

آثار تجرد مثالی در فلسفه اسلامی

شهاب‌الدین وحیدی مهرجردی^۱

احسان کردی اردکانی^۲

وحید گرامی^۳

چکیده

دارد، مورد بررسی قرار گرفته که عبارتند از: حشر نفوس ناقص و متوسط، عدم نیاز به بحث افلاک و پذیرش تناسخ در بحث معاد، اثبات معاد جسمانی، تفسیر صحیح و معقول از عجب الذنب، تجرد نفوس حیوانات و حشر آنها، بقای ادراکات جزئی پس از مرگ، حلقه اتصال عالم عقول و عالم ماده، تفسیر دقیق از خواب و رؤیا و مکاشفات و معراج پیامبر(ص)، تفسیر صحیح از احوال قبر و برزخ و قیامت، تفسیر حقیقت جن در حکمت اشراق، قیام صدوری صورتها برای نفس.

کلیدواژگان: تجرد، اقسام تجرد، آثار تجرد، تجرد مثالی، ملاصدرا.

طرح مسئله

از جمله مسائل مهم در فلسفه اسلامی، پاسخ به این پرسش است که آیا عالم هستی منحصر در عالم ماده است یا عالم و عوالمی فراتر از

یکی از مسائل مهم فلسفه اسلامی، بررسی ابعاد و جوانب گوناگون تجرد از دیدگاه فلاسفه است؛ و از جمله مهمترین مسائل در بحث تجرد، پذیرش یا عدم پذیرش تجرد مثالی است که یکی از دغدغه‌های اصلی فلاسفه اسلامی در طول تاریخ بوده است. در میان فلاسفه اسلامی، حکمای مشاء، ضمن پذیرش عالم عقول و تجرد عقلی، منکر عالم مثال و تجرد مثالی بودند و قوه خیال را نیز مادی میدانستند، اما سهروردی و ملاصدرا، با توجه به مبانی فلسفی خود، به اثبات عالم مثال پرداختند؛ سهروردی قائل به عالم مثال منفصل بود، اما ملاصدرا علاوه بر عالم مثال منفصل، به عالم مثال متصل و تجرد قوه خیال نیز معتقد بود. مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی آثار تجرد مثالی در فلسفه اسلامی و نقش آن در حل معضلات فلسفی است. در این مقاله، یازده اثری که قول به تجرد مثالی در زمینه‌های گوناگونی فلسفی، در پی

۱. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول)؛ vahidi@meybod.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه اردکان، اردکان، ایران؛ e.kordi@ardakan.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران؛ gerami.vahid@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۱۷ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:

عالم ماده و محیط بر عالم ماده نیز وجود دارد؟ عموماً فلاسفه اسلامی معتقدند عالم یا عوالمی فراتر از عالم ماده وجود دارد که وسیعتر از عالم ماده و محیط بر آن است؛ اختلاف آنها در اینست که آیا عالمی که فراتر از عالم ماده است، منحصر در مجردات تامی است که بکلی از ماده و لواحق ماده، مجردند، یا عالم مجرد دیگری نیز وجود دارد که دارای تجرد متوسط است و حلقه اتصال عالم مجرد تام و عالم ماده است. در اینباره سه مکتب فلسفه اسلامی (مشاء، اشراق و متعالیه)، دیدگاههای مخصوص به خود را دارند. بیشک، پذیرش عالم مثال و تجرد مثالی، تأثیری گسترده بر فهم دقیق مسائل فلسفی، بویژه بحث نفس و معاد و نحوه حشر موجودات دارد. بنابراین، با توجه به اهمیت بحث تجرد مثالی در فلسفه اسلامی و جایگاه آن در حل برخی از مسائل فلسفی، تحقیق پیشرو، به بررسی آثار تجرد مثالی در فلسفه مشاء، اشراق و متعالیه میپردازد.

درباره مباحث مربوط به تجرد، تجرد خیال، عالم مثال، و موضوعات مرتبط با آن، تحقیقات بسیاری انجام شده (از جمله: حسینزاده و همکاران، ۱۳۹۹؛ حبیبی، ۱۳۹۵؛ میرهادی و نجفی، ۱۳۹۹؛ یزدانی، ۱۳۹۰؛ انتظام، ۱۳۹۱؛ رحیمپور، ۱۳۸۵). از این میان، بخشی از مقاله «مبانی و آثار مجرد یا مادی بودن قوه خیال از دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا» (رحیم پور، ۱۳۸۵) به بحث آثار نفی تجرد خیال اختصاص یافته، اما بنظر میرسد آثار تجرد مثالی باید بطور مستقل مورد واکاوی قرار گیرد. بنابراین نوآوری تحقیق پیشرو در آنست که

بطور مستقل آثار تجرد مثالی در سه مکتب مشاء، اشراق و متعالیه را بررسی کرده است.

تجرد در اصطلاح فلاسفه

تجرد از نظر فلاسفه، در رابطه با موجودی است که نه ماده باشد و نه مادی. «ماده» در اصطلاح، به دو معنا بکار میرود: یکی بمعنای اخص، که منظور ماده اولی یا هیولای اولی است؛ جوهری که قوه محض است و بتعبیری، حامل فعلیت است، و در تمام موجودات جهان، یکسان است. دیگری بمعنای اعم، که منظور ماده ثانیه یا هیولای ثانیه است؛ یعنی جوهری که حامل قوه اشیاء، و در هر شیئی متفاوت است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۷۷-۱۷۶). «مادی» عبارتست از چیزی که نسبتی با ماده داشته باشد؛ چه بمعنای اینکه در ماده حلول کرده باشد، و چه بمعنای اینکه دارای صفات و ویژگیها و لواحق ماده بما هو ماده، مانند قوه و استعداد و تغیر باشد. بر این اساس، همه فلاسفه معتقدند مجردات، اعم از مجرد عقلی و مجرد مثالی، خالی از ماده، به هر دو معناست. مجردات مثالی نیز اگرچه واجد برخی از ویژگیهای جسم هستند، اما هیچیک از اوصاف ماده را ندارند.

اقسام تجرد

در فلسفه مشاء، تجرد دو قسم است: تجرد تام و تجرد ناقص. توضیح آنکه، جواهر مجرده دو نوعند: عقل، که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، مفارق از ماده است، و نفس، که تنها در ذاتش مفارق از ماده است اما در فعلش، نیاز

به ماده دارد. ابن سینا در تقسیم جواهر مینویسد: هر جوهری، یا جسم است یا غیرجسم. اگر جسم نبود، یا جزء جسم است، یا جزء جسم هم نیست، بلکه مفارق از اجسام است. اگر جزء جسم بود، یا صورت جسم است، یا ماده جسم، و اگر مفارق از اجسام بود، یا نفس است یا عقل (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۰).

بنابراین، عوالم امکانی نیز در حکمت مشاء، دو قسمند: عالم عقل و عالم ماده؛ آنها منکر عالم مثال و تجرد مثالی هستند.

فلاسفۀ اشراقی بر این باورند که عوالم امکانی سه عالمند: عالم عقل، که مجرد از ماده و آثار ماده است؛ عالم مثال منفصل، که مجرد از ماده است، اما برخی از آثار ماده -مانند شکل و بُعد و...- را با خود دارد؛ عالم ماده، که همه موجوداتش، نوعی تعلق و وابستگی به ماده دارند. شیخ اشراق در اینباره مینویسد:

بدان که عوالم سه تاست: (۱) عالم عقل، و آن ذواتیند مجرد از ماده و جهت از جمله وجوه، و آن را «عالم جبروت» خوانند و «ملکوت بزرگ». (۲) عالم نفس، و آن ذواتیند مجرد از ماده و لیکن متصرف باشند در ماده و آن را «ملکوت کوچک» خوانند. (۳) عالم جرم است و آن را «عالم ملک» خوانند. و آن نیز بر دو قسم است: عالم اثیری و آن، افلاکند، و عالم عنصریات (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳/۶۵).

فلاسفۀ متعالیه نیز همانند فلاسفۀ اشراقی، عوالم امکانی را به سه قسم عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده تقسیم میکنند، با این تفاوت

که اشراقیان، تنها قائل به مثال منفصل بودند، درحالیکه فلاسفۀ متعالیه، علاوه بر مثال منفصل، مثال متصل را نیز اثبات میکنند. آنها معتقدند مثال دوگونه است: نخست، خیال منفصل، مثال اعظم یا مثال مطلق، که قائم بخود و مستقل از نفوس جزئی متخیله است و ما با آن ارتباط پیدا میکنیم. دوم، خیال متصل، مثال اصغر یا مثال مقید، که قائم به نفوس جزئی متخیله است و نفس بر اساس انگیزه‌های گوناگون، هر گونه که بخواهد، در آن تصرف میکند؛ گاهی صورتهای حق و شایسته و گاهی صورتهای گزاف و بیهوده انشاء میکند و خود را با آن مشغول میسازد (طباطبایی، ۱۴۳۰: ۲/۱۶۸-۱۶۷).

مهمترین تفاوت میان فلسفۀ مشاء با فلسفۀ اشراق و متعالیه در اینست که مشائین منکر عالم مثال و تجرد مثالی و برزخیند، درحالیکه پیروان فلسفۀ اشراق و متعالیه، قائل به عالم مثال و تجرد مثالیند. همچنین، مهمترین تفاوت بین فلسفۀ اشراق و متعالیه اینست که اشراقیان منکر عالم مثال متصل و تجرد آن هستند، ولی پیروان حکمت متعالیه، عالم مثال متصل و تجرد آن (تجرد خیالی) را پذیرفته‌اند.

آثار تجرد مثالی

با قائل شدن فلاسفۀ اشراقی و متعالیه به عالم مثال و تجرد مثالی، بسیاری از مشکلات فلسفی که در آیینۀ حکمت مشاء خودنمایی میکرد، رفع شد. در اینجا آثار تجرد مثالی را بررسی میکنیم تا اهمیت و جایگاه این مبحث در سنت اسلامی روشنتر گردد.

۱. حشر نفوس ناقص و متوسط

منظور از حشر نفوس ناقصه و متوسطه، حشر انسانهایی است که به مجرد عقلی نرسیده‌اند. بطور کلی، نفوس انسانها دو گونه‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۷): الف) نفوسی که در همین عالم دنیا به حد عقلی رسیده‌اند؛ ب) نفوسی که در این دنیا به حد عقلی نرسیده‌اند، بلکه در حد خیال و عقل بالقوه‌اند؛ اینها نیز خود به دو گروه تقسیم میشوند (همان: ۳۰۳): نفوس ناقصه، یعنی نفوسی که هیچیک از عقلیات را کسب نکرده‌اند و حتی از عقلیات فطری، یعنی اولیات و بدیهیات نیز خالیند و تنها دارای حسیات و خیالاتند. نفوس متوسطه، یعنی نفوسی که اگرچه از بدیهیات عقلی برخوردارند، اما نظریات را کسب نکرده‌اند.

نفوسی که به درجه عقلی رسیده‌اند، از بین نمیروند و باقیند، اما در مورد نفوسی که به درجه عقلی نرسیده‌اند و هنوز در حد خیالند، اختلاف نظر است (همان: ۲۶۸-۲۶۷ و ۳۰۴-۳۰۳).

قول اول: برخی از حکمای مشاء بر این باورند که این نفوس از بین میروند، زیرا هیچ معقولی را کسب نکرده‌اند و محسوسات و متخیلات را نیز در همین دنیا میگذارند. آنها از آنجا که افعالشان را تنها بوسیله بدن انجام میدهند، وقتی این بدن که وسیله کار است، از آنها گرفته میشود، بیکار خواهند شد و چون در جهان خلقت بیکاری وجود ندارد، پس این نفوس باید زائل شوند.

قول دوم: برخی دیگر از مشائین معتقدند نفوسی که به درجه عقل نرسیده‌اند، دو دسته‌اند: (۱) نفوس سافل، که در همین دنیا به

بدنهای دیگر منتقل میشوند؛ یا به بدن انسان منتقل میشوند (= نسخ یا تناسخ)، یا به بدن حیوان (= مسخ یا تماسخ)، یا به بدن گیاه (=فسخ یا تفاسخ)، یا به بدن جماد (=رسخ یا تراسخ). (۲) نفوس متوسطه، که به بدن فلک منتقل میشوند.

قول سوم: برخی دیگر از حکمای مشاء نفوسی که به درجه عقل نرسیده‌اند را به دو دسته دیگر تقسیم کرده‌اند: نفوس شقیه، که به گرات دخانیه و اجرام دخانی منتقل میشوند؛ اشقیاء در اجرام دخانی، خیالات فاسد خود را ادامه و به این خیالات فاسده‌شان، معذبند. نفوس سعیده، که به بدن فلک و اجرام سماوی منتقل میشوند؛ نفوس سعیده نیز خیالات حسنه خود را ادامه میدهند و به خیالات حسنه‌شان، منعمند. حال، شاید زمانی برسد که دست تقدیر آنها را به دره عقل منتقل نماید و آنها را از تعلق به ابدان فلکیه و دخانیه رها سازد و به عالم عقل برساند.

اسکندر افریدوسی که شاگرد ارسطوست، طرفدار قول اول است، اما ابن‌سینا با آن مخالف است و بر این باور است که هیچ نفسی هلاک نمیشود و این نفوس، هر اندازه هم که ناقص باشند، کاملاً خالی نیستند و اگر از آنها پرسند که آیا دو، نصف چهار است، آن را تصدیق میکنند. درک همین اندازه که دو، نصف چهار است، مطلبی کلی و عقلی است. یا مثلاً، «الکل اعظم من الجزء» را میفهمند؛ بنابراین کاملاً خالی نیستند. البته سعادتی که در آن دنیا بخاطر تعقل این امور، نصیب این نفوس میشود، بسیار ضعیف است. ملاصدرا میگوید: ابن‌سینا در برخی رسائل خود از

این دیدگاه برگشته و با اسکندر افریدوسی هم‌رای شده است^۱ (همان: ۲۶۸-۲۶۷).

بنابراین، عبارات ابن‌سینا در اینباره یکسان نیست؛ گاهی معاد را مختص کسانی میداند که قوه عاقله در آنها به فعلیت رسیده و به مرتبه تجرد عقلی دست یافتند و گاهی، قوه عاقله را توسعه داده و درک قضایای بدیهی را برای رسیدن به تجرد عقلی کافی دانسته است. بیشتر مردم، مفاهیمی مثل «کل بزرگتر از جزء است» را تعقل میکنند، پس آنها قوه عاقله دارند، بنابراین، معاد برای آنها اثبات میگردد، درحالیکه قوه عاقله زمانی به فعلیت میرسد که حقایق عقلی را درک کند و صرف درک مفاهیم بدیهی، موجب فعلیت یافتن قوه عاقله نمیشود. ملاصدرا در اینباره مینویسد:

اگر برای نفس غیر از قوه عاقله، قوه مجرد دیگری نباشد، اعتقاد به فنای قوه هیولانی با فساد بدن، امری حق است. اما اگر کسی قائل به تجرد مثالی باشد، معتقد خواهد بود که کسانی که به مرحله تجرد عقلی نرسیده‌اند، با فساد بدن خود، فاسد نمیشوند، بلکه در حد مرتبه خیال، به زندگی خود ادامه خواهند داد (همو، ۱۳۸۳: ۵۱۲).

علت مهم این تشنت و سردرگمی در آراء مشائین، عدم درک از مرتبه تجرد مثالی است، درحالیکه این پراکندگی و سردرگمی، بهیچوجه در آثار ملاصدرا دیده نمیشود؛ او این خلاء را از طریق تجرد مثالی پر میکند. بنابراین، اگر نفسی به مرحله تجرد عقلی نرسد و در مرتبه خیال از بدن جدا شود، تباہ نمیشود، زیرا خود، جوهری

غیرمادی است، و اگر به مرتبه تجرد عقلی رسید، موجودی مطلقاً مفارق از ماده و جوهری برتر از نفسی است که فقط در حد خیال است. بر همین اساس، بقای نفس در مرتبه عقل بعد از فساد بدن نیز بطریق اولی، اثبات میشود.

۲. عدم نیاز به بحث افلاک و پذیرش تناسخ

در بحث معاد

یکی دیگر از آثار تجرد مثالی اینست که راه حلی برای فرار از قائل شدن به تناسخ یا داخل کردن افلاک در سرنوشت نفوس انسانی است. امروزه بحث از افلاک از نظر بسیاری مورد اشکال است و برخی حکم به ابطال آن داده‌اند. چنانکه بیان شد، در مورد نفوسی که به درجه عقلی نرسیده‌اند، اختلاف نظر وجود دارد و برخی بناچار، قائل به تناسخ و برخی متوسل به افلاک شده‌اند، اما ملاصدرا معتقد است: از آنجا که فلاسفه گذشته، منکر عالم برزخ و تجرد مثالیند، ناچار گرفتار شده‌اند، درحالیکه خودش معتقد است انسانهایی که به درجه عقل نرسیده‌اند، وارد نشئه برزخ میشوند و در نشئه برزخ، تکامل پیدا میکنند و دیگر برای توجیه آن، نیازی به بدنه افلاک و تناسخ و... نیست بلکه آنها به بدنی که خودشان ساخته‌اند، تعلق می‌یابند و در همان بدن، به زندگی برزخیشان ادامه میدهند^۲ (همو، ۱۳۸۲: الف).

۳. اثبات معاد جسمانی

کسانی که معتقد به معادند، سه گروهند (همان: ۳۲۰-۳۱۹). عمده فلاسفه فقط معتقد به معاد روحانیند. آنها بر اساس قواعدشان، نتوانسته‌اند

حضور جسم در آخرت را بپذیرند، بنابراین، برخی از آنها، بطور کلی منکر معاد جسمانی شده‌اند و بعضی معاد جسمانی را از نظر عقلی مردود میدانند، اما بر اساس قول شریعت، آن را پذیرفته‌اند. از آنسو، جمهور متکلمان و عموم فقها، فقط معتقد به معاد جسمانیند، زیرا نفس را مجرد نمیدانند و معتقدند بدن انسان، جسم است و نفس او، جسمانی، پس، انسان بخش روحانی ندارد که معاد روحانی اثبات شود. در این میان، گروهی از متألهین و عرفا، قائل به معاد روحانی و معاد جسمانی، توأمان هستند.

در میان متفکران بزرگ اسلامی، فلاسفه مشاء معتقدند نمیتوان معاد جسمانی را اثبات کرد، زیرا از نظر آنها در نفس، بعد از مفارقت از بدن، جهتی برای تعلق به بدن نمی‌ماند. بهمین دلیل، از نظر آنها معاد جسمانی قابل توجیه فلسفی نیست؛ تا جایی که ابن‌سینا تصریح میکند اثبات معاد جسمانی تنها از راه دلایل نقلی و شریعت ممکن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۸۲). اما ملاصدرا با اثبات تجرد خیال و مرتبه مثالی نفس، برای انسان دو بدن اثبات میکند: بدن مادی و بدن مثالی. او در کتاب مفاتیح‌الغیب، برای اثبات معاد جسمانی، شش اصل را بیان میکند و اینگونه نتیجه میگیرد: «المعاد فی المعاد هذا الشخص بعینه نفساً و بدناً» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲/ ۹۷۶). یا در اسفار اربعه بگونه‌ی کاملتر، در قالب یازده اصل، معاد جسمانی را اثبات میکند (همو، ۱۳۸۲: ۲۵۹).

۴. تفسیر صحیح و معقول از عجب‌الذنب

یکی از آثار تجرد مثالی، توجیه روایاتی است

که میگویند: زمانی که روح از بدن عنصری جدا میشود، چیزی ضعیف از بدن باقی میماند و از بین نمی‌رود که از آن به «عجب‌الذنب» تعبیر میکنند. مراد از «عجب‌الذنب» در لغت، انتهای ستون فقرات است. برخی معتقدند منظور از «عجب‌الذنب» در روایت نیز همین معنای لغوی آن است، اما گروهی نیز بر این باورند که «عجب‌الذنب» کنایه از امری دیگر است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۲۸-۳۲۶). بعضی بر این باورند که مراد از آن، اجزاء اصلی است؛ برخی دیگر بر این باورند که مراد، عقل هیولانی است؛ بعضی میگویند مراد از آن، هیولاست؛ ابویزید و قواقی بر این باور است که مراد از آن، جوهر فرد است. به اعتقاد غزالی، مراد از عجب‌الذنب، نفس است؛ ابن‌عربی آن را همان اعیان ثابته میدانند. اما ملاصدرا هیچیک از این اقوال را نمی‌پذیرد و بر اساس باور به تجرد قوه خیال، میگوید مراد از «عجب‌الذنب» در روایت، قوه خیال است که بعد از مفارقت روح از بدن، باقی میماند (همو، ۱۳۹۱: ۱۲۴-۱۲۲). احادیث گوناگون دیگری نیز درباره معاد وارد شده که با توجه به بحث تجرد عالم مثال و قوه خیال، میتوان بخوبی آنها را تفسیر کرد.

۵. تجرد نفوس حیوانات و حشر آنها

یکی دیگر از آثار اعتقاد به تجرد مثالی، پذیرش تجرد نفوس حیوانات و در نتیجه، بقای نفوس آنها پس از مرگ است. دلایلی برای تجرد نفوس حیوانات بیان شده است که به دو مورد از آنها، اشاره میشود (همو، ۱۳۸۳: ۴۷-۴۵).

دلیل اول: نفس حیوانی دارای قوه‌ی بنام قوه‌ی خیال است که بوسیله‌ی آن، اشباح و صور مثالی را ادراک میکند. از آنجا که این صور، دارای وضع، و قابل اشاره حسی نیستند، این موجودات، متعلق به عالم ماده نبوده، بلکه موجوداتی مجردند. بنابراین، چون این صور مجردند، آنچه این صور قائم به او هستند نیز موجودی مجرد خواهند بود.

دلیل دوم: حیوانات دارای ترس، محبت، غضب، خوف و امثال آن هستند؛ مثلاً گوسفند از گرگ فرار میکند یا از صدای بلند میترسد. چون این قبیل معانی فاقد مقدار و غیرقابل تجزیه و تقسیمند، جایز نیست در جسم حلول کنند. پس، حیوانات نیز مدرک این امور غیرجسمانی، و در نتیجه، دارای نوعی تجردند. ملاصدرا در بخش نفس اسفار، چندین برهان در بیان تجرد نفس حیوانی اقامه کرده است، از جمله اینکه: حیوان یا انسان، برغم تغییرات جسمانی، هویت واحد شخصی خود را در طول حیات حفظ میکند؛ این نشان میدهد که نفس حیوانی یا انسانی، جوهری مجرد است. همچنین، ملاصدرا برهان «انسان معلق در فضا» - که ابن سینا در مورد انسان اقامه کرده بود - را درباره‌ی تمام حیوانات بکار برده و از آن طریق، به اثبات تجرد نفوس پرداخته است (همانجا).

۶. بقای ادراکات جزئی پس از مرگ

یکی دیگر از آثار تجرد مثالی، بقای ادراکات جزئی پس از مرگ است. مشائین معتقدند قوه‌ی خیال و صور حسی و خیالی، مادی هستند و پس از مرگ، هرچه مادی است، در این دنیا

باقی میماند و تنها مجرداتند که منتقل میشوند؛ بهمین دلیل، تمام صور و معانی جزئی و قوایی که اینها را ادراک میکند، از بین میروند و تنها صور و معانی کلی که مجردند، به نشئه‌ی دیگر منتقل میشوند. اما این سخن، با آیات و روایات منافات دارد؛ زیرا آیات و روایات بر این امر دلالت دارند که همه‌ی اعمال و کارهای ما، در دنیا نوشته شده و کتابی که از نظر فلاسفه، نفس ماست، مشتمل بر همه‌ی آنهاست. از اینرو این اشکال بر آنها وارد است که سخنشان منافی آیات و روایات است.

اگرچه مشائین، تلاش کرده‌اند به این اشکال پاسخ دهند، اما همچنان خلاء بزرگی همچون عدم دریافت تجرد برزخی، باعث سردرگمی آنها شده است. این درحالیست که کسی که قائل به تجرد برزخی باشد، دچار این اشکالات نمیشود. پس، بقای ادراکات جزئی پس از مرگ، تنها در سایه‌ی قول به بقای قوه‌ی خیال ممکن است، و این بقا، در سایه‌ی قبول تجرد برزخی و عالم برزخ میسر است. بر این اساس، جهت جزئیت نفس که همان جهت تجرد برزخی و خیالی آن است، هرگز فانی نمیشود.

۷. حلقه‌ی اتصال عالم عقول و عالم ماده

از دیدگاه قائلان به تجرد مثالی و عالم مثال، این عالم حلقه‌ی اتصال عالم عقول و عالم ماده است. یکی از مشکلات مهم در بحث مراتب هستی، عدم سنخیت عالم مجردات محض با عالم مادی محض است؛ چگونه ممکن است از موجودات کاملاً مجرد، موجودات مادی محض ایجاد گردد، درحالیکه سنخیتی بین آنها وجود

ندارد؟ اعتقاد به عالم مثال، بعنوان عالم واسطه، این مشکل را حل کرده است، زیرا این عالم هم خاصیت تجری دارد و هم خاصیت مادی.

همین مطلب در مورد رابطه نفس که امری مجرد است و بدن، که امری مادی است، نیز تکرار میشود. مشائین نفس را روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء میدانند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۸-۳۷۵)، حال این پرسش مطرح میشود که چگونه نفسی که روحانی است، بدنی را که جسمانی است، تدبیر میکند؟ فیلسوفان مشاء، برای حل مشکل رابطه نفس و بدن، به امری بنام «روح بخاری» متوسل شده‌اند و معتقدند روح بخاری، امری مادی ولی لطیف است که در تمام بدن، پخش شده است. روح بخاری واسطه‌یی میان نفس و بدن میباشد.

اما از آنجا که ملاصدرا قائل به جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس است (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۵-۲۶۴)، منکر ثنویت و دوگانگی میان نفس و بدن است. بهمین دلیل معتقد است میان نفس و بدن مغایرتی ذاتی وجود ندارد، بلکه نفس نخست، جسمانی است و سپس، بر اساس حرکت جوهری، عوالم جمادی و نباتی و حیوانی را طی کرده و وجودش کاملتر میشود، تا کم‌کم به مجرد میرسد. بنابراین، بدن مرتبه نازل نفس است و نفس نیز مرتبه عالی بدن است؛ پس، نفس در آغاز صورتی عقلی و مجرد نیست، بلکه مانند صورت حسی و خیالی است.

۸. تفسیر دقیق از خواب و رؤیا، مکاشفات و معراج پیامبر(ص)
یکی دیگر از آثار پذیرش تجرد مثالی و

عالم مثال، اینست که اموری نظیر خواب و رؤیا، معراج پیامبر(ص)، تمثیل ملائک به صور ظاهر نزد حس در عالم ماده، معجزات و کرامات و مکاشفات انبیا و اولیا، آگاهی بر امور غیبی و امثال آن، قابل تبیین خواهند بود.

توضیح اینکه، پیروان حکمت اشراق و متعالیه، عوالم امکانی وجود را به سه قسم: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده تقسیم میکنند. ملاصدرا بهترین شاهد و دلیل سه‌گانه بودن عوالم را، حقیقت انسانی میدانند. او که انسان را عالم صغیر میدانند، آن را منطبق بر عالم کبیر میکند و مینویسد: همانگونه که انسان دارای سه ادراک متمایز حسی، خیالی و عقلی است، متناسب با آن سه ادراک، سه عالم ماده، مثال و عقل نیز وجود دارند (همان: ۲۶۹-۲۶۸). شیخ اشراق نیز عوالم وجود را گاه به چهار قسم (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۲) و گاه به سه قسم، تقسیم کرده و مینویسد:

فالعوالم ثلاثة: عالم العقل و هو الجبروت، و عالم النفس و الكلمة و هو الملكوت، و عالم الجرم و هو الملك. و الجرم مطیع للنفس، و هی للعقل، و هو لمبدعه (همو، ۱۳۷۵: ۴/ ۱۱۸-۱۱۷).

بهر حال، هر دو معتقدند عالمی بنام عالم مثال وجود دارد که واسطه میان عالم عقل و عالم ماده است.

اما در مورد اینکه عالم مثال بر دو قسم است یا نه، میان فلاسفه اختلاف وجود دارد. فلاسفه متعالیه، پیروی از عرفا، بر این باورند که عالم مثال یا برزخ، بر دو قسم است: برزخ نزولی و برزخ صعودی. مقصود اینست که بعقیده آنها،

فردوسی

وجود و هستی از دو قوس نزول و صعود تشکیل شده که در قوس نزول، نخست فیض وجود به عالم عقل، سپس به عالم مثال، و در آخر، به عالم ماده میرسد و زمانی که فیض به عالم ماده رسید، بدلیل اینکه ماده استعداد رسیدن به کمال را دارد، بار دیگر سیر صعودی و بازگشت به اصل خود را شروع میکند و همان مسیری را که در سیر نزول آمده بود، دوباره برمیگردد و ابتدا به عالم مثال، سپس به عالم عقل میرسد. به مثالی که در نزول بسوی عالم ماده، وساطت میکند، برزخ نزولی گفته میشود و به مثالی که در صعود بسوی عالم عقل، وساطت میکند، برزخ صعودی میگویند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲ / ۷۳۵-۷۳۴). این دو برزخ از حیث اینکه دارای مقدار و غیرمادیند و مشتمل بر صور عالم دنیا هستند، با هم مشترکند، اما از جهاتی نیز با هم تفاوت دارند. ملاصدرا برای تأیید قول خود، از ابن عربی نقل قول میکند: باید بدانی که برزخی که ارواح بعد از مفارقت از عالم دنیا در آن قرار میگیرند، غیر از برزخی است که بین ارواح مجردة (عقول) و اجسام میباشد، زیرا مراتب تنزلات وجود و معارج آن، بنحو دوری است. بنابراین، مرتبه‌یی که قبل از عالم دنیاست، از مراتب تنزلات است و برای آن اولویت در وجود میباشد، درحالیکه برزخی که بعد از عالم دنیاست، از مراتب صعودی است و برای آن تأخر از وجود میباشد. همچنین صور اعمال و نتیجه اعمالی که در عالم دنیا انجام شده است، در برزخ صعودی است، برخلاف صور برزخ نزولی (همان: ۵۶۶-۵۶۵).

همچنین، به برزخ نزولی، غیب امکانی نیز گفته میشود، زیرا برزخ نزولی ظهور در عالم دنیا و شهادت دارد و عالم دنیا، محل تعیین آن است. به برزخ صعودی، غیب محالی نیز گفته میشود، زیرا صور اعمال آن در این دنیا ظهوری ندارند و ممکن نیست که این عالم، تعیین وجودی برزخ صعودی باشد (همان: ۵۶۶).

بنابراین میان برزخ نزولی و برزخ صعودی تفاوت‌های بسیاری وجود دارد، از جمله: (۱) برزخ نزولی از حیث مراتب هستی، بر عالم ماده مقدم است، درحالیکه برزخ صعودی مؤخر از عالم ماده است. (۲) برزخ نزولی محل نقوش و صور کائنات است و از این طریق، علم به آینده امکانپذیر میشود، درحالیکه در برزخ صعودی، صور و نقوش، معلول افعال و اعمال انسانهاست؛ بهمین دلیل منبعی برای درک آینده محسوب نمیشود. (۳) برزخ نزولی از تجلی آخرین عقل حاصل میشود، در صورتی که برزخ صعودی از اعمال صادر از نفس بدست می‌آید. (۴) در قوس نزول، قاعده امکان اشرف جاری میشود، درحالیکه در قوس صعود، قاعده امکان اخس جاری است. (۵) برخی امور مانند معراج پیامبر(ص) و معجزات و کرامات پیامبران و انبیا و اولیا، همه مربوط به برزخ نزولیند، و اموری مانند تجسم اعمال و بهشت و دوزخ که به مؤمنین و کفار وعده داده شده است، مربوط به برزخ صعودی (ارشد ریاحی و واسعی، ۱۳۸۸: ۸۴-۸۲).

اشراقیان، از آنجا که قوه خیال را مادی میدانستند، همانطور که نتوانستند خیال متصل را اثبات کنند و تنها قائل به خیال منفصل

شدند، در این مبحث نیز نمیتوانند قوس صعودی عالم مثال و در نتیجه، برزخ صعودی را اثبات نمایند، زیرا اثبات برزخ صعودی مبتنی بر پذیرش تجرد قوه خیال است.

بهر حال، هم شیخ اشراق و هم ملاصدرا، معتقدند برزخ نزولی محلی است که اغلب مکاشفات در آن رخ میدهد. بعقیده ملاصدرا، انسان توانایی صعود به برزخ نزولی را دارد و امکان درک حقایق در عالم برزخ نزولی برای او میسر است، اما کشف حقایق در برزخ صعودی دشوار است. آنها معتقدند انسان با ادراک خیالی و قوه متخیله، میتواند به عالم مثال، متصل و مرتبط گردد و حقایق بر او روشن شود؛ که این ارتباط و اتصال دو گونه است: گاهی در خواب اتفاق می افتد که همان رؤیای صادقه است، و گاهی در بیداری اتفاق می افتد، که به آن وحی گفته میشود و مختص انبیاست. بنابراین، عالم مثال، محل مکاشفات عرفانی و وحی و الهام و خوارق عادات و معجزات و امثال آنهاست.

به اعتقاد شیخ اشراق صور رؤیت شده در خواب و رؤیا، صوری هستند که در عالم مثال وجود دارند؛ منتهی میگویند: نفس از عالم مجردات است، بهمین دلیل پیوند با بدن و مشغولیت‌های حسی، مانع از اتصال آن با عالم بالا میشود. بنابراین زمانی میتواند به عالم بالا متصل شود که از مشغولیت‌های مادی و حسی دست بردارد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۶ و ۲۴۱).

۹. تفسیر صحیح از احوال قبر و برزخ و قیامت از دیگر آثار پذیرش تجرد برزخی، اینست

که بسیاری از آیات و روایات مربوط به جهان پس از مرگ - مانند احوال قبر، سؤال و جواب قبر، ثواب و عذاب، احوال برزخ، ثواب و عقابهای قبل از قیامت، تجسم اعمال و نیات، و امثال آنها- توضیحی معنادار پیدا میکنند.

همانگونه که گذشت، عالم مثال به دو قسم برزخ نزولی و برزخ صعودی تقسیم میشود؛ که اموری مانند تجسم اعمال و بهشت و دوزخ که به مؤمنین و کفار وعده داده شده، مربوط به آثار برزخ صعودی هستند. از اینرو میتوان گفت:

صوری که در برزخ اخیر (برزخ صعودی) به ارواح ملحق میشود، صور اعمال و نتیجه افعال گذشته در دنیاست، بخلاف صور برزخ اول... در برزخ اول، بسیاری آن را مشاهده و مکاشفه میکنند؛ بهمین دلیل میفهمند چه حوادثی می خواهد در دنیا واقع شود، اما مکاشفه احوال مردگان که در برزخ اخیر است، ممکن نیست و خداوند متعال، علیم و خبیر علی الاطلاق است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۲).

ملاصدرا در آثار خود، در تفسیر آیات و شرح روایات، به تجسم اعمال اشاره کرده (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۲۲۱)، و با توجه به مبانی خاص خود در حکمت متعالیه، توانسته تبیین بهتری از آن ارائه نماید، بگونه‌یی که پس از او، اکثر متفکران، این عقیده را پذیرفتند. او با طرح مباحثی مانند حرکت جوهری، معاد جسمانی و اتحاد عاقل و معقول، و ارائه نظام فکری ویژه، تلاش کرد تبیینی عقلانی از تجسم اعمال بدست دهد. مبنای ملاصدرا در تبیین فلسفی نظریه تجسم اعمال، «تأثیر و تأثر ذهن (نفس)

و عین (جهان واقع) بر یکدیگر است. بر اساس این دیدگاه، هر پدیده برون‌ذهنی، بر ذهن یا نفس اثر میگذارد و هر صورت درون ذهنی یا نفسانی، نیز بر واقعیت‌های برون‌ذهنی تأثیر میگذارد؛ بعبارتی، همانطور که امور عینی بر ذهن اثر میگذارند، امور ذهنی نیز بر عین اثر میگذارند.

تأثیر امر عینی بر دیگر امور عینی و ذهنی، یکسان نیست، مثلاً رطوبت در برخورد با جسم غیرمرطوب، آن را مرطوب میکند، اما هنگام تأثیر بر حس و خیال، آنها را مرطوب نمیکند، بلکه صورت محسوسه و متخیله در آنها بوجود می‌آورد؛ تأثیر آن بر عقل نیز سبب تشکیل صورت کلی عقلی میشود. پس، ماهیت واحد میتواند در جاهای مختلف، آثار متفاوت برجای بگذارد. از سوی دیگر، حالتی مثل خشم، که امری درونی است، میتواند بشکلی بیرونی و عینی ظهور کند؛ مثلاً، بشکل سرخی گونه یا تندی ضربان قلب. پس بعید نیست که همین خشم، در جایی دیگر بتواند بصورت آتش نمایان شود. پس ممکن است که اعمال آدمیان به اخلاق و ملکات نفسانی تبدیل گردند، یعنی از صورت جسمانی خارج شوند. در آخرت نیز همین اخلاق و ملکات نفسانی، میتوانند بار دیگر به اجسام آنجهانی تبدیل شوند (همو، ۱۳۹۱: ۱۷۴-۱۷۰؛ همو، ۱۳۸۲ الف: ۳۸۷-۳۸۶).

روشن است که تجسم اعمال، از دیدگاه ملاصدرا، لازمه نظریه او در مورد معاد جسمانی است و با نظریه معاد جسمانی، پیوندی ناگسستنی دارد؛ بر اثر پیکرپذیری کردارهای زشت و زیبا، و تجسم باورهای نیک

و بد در هیئتهای زشت و زیباست که حشر جسمانی آدمیان تحقق پیدا میکند. شیخ اشراق نیز تصریح میکند که با پذیرش عالم مثال، میتوان به آسانی بسیاری از آموزه‌های دینی مانند بهشت و جهنم جسمانی و صوری و لذایذ و عذابهای معنوی و عقلانی آن را درک کرد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۵-۲۳۴).

۱۰. تفسیر حقیقت جن در حکمت اشراق
شیخ اشراق عالم مثال را توضیحی برای حقیقت وجودی اجنه و شیاطین و... قرار میدهد. او معتقد است موطن موجوداتی مثل اجنه و شیاطین، عالم مثال است و وجود آنها از طریق مظاهر، قابل رؤیت است. برخی از اجنه و شیاطین مثالی از نفوس پلید که دارای ملکات زشتند، در مظاهر مادی پدید می‌آیند. او میگوید: کسانی که در حضور وی به رؤیت جن گواهی داده‌اند، به اندازه‌ی زیاد است که اتفاق آنها بر کذب، محال است. گاهی نیز سالکان بر اثر ریاضتهایی که کشیده‌اند، بدن‌ها و صورتهایی را میبینند که زره‌پوشند و در برابر دیگران، مقاومت میکنند؛ این بدن‌ها نیز مادی نیستند، بلکه از سنخ بدنهای مثالی در عالم مثالند (همان: ۲۳۲-۲۳۱). همچنین او صور موجود در آینه را نیز مربوط به عالم مثال منفصل میداند (همان: ۲۱۲-۲۱۱).

۱۱. قیام صدوری صورتهای برای نفس
یکی از آثار قول به تجرد برزخی در حکمت متعالیه، این بود که زمینه را برای طرح نظریه قیام صدوری فراهم کرد. از نظر ملاصدرا، ادراکات انسان بصورت ارتباط حضوری مستقیم با اشیاء مادی خارجی رخ نمیدهد، بلکه همه حواس

عالم قدس، حتی امور خارجی را نیز ایجاد کند (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۶۹). البته، زمانی میتوان گفت نفس همه انسانها در مرتبه حس و خیال، قادر به ابداع و ایجاد است، که نفس را در این مرتبه، مجرد بدانیم و گرنه اگر کسی قائل به مادی بودن نفس در این مرتبه باشد، نمیتواند بگوید نفس صورتی را ابداع کرد. بر همین اساس، اثبات مجرد بودن قوه خیال، زمینه را برای طرح نظریه قیام صدور ملاحظه فراموش ساخت و این نظریه راه را برای تبیین مسائلی مثل معاد جسمانی و معجزات و... باز نمود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب تبیین شده، میتوان نتیجه گرفت که یکی از مهمترین مسائل در فلسفه، پذیرش عالم مثال و مجرد مثالی است که بر مسائل فلسفی و حل معضلات آن، تأثیرگذار است. مشائین چون به این مقام اعتقاد نداشتند، نتوانستند بسیاری از مسائل فلسفی را حل کنند، درحالی‌که عالم مثال و مجرد مثالی از سه جنبه اهمیت دارد:

۱. از جنبه هستی‌شناسی، از آنجا که عالم مثال دارای خاصیت نیمه‌مجرد است، با عالم عقل و ماده، هر دو سنخیت دارد، بنابراین، حلقه اتصال عالم عقلی که مجرد محض است و عالم ماده‌یی است که مادی محض است، واقع میشود.

۲. از جنبه معرفت‌شناسی، اتصال به منبع الهام حقایق و افاضه معارف، بواسطه قوه خیال انسان است. این نظریه باعث شد که بسیاری از حقایق که در عالم دنیا پنهان بود، برای اهل آن آشکار شود.

انسان، نفس را آماده میکنند تا نفس، به علل و صور این اشیاء خارجی در عالم بالاتر منتقل شود، و در آن عوالم، آن صور را بنحو شهودی و حضوری بیابد و سپس از آن صور، صور مناسب خود را انشاء کند؛ نه اینکه صورتی در نفس منطبق شود (چنانکه مشائین قائلند). بنابراین، صدرالمشائین معتقد است: همه محسوسات بیرونی و حواس ظاهری و جوارح درونی و بیرونی انسان، برای اینست که نفس انسان، ارتقا یافته و با حقیقت این شیء در عوالم بالاتر، رابطه برقرار کرده و به آن حقیقت، علم حضوری پیدا کند. سپس، نفس انسان، صورتی از آن حقیقت را صورتگری میکند و انسان بسبب آن صورت، شیء خارجی را ادراک مینماید (ملاحظه فرمایید، ۱۳۸۳ ج: ۲۳۰؛ همو، ۱۳۸۳ د: ۶۶).

از نظر ملاحظه فرمایید، از آنجا که نفس از عالم ملکوت است، هم میتواند صور عقلی قائم بذات و هم صور مادی قائم به ماده را ابداع کند. او برخلاف مشائین که معتقد بودند این صور در نفس حلول میکنند، بر این باور بود که این صور، برای نفس حاصلند؛ همانگونه که همه موجودات برای خداوند متعال حاصل و نزد او، حاضرند، بدون اینکه خداوند متعال، قابل آنها باشد. اما نفس بیشتر انسانها، با وجود داشتن این قابلیت، از آنجا که در مراتب پایین نزولند و بخاطر واسطه شدن اموری بین آنها و خالقشان، دچار ضعفند، صور خیالی و عقلی‌یی که از آنها بوجود می‌آید، سایه و شیخ موجوداتی هستند که از خالقشان بوجود می‌آید. بنابراین، از نظر ملاحظه فرمایید اگر کسی لباس بشری را کنار بگذارد، میتواند بخاطر شدت اتصال به

۳. از جنبه الهیاتی، بوسیله باور به عالم مثال، بسیاری از مباحث، مانند معاد جسمانی انسانها، وحی و الهام انبیا، رؤیاهای صادقه، کیفیت معراج پیامبر(ص)، کیفیت تجسم اعمال و... حل شدند. از این جهت، میتوان گفت اعتقاد به عالم مثال، زمینه پیوند میان شریعت و حکمت و عرفان را مهیا میسازد.

پی نوشتها

۱. «و الشيخ خالف هذا الرأي في اكثر تصانيفه محتجاً بان الانسان لا يخلو عن ادراك بعض الاوليات، ك«الواحد نصف الاثنين» و«الكل اعظم من الجزء»؛ فيكون بها حياته العقلية، و له سعادة ضعيفة. و كأنه استشعر بوهن هذا القول فرجع عنه».

۲. «و جمهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشئة اخروية غير النشئة العقلية، اضطروا الى هذه الاقوال. فتارة قالوا بعدم بعض النفوس و اضمحللها. و تارة بتناسخ الاواح السافلة و المتوسطة... و تارة بصيرورة بعض الاجرام العالية موضوعاً لتخيالات نفوس الصلحاء و الزهاد من غير ان تصير متصرفه فيه، و بعض الاجرام الدخانية للنفوس الشقية. و نحن قد اقمنا البرهان على ان العوالم ثلاثة...».

منابع

ابن سینا (۱۳۷۹) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۴۰۴ق) الشفاء، الالهيات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ارشد ریاحی، علی؛ واسعی، صفیه (۱۳۸۸) «عالم مثال از نظر ملاصدرا»، اندیشه دینی، شماره ۳۰، ص ۷۵-۱۰۲.

انتظام، محمد (۱۳۹۱) «بررسی عالم مثال در حکمت سهروردی با رویکرد مبنانگرا»،

جاویدان خرد، شماره ۲۲، ص ۱۹-۴۲.

حیبی، محسن (۱۳۹۵) «هستی شناسی خیال نزد ابن سینا و ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۸۵، ص ۲۲-۵.

حسین زاده، مرتضی؛ کاوندی، سحر؛ جاهد، محسن (۱۳۹۹) «تبیین کارکرد تجرد قوه خیال در معاد جسمانی از نگاه ملاصدرا»، حکمت صدرایی، شماره ۱۷، ص ۴۷-۶۲.

رحیم پور، فروغ السادات (۱۳۸۵) «مبانی و آثار مجرد یا مادی بودن قوه خیال از دیدگاه ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۴۶، ص ۱۱۹-۱۳۹.

سهروردی، شیخ شهاب الدین (۱۳۷۳) حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

----- (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۳۰ق) نهاية الحكمة، تحقیق زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

قیصری، داود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، تهران: علمی و فرهنگی.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

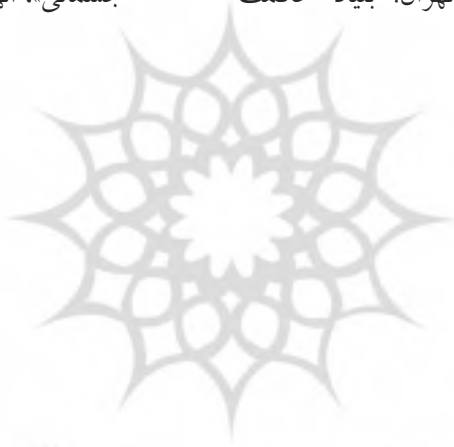
----- (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲الف) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحیح و تحقیق سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲ب) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳الف) الحكمة المتعالية في الأسفار

- الأربعة، ج ۱، تصحيح و تحقيق غلامرضا اعوانی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- (۱۳۸۶) مفاتيح الغيبه تصحيح و تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- (۱۳۹۱) الحكمة العرشية، تصحيح و تحقيق اصغر دادبه، در مجموعه رسائل فلسفي، ج ۴، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- ميرهادی، سيدمهدي؛ نجفی، محمد (۱۳۹۹) «هستی‌شناسی و نقش ادراکی خیال در فلسفه اسلامي؛ از ابن‌سینا تا ملاصدرأ»، حکمت صدرایی، شماره ۱۸، ص ۱۱۷-۱۲۷.
- يزدانی، عباس (۱۳۹۰) «مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرأ در مورد تجرد خیال و ارتباط آن با معاد جسمانی»، الهیات تطبیقی، شماره ۶، ص ۹۵-۱۰۸.
- الأربعة، ج ۳، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- (۱۳۸۳ج) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۴، تصحيح و تحقيق مقصود محمدی، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- (۱۳۸۳د) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۸، تصحيح و تحقيق علي‌اکبر رشاد، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدرأ.
- (۱۳۸۴) شرح أصول الكافي، ج ۱، تصحيح و تحقيق رضا استادی، تهران: بنياد حکمت



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی