پس چون این چنین است، برتری افراد انسان به چیزی خارج از انسانیت است و در این صورت فضیلت، بالذات برای ضمائم است و نه برای انسان (همو، ۱۳۸۳: ج: ۲۹۱-۲۹۰).

همچنین ملاصدرا برخلاف سهروردی که معتقد بود صورت‌های خیالی متعلق به عالم مثال مجرد و منفصل از نفوس هستند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۴۰۰-۳۹۸)، صور خیالی را متعلق و متصل به نفس می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۷۶۷). با این چرخش وجودشناختی، صور خیالی، متعلق به نفس و شأنی از شئون وجودی نفس خواهند بود و به رابطه خیال با نفس، هویتی جدید می‌بخشند. در فرض فقدان خیال متصل، چیزی برای اتحاد با صورت‌های خیالی و آثار آن وجود نخواهد داشت. اگر آن‌گونه که شیخ اشراق باور دارد قوه خیال امری مادی تلقی گردد و در مواجهه با صور خیالی که متعلق به عالم مثال است، صرفاً نقشی همچون آینه بر عهده داشته باشد، قادر به اتحاد با این صورت‌ها و ارتقای نفس نخواهد بود. ابداعات ملاصدرا در اثبات مجرد قوه خیال و همچنین اثبات عالم خیال متصل، تلقی ما از تحولات نفس را به کلی دگرگون ساخت.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸). شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها. قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۸۷). نفس شفا. ترجمه و شرح محمد حسین نایجی. قم: مؤسسه امام خمینی.
- _____ (۱۳۹۱). برهان شفا. ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۹۲). اشارات و تنبیها. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. ج ۱. تهران: سروش.
- برقی، زهره (۱۳۸۹). بررسی خیال از نظر ابن‌سینا و صدرالمآلهین. قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶). تفسیر انسان به انسان. قم: اسراء.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹). فلسفه تطبیقی. تهران: ساقی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۱. تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۵۶). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۲. تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۹۲). حکمة الاشراق. ترجمه فتحعلی اکبری. تهران: نشر علم.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه. ج ۹. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه. ج ۱. ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی. تهران: سروش.
- _____ (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه. ج ۶. ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: سروش.
- کربن، هانری (۱۳۶۱). تاریخ فلسفه اسلامی. ج ۱. ترجمه اسداله مبشری. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۹۵). ارض ملکوت. ترجمه انشاله رحمتی. تهران: سوفیا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. ج ۷. تصحیح و تحقیق مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱ الف). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. ج ۶. تصحیح و تحقیق احمد احمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱ ب). المبدأ والمعاد. تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۲). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. ج ۹. تصحیح و تحقیق رضا اکبریان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳ الف). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. ج ۱. تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳ ب). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. ج ۳. تصحیح و تحقیق مقصود محمدی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳ ج). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. ج ۸. تصحیح و تحقیق علی‌اکبر رشاد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۴). مفاتیح الغیب. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی. ج ۲. تصحیح و تحقیق کاظم مدیر شانه‌چی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۹۱ الف). الشواهد الربوبیة. تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۹۱ ب). عرشیه. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- _____ (۱۳۹۲). اسفار؛ سفر دوم. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- نوربخش، سیما سادات (۱۳۹۲). ملاصدرا و سهروردی. تهران: هرمس.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۳). شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. ج ۲. تهران: سمت.