



اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

— جلد اول —

بسم الله الرحمن الرحيم

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهدنی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نمایم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوه‌رنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست

دکتر زهرا اخوان صراف

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت ۱۱

دکتر محمد حسن ادریسی

اهمیت شعر و شاعری در عصر صفویه ۳۹

دکتر فتحعلی اکبری

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه ۵۹

دکتر سید مهدی امامی جمعه

آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا ۶۹

دکتر فرزاد بالو/ دکترمهدی خبازی کناری

نگاهی تطبیقی به مشرق الانوار میرداماد و مخزن الاسرار نظامی ۸۷

دکتر اعظم رجالی

سیر عرفان در اصفهان از قرن دوازدهم تا عصر حاضر ۱۰۵

دکتر فروغ السادات رحیم پور

نمود بینش و منش شیخ بهایی و مجلسی (دوم) در رسایل اعتقادی ایشان ۱۲۹

دکتر محمود زراعت پیشه

نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد ۱۵۳

دکتر علی اکبر زمانی نژاد

درسهای اخلاقی و عرفانی آقا حسین خوانساری ۱۷۱

دکتر شهناز شایان‌فر

مختصات عرفان راستین نزد فیض کاشانی ۲۰۳

دکتر غلامحسین شریفی ولدانی

رشحه ای از سحاب (بررسی تأثیرپذیری سحاب اصفهانی از شعر عهد صفوی) ۲۱۵

دکتر عبدالله صلواتی

انواع انسانی نزد ملاصدرا و فیض کاشانی ۲۳۱

دکتر سید صدرالدین طاهری

اصول بنیادین نظریه ی ملاصدرا درباره ی معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه ی مکتب اصفهان ۲۴۳

حجه الاسلام و المسلمین احمد عابدینی نجف آبادی

بررسی حرکت، در جواهر مجرد ۲۶۳

دکتر سیداحمد عقیلی

سیرتاریخی مکتب فلسفی اصفهان از سقوط صفویه تا برآمدن قاجار ۱۱۳۵-۱۲۱۰ق ۲۷۷

دکتر غلامحسین عمادزاده

بررسی دیدگاه آقاحسین خوانساری به برخی از مبانی اصالت وجود صدرایی ۳۱۱

دکتر علیرضا فاضلی

روش‌شناسی سید قطب‌الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری ۳۲۳

دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی

نگاهی به احوال و اندیشه‌های علامه خاتون‌آبادی و معرفی رساله کشف الحیرت ۳۳۷

دکتر رضا ماحوزی

تبیین ساختار هستی‌شناختی اعیان؛ گفتگوی تطبیقی حکمای مکتب اصفهان و فیلسوفان معاصر ۳۵۵

دکتر محمد مشکات

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتألهین و از منظر های‌دگر ۳۷۱

دکتر محمد مهدی مشکاتی

تحلیل دیدگاه حکیم خواجه‌ی در باره معاد جسمانی ۳۹۹

دکتر امراله معین

تأثیر نگرش فلسفی کرین بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه ی تمثیلی ۴۱۵

دکتر حامد ناجی

گذری بر زندگی پیترو دل‌اواله ۴۳۱

دکتر سیما سادات نوربخش

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی ۴۴۵

دکتر سید حسین واعظی

تحلیل و بررسی باب سوم از رساله زواهر الحکم (میرزا حسن لاهیجی) ۴۶۵

نمایه عنوان مقالات ۴۸۶

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی

سیما سادات نوربخش^۱

چکیده

حکیمان، عالم مجرد از ماده و در عین حال بهره مند از آثار مادی مانند کمّیت، کیفیت و وضع را عالم مثال یا خیال نامیده‌اند. سهروردی بیش از دیگران درباره این مسئله تأمل و بر اهمیت آن در شناخت عالم خارج از ذهن تأکید کرده و در صدد است بسیاری از مسایل فلسفی در حوزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی و یا جمع میان دین و فلسفه و نقل و عقل را با توجه به این عالم طرح کند. این مسئله به تأثر از سهروردی، نزد ملاصدرا نیز اهمیت یافت و در جهان‌شناسی و معرفت‌نفس مطرح شد. یکی از مقدمات اثبات معاد جسمانی در اندیشه ملاصدرا به این مسئله اختصاص دارد. مهمترین اختلاف سهروردی و ملاصدرا در این بحث به کیفیت تحقق این عالم مربوط می‌شود. سهروردی جایگاه آن را در خیال منفصل که عالمی مستقل از قوای ادراکی انسان است، دانسته و ملاصدرا آن را در نفس انسان یا خیال متصل می‌داند.

واژگان کلیدی: سهروردی، ملاصدرا، خیال متصل، خیال منفصل، صور معلقه

مقدمه:

حکیمان مسلمان، حد فاصل میان جهان مادی و مجردات را «عالم مثال» یا «خیال» یا «برزخ» نام نهاده‌اند. این عالم، مجرد از ماده بوده اما آثار مادی از جمله کمّ و کیف و وضع دارد. عالم مثال در مباحث هستی‌شناسی و جهان‌شناسی و نیز علم نفس و معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. در حکمت اشراق و حکمت متعالیه، عالم مثال، عالم اشیائی است که صور مادی داشته، اما خصوصیات ماده ندارند. کشف و طرح عالم خیال در قوام و بسط فلسفه اسلامی اثری عظیم داشته و حتی در بحث از مسئله ربط حادث به قدیم نیز موثر بوده است (داوری اردکانی، *فلسفه تطبیقی*، ص ۱۴۷). عالم خیال، منبع نزول فیض محسوب شده است (همو، همان، ص ۱۴۵). نخستین بار فارابی بحث از عالم خیال را مطرح کرد (فارابی، *مقدمه السیاسة المدنیة*، ص ۱۷، ۱۹؛ همو، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، ص ۱۱، ۱۰۹، ۱۲۱؛ داوری اردکانی، *فلسفه تطبیقی*، ص ۱۴۴). وی در مواجهه با مسئله وحی، وجود این عالم را مفروض دانست. به نظر او پیامبر توسط عالم خیال، به عقل فعال متصل شده و از آنجا کسب علم می‌کند. در میان عارفان مسلمان نیز بیش از همه محیی الدین بن عربی از این عالم سخن گفته است.

در تاریخ فلسفه اسلامی، سهروردی بیش از سایر حکما به این مسئله توجه و بر اهمیت آن در شناخت عالم خارج از ذهن تأکید کرد. تلاش و اهتمام وی برای اثبات عقلی آن، گواه این نکته است که بسیاری از مسایل فلسفی در حوزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی و یا جمع میان دین و فلسفه و نقل و عقل، با توجه با این عالم قابل طرح است (داوری اردکانی، *فلسفه تطبیقی*، ص ۱۴۳). در اندیشه او معرفت‌شناسی از بطن هستی‌شناسی استنباط می‌شود و مقایسه مراتب معرفت و هستی میسر است. ادراکات عقلی با عالم انوار قاهره و ادراکات حسی با جهان برزخ منطبق است. سهروردی عالم مثال را یکی از مراتب عالم هستی دانسته (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة الإشراف*، ص ۲۳۲؛ شهرزوری، *شرح حکمة الإشراف*، ص ۵۵۳؛ قطب الدین شیرازی، *شرح حکمة الإشراف*، چاپ سنگی، ص ۵۱۵) و در دو قسمت از *حکمة الإشراف* به حسب بحث از رؤیت (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة الإشراف*، ص ۱۰۰-۱۰۲) و ادراک خیالی (همو، همان، ص ۲۱۱-۲۱۲). به توصیف عالم مثال پرداخته است. بحث از این عالم به تبیین عالم خیال، خواب و رویا، وحی و الهام، تحقق وعده‌های انبیاء، صور موجود در آینه، مشاهده فرشتگان به صور مختلف و شنیدن اصوات روحانی توسط انبیاء و اولیاء و سالکان، وجود اجنه و شیاطین و محسوسات مثالی منجر می‌شود (ذهبی و محرمی، «مظاهر عالم هورقلیا در فلسفه اشراق و مکتب شیخیه» *فصلنامه اندیشه دینی*، شماره ۳۵، تابستان ۸۹، ص ۹۲). بعدها در فلسفه ملاصدرا این عالم سهم اساسی به خود گرفت

و در جهان‌شناسی و شناخت اندیشه او اهمیت ویژه یافت (نصر، «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت»، منتخبی از مقالات فارسی درباره سهروردی، ص ۱۴۲). وی (ملاصدرا، سه رساله فلسفی، ص ۲۲۲، ۲۴۳؛ همو، اسفار، ج ۱، ص ۳۵۳). پیشینه توجه به عالم خیال را به «اسطوانه‌های حکمت و پیشوایان شهود» نسبت داده و آن را «عالم باطنی دانسته که برای صاحبان کشف و اهل سلوک و ریاضت، مکشوف است». همچنین می‌گوید «اعتقاد به این عالم، مذهب حکمایی است که انوار حکمت را از مشکات نبوت انبیاء [علیهم السلام] اخذ کرده اند». ملاصدرا تحریر و تقریر سهروردی را از عالم مثال کامل‌ترین تحریر دانسته است در عین حال به ارزیابی و تکمیل این نظریه پرداخت.

مقایسه خیال متصل و منفصل

حکمای مشاء، عقل فعال را که آخرین مرتبه عقول طولی است، علت وجود عالم مثال می‌دانند. اما سهروردی «عقول متکافئه» یا «عقول عرضیه» را علت وجود عالم مثال می‌داند. در این عالم، صور جوهری به شکل‌های گوناگون ظاهر می‌شود. نیز اختلاف اشکال و هیئت‌ها، به وحدت شخصی یک فعلیت جوهری، لطمه نمی‌زند. حکیمان مسلمان عالم مثال را به دو قسم منفصل و متصل تقسیم کرده و آنها را عالم «خیال منفصل» و «خیال متصل» نامیده‌اند. عالم خیال منفصل، قائم به خود بوده و بی‌نیاز از نفوس جزئی متخیله است. مشهور است سهروردی به این عالم توجه دارد. عالم خیال متصل، قائم به نفوس جزئی است و در متخیله آدمی ظهور می‌کند. ملاصدرا اصرار بر وجود چنین عالمی دارد. استدلال او در رد نظر سهروردی چنین است: ممکن است در خیال متصل، صوری ظهور کند که نتیجه دعابت نفس بوده و ملاک و ضابطه عقلی نداشته باشد. این صور، در عالم مثال منفصل نیست. (ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۷۵-۳۷۶).

رابطه عوالم انسانی در هستی، مانند رابطه سایه و صاحب سایه است. قوه‌های مختلف و نیروهای متعدد وابسته به بدن انسان، سایه و مثال قوای برزخی اوست. نیز قوه‌های متعدد در انسان برزخی، سایه و مثالی است که از جهات و اعتبارات مختلف انسان عقلی حکایت می‌کند. عوالم انسان منطبق با عوالم هستی است. براساس این نظریه، درجات ادراک انسان و مراتب هستی سه قسم می‌شود که به ترتیب عبارت است از: ۱. حسی ۲. خیالی ۳. عقلی. در ادراک خیالی، بر خلاف ادراک حسی، مواجهه مدرک با مدرک ضروری نیست و مدرک خیالی، مانند موجود محسوس، شکل و مقدار دارد اما بدون ماده و مدت است. ادراک عقلی از جهت

شمول و گسترش، کامل تر از ادراک حسی و خیالی است و در فرآیند آن، مواجهه مدرک با مدرک، ضروری نبوده و مدرک، شکل و مقدار ندارد. پس هر یک از مراتب سه گانه ادراک، از جهت صفا و لطافت و فراگیری، غیر از مرتبه دیگر است.

نزد اشراقیان، عالم مثال میان دو عالم قرار گرفته که ورای آن، عالم عقل و تحت آن، جهان محسوس است. عالم مثال، برتر از جهان محسوس است زیرا از ماده و لوازم آن دور بوده و از تجرد و تنزه بیشتری برخوردار است. اما از عالم عقل، نازل تر است زیرا نسبت به آن تجرد و تنزه کمتری دارد. عالم مثال، وسیع و گسترده است و بیش از دو بُعد ندارد. انسان این عالم، انسان متوسط برزخی است و به عالم عقل واصل نگشته اما برتر از جهان مادی و محسوس است. در این عالم، تمام اشکال، صور، مقادیر و آنچه به حرکات و سکناات و اوضاع و هیئات مربوط می شود، وجود داشته و قائم به ذوات معلق خود است اما مجرد از ماده بوده و بدون تعلق به آن محقق می شود به گونه ای که در عالم گسترده مثال منفصل، موجود است. همچنین محل و مکان ندارد (شهرزوری، شرح حکمه/الاشراق، ص ۵۰۹؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه/الاشراق، چاپ سنگی، ص ۴۷۰). ملاصدرا نیز این عالم را غیر مادی و شامل صور معلقه و واسطه دو عالم روحانی و جسمانی می داند (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۷۲۸).

شارحان حکمه/الاشراق معتقدند بیشتر حکیمان از بحث عالم مثال غفلت کرده اند. آنها برای اثبات آن، چند مقدمه مطرح کرده اند:

۱. صور خیالی، منطبع نبوده و مکان و محل ندارد و گاه توسط مظاهر شهود می شود.
۲. صور خیالی، متمایز از یکدیگر بوده و می توان بر آنها حکم ایجابی کرد. لذا معدوم نیستند زیرا معدوم، قابل تصور و تمایز نیست و نمی توان بر آن حکم کرد.
۳. همان طور که انطباع صور حسی اشیاء در آینه و یا در جلیدیه چشم، ممتنع است، انطباع صور خیالی آنها نیز در بخشی از مغز، ممتنع است. بر خلاف تصور عوام، مغز انسان محل صور خیالی نیست زیرا تحقق صور خیالی در مغز مستلزم انطباع بزرگ در کوچک بوده و این فرض محال است (شهرزوری، شرح حکمه/الاشراق، ص ۵۰۹؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه/الاشراق، چاپ سنگی، ص ۴۷۰). البته این سخن درباره صور خیالی بزرگ تر از مغز، صادق است. این دلیل عمده ای است که سهروردی مطرح کرده (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمه/الاشراق، ص ۲۱۱)، ملاصدرا نیز مانند او با نظر مشهور فلاسفه مبنی بر این که صور، در قسمت پسینی فرورفتگی مغز مرتسم است، مخالفت کرد. به نظر ملاصدرا خیال در قوه ای از قوای بدن ارتسام نیافته است (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۳۲). از سخن سهروردی مبنی بر امتناع انطباع بزرگ در

کوچک، نتیجه گرفته شده^۱ که وی قوه خیال را مادی می‌داند به طوری که در قسمتی از دماغ تعبیه شده است. گفته شده^۲ چون انطباق بزرگ در کوچک محال است لذا قوه خیال، مانند آینه بوده و دیگر اشیاء، وسیله ارتباط نفس ناطقه با اشباح عالم مثال منفصل (= صیاصی معلقه) است. در حالی که سخن سهروردی ناظر به اثبات عالم مثال منفصل نبوده و فقط مجرد برزخی قوه خیال و صور متخیله را اثبات می‌کند به گونه ای که صور، می‌تواند قائم به نفس و از مبدعات آن محسوب شود. نیز آلات و ادوات حسی، وسیله ای است که نفس مثال آنها را در خود ایجاد کند. این صور برزخی خیالی، در عالم خیال متصل که وعای ادراک انسانی است، محقق است. این رأی به ملاصدرا منسوب است.^۳

۱. محل صور خیالی، جهان محسوس نیست، در غیر این صورت، هر کس از حواس سالم برخوردار باشد قادر به مشاهده و تجربه و درک آن خواهد شد در حالی که این گونه نیست (شهرزوری، شرح حکمه/الاشراق، ص ۵۰۹؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه/الاشراق، چاپ سنگی، ص ۴۷۰). به نظر سهروردی اگر چه در عالم مثال، تحقق اعراض بدون موضوع است اما قائم به ذات بوده و بدون محل و ماده، محقق است. اگر ماده در عالم مثال تحقق داشته باشد و اعراض در آن منطبق شود اجسام مادی عالم مثال در عالم ماده، متخیل به شمار آمده و همگان می‌توانند آن را مشاهده کنند. از این رو، صور و أعراض مثالی که در خواب و بیداری جلوه گر می‌شود، اشباح محض است (ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۸۱-۳۸۲).

۲. صور خیالی، صورت جسمانی داشته و مقدر به اندازه های مشخص است. اما عالم عقل، برتر از این موجودات است، چون بُعد و کم و کیف نداشته لذا در عالم عقل جای ندارند.

پس صور خیالی در عالم مثال یا خیال و نه در عالم عینی و عالم ذهن و عقول موجود است (شهرزوری، شرح حکمه/الاشراق، ص ۵۰۹؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه/الاشراق، چاپ سنگی، ص ۴۷۰). اگر این عالم را جدا و مستقل از نفس انسان بدانیم از جهت شباهتی که به خیال متصل دارد، خیال منفصل نامیده می‌شود. (جوادی آملی، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد اول، ص ۲۱۱-۲۱۲).

ملاصدرا وجود صور مجرد از ماده را پذیرفته اما بر خلاف حکمای اشراق آن را موجود در عالم منفصل از نفس ندانسته و می‌گوید صور مجرد از ماده، قائم به نفس بوده و در آن

۱. برای نمونه ر.ک، حسن زاده آملی، دو رساله مثال و مُثُل، ص ۱۹۴-۱۹۵.

۲. همو، همانجا.

۳. همو، همان، ص ۱۹۶.

حاضرند. به نظر او این صور، در ظهور و خفاء، شدت و ضعف تفاوت دارند(ملاصدرا، العرشیه، ص ۲۳۷-۲۳۸). ملاصدرا در اسفار(همو، اسفار، ج ۱، ۳۵۳-۳۵۴)، المسایل القدسیه(همو، سه رساله فلسفی: المسایل القدسیه، ص ۲۴۳-۲۴۴)، تعلیقه بر الهیات شفا(ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۹۱-۵۹۲) و تعلیقه بر حکمه الاشراق(همو، تعلیقه بر شرح حکمه الاشراق، چاپ سنگی، ص ۴۷۰) پس از نقل سخن سهروردی برخی از کاستی و نقص ها و بعضی از اختلافات خود را با او مطرح کرده است. در تعلیقات بر شفا به طرح چهار مورد اختلاف با سهروردی پرداخته و در اسفار و المسایل القدسیه از دو مورد سخن گفته است. وی از بحث از عالم مثال بهره های فراوان برده و تحولات ژرفی در آن پدید آورد. او در بحث تجرد نفس با الهام از عالم مثال دلایلی در دو سطح تجرد عقلی و برزخی مثالی مطرح کرد. نیز این که عالم مثال، هویت کاملاً بسیط دارد از ابتکارات اوست(یزدان پناه، حکمت اشراق، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۵).

موارد اختلاف سهروردی و ملاصدرا در باره عالم مثال و صور خیالی:

۱. سهروردی، صور خیالی نفس را موجود در مثال منفصل می داند. به نظر او این صور، قائم به ذات بوده و خارج از نفس، موجودند(ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۹۸). ملاصدرا محل آنها را خیال متصل دانسته و می گوید آنها قیام صدوری به نفس داشته و مصنوع انسان است. یعنی نفس با استخدام خیال متصل، صور خیالی را إنشاء می کند(ملاصدرا، سه رساله فلسفی: المسایل القدسیه، ص ۲۴۳؛ همو، اسفار، ج ۱، ص ۳۵۳؛ جوادی آملی، ریحیق مختوم، بخش چهارم از جلد اول، ص ۲۱۳). اشکال اساسی ای که ملاصدرا به این سخن وارد می داند این است که اگر ادراکات خیالی، حاصل اشراق حضوری نفس به مثال منفصل است، تصوراتی که در اثر تصرفات قوه متخیله حاصل می شود، مانند صور اختراعی و عبث، اشکال قبیح و خواب‌های پریشان، باید در مثال منفصل که صنع خداوند حکیم است، موجود باشد در حالی که خداوند، منزّه از صدور قبیح و فعل عبث است. به نظر او این صور در عالم صغیر نفس انسانی و در مثال متصل به او است و به سبب قوه متخیله ایجاد می شود. نفس تا زمانی که توجه به آنها دارد، متخیله در استخدام نفس، به تصویر و تثبیت پرداخته و در نفس باقی است. اگر نفس از آنها اعراض کند، نابود و زایل می شود و برخلاف سخن سهروردی این صور بدون فعل نفس، باقی نمی ماند(ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۹۱؛ همو، اسفار، ج ۱، ص ۳۵۳؛ همو، سه رساله فلسفی: المسایل القدسیه، ص ۲۴۳).

۲. از مهم ترین اختلاف های ملاصدرا و سهروردی درباره عالم خیال این است که خیال به نظر سهروردی عالمی منقطع از انسان است(نصر، «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت»، منتخبی از

مقالات فارسی درباره سهروردی، ص ۱۴۲). اما ملاصدرا نفس را محل صور خیالی دانسته که پس از غیبت محسوس، در آنجا موجود و محفوظ است، اعم از این که شخص در خواب یا بیداری باشد. به نظر وی اگر انسان از آنها روی گرداند، غایب می‌شوند. او عالم خیال منفصل را رد کرده و به صور خیالی مغایر و منفصل از نفس، یعنی عالم مثال اکبر قائل نیست و نظر اشراقیان را نمی‌پذیرد (ملاصدرا، *مفاتیح‌الغیب*، ج ۱، ص ۲۳۲).

سبزواری اشکال ملاصدرا را به مفاهیم عقلی تعمیم داده و می‌گوید سخن او درباره تعقل انسان با اثبات عالم اصغر سازگار نیست. زیرا به نظر ملاصدرا تعقل انسان، شهود نفس ناطقه از ارباب انواع است. او باید بپذیرد که تخیل انسان نیز مشاهده و درک حضوری صور خیالی عالم مثال اکبر است و این همان نظریه سهروردی است. لذا صحت سخن او درباره اثبات عالم مثال اکبر برای ملاصدرا قابل قبول خواهد بود. همچنین انسان، مفاهیم کلی قبیح را تصور می‌کند و در مفاهیم کلی عقلی، مغالطه بسیاری اتفاق می‌افتد. مطابق نظر ملاصدرا باید در عقل نیز قائل به عالم عقل اصغر شد و عالم عقل اکبر را نپذیرفت مگر هنگامی که نفس در عقل فعال فانی شود (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۶۰۴ پ ۳۸۷).

ملاصدرا در *اسفار* (همو، همان، ج ۹، ص ۲۶۸)، تحلیلی دیگری از قوه خیال مطرح کرده وی می‌گوید قوه خیال جوهر قائم به نفس بوده و در بدن یا جهتی از جهات عالم طبیعی قرار ندارد بلکه جوهری مجرد از این عالم و واسطه مفارقات عقلی و ماده است. بنابراین صور خیالی و ادراکی در نفس حلول نمی‌کند بلکه قیام آنها به نفس، مانند قیام فعل به فاعل و نه مقبول به قابل است. به نظر می‌رسد این تحلیل با انتقادهای او از سهروردی ناسازگار است.

سهروردی همان گونه که تحقق صور خیالی را در عالم مثال دانسته، صور مشهود در آینه را نیز موجود در عالم مثال یا برزخ می‌داند. او صور آینه و صور خیالی را منطبع ندانسته بلکه آنها را معلق و بدون محل می‌داند. به نظر سهروردی آینه یا هر جسم شفاف و صیقلی دیگر، مظهر تجلی و ظهور صورت مثالی است همان گونه که قوه تخیل انسان می‌تواند مظهر تجلی صور خیالی معلق باشد. صور، مظاهر دارد اما در مظاهر نیست (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة‌الاشراق*، ص ۲۱۱-۲۱۲). یعنی صور خیالی، ابداع تخیل انسان نیست بلکه مظهر آن است. آینه و صور مشهود در آن نیز همین گونه است. یعنی آینه، علت پیدایش صور نیست، بلکه صورت مثالی در آن ظهور می‌کند. به نظر فیلسوفان اشراقی، عالم خیال حاصل قوه خیال نیست بلکه مسافر آن عالم است و مشهودات خود را از آنجا باز می‌گوید. البته اگر از شواغل حسی رها شود، قادر به خلق صور در عالم خیال خواهد بود (داوری اردکانی، *فلسفه تطبیقی*، ص ۱۴۶).

به نظر سهروردی نفس ناطقه با تقلیل شواغل، به خلسه فرو رفته و به جانب قدس متوجه می‌شود. در این هنگام لوح ضمیر آدمی به نقش غیبی منقش می‌شود. به این ترتیب سروش غیبی در خواب یا بیداری، صدا و صوتی را به گوش انسان می‌رساند که این اصوات، قابل تردید نیست. پس از این حالت، رؤیای صادقه و یا وحی آشکار می‌شود. اگر آنچه در حس مشترک انسان آمده، پنهان شود و تنها حکایت و یا نشانه‌ای از آن باقی مانده باشد در این صورت، امر باقی مانده یا وحی، نیازمند تأویل و تعبیر است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱: *التلویحات*، ص ۱۰۳). ملاصدرا مانند سهروردی انطباق در آینه و عینیت با صور مادی را نپذیرفته (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۳، ص ۵۱۸) و معتقد است این صور در عالم طبیعت موجود است اما با این ویژگی که موجود طبیعی دو قسم است، برخی اصیل و برخی وجود ظلی داشته که بالعرض و مجاز، در ذیل وجودی اصیل، موجود است. صور مرآتی از این قبیل است. یعنی بالعرض و نه بالذات است. ملاصدرا بر خلاف سهروردی این صور را ظلّ صور محسوس دانسته است. به گفته وی اگرچه صور مشهود در آینه از ثبوت و تحقق برخوردار است، ولی ثبوت آنها ظلی و بالعرض است (همو، همان، ج ۱، ص ۳۵۳؛ *سه رساله فلسفی: المسائل القدسیه*، ص ۲۴۳؛ ابراهیمی دینانی، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، ص ۴۰۰). ملاصدرا دلیل بطلان نظر سهروردی را در این می‌داند که یک شیء، صور مختلف دارد و با اختلاف اوضاع آینه، از جهت تحدیب، تغییر، استقامت، انحناء و وحدت و تکثر آینه و شکست آن، مختلف می‌شود. به نظر ملاصدرا ممتنع است صورت شخص واحد، غیر متناهی باشد. همچنین شیئی واحد به نحو ابداع، صور غیر متناهی ندارد (ملاصدرا، *تعلیقه بر شرح حکمه‌الاشراق*، چاپ سنگی، ص ۴۷۰). دیدگاه سهروردی درباره آینه با توجه به نظریات فیزیک جدید نیز قابل پذیرش نیست (یزدان پناه، *حکمت اشراق*، ج ۲، ص ۱۹۶).

سبزواری در نقد سخن ملاصدرا می‌گوید: ظل شیء، خود شیء نیست بلکه ظهور حقایق است نه کنه ذوات آن و مانند سراب است که وجود حقیقی ندارد. سبزواری تمثیل شیء و سایه آن را تحقیقی نیکو و برهانی لمّی دانسته که غایت محکمی داشته و تطابق مثال و ممثل است. او نمونه‌های دیگری برای وجود ظلی و تبعی ذکر کرده، مانند عکس، سایه و انعکاس صدا و صورت و نقش دوم که چشم انسان احوال (=دو بین) به هنگام مشاهده شیء طبیعی می‌بیند. به نظر او این امور واقعیتی اصیل و حقیقی نداشته بلکه در ظلّ واقعیت اول، ظهور می‌کند. نیز صدایی که با برخورد به مانع مجدداً به گوش می‌رسد، واقعیت

ندارد (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۵۴؛ ص ۶۰۴؛ پ ۳۸۸). این نمونه‌ها حالت تبعی یا مادی دارد، نه هویت صوری مثالی و مجرد.

۳. سهروردی تجرد قوه خیال را اثبات نکرده و مظهر این صور را بعضی برازخ علوی دانسته است (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة الاشراق*، ص ۲۳۰). گفته شده سهروردی قائل به تجرد قوه خیال نیست اما ملاصدرا قوه خیال و سایر قوای ادراکی نفس را جوهر مجرد از بدن می‌داند اگرچه این قوا به مرتبه جوهر عقلی نمی‌رسد. از این جهت، مانند نفس حیوانی یا ناطقه است پیش از آن که نفس، عقل بالفعل شود. صور خیالی با توجه نفس، موجود می‌شود و هنگامی که متخیله آن را به خدمت می‌گیرد، با بقاء توجه و التفات نفس به آن، نزد نفس باقی می‌ماند. نفس و قوای ادراکی آن و تمام صور خیالی و حسی، خارج از عالم ماده و مرگ است. شیء مادی، وجود علمی حضوری ندارد زیرا اجزای مقداری وضعی از سایر اجزا و کل، غایب است. به طور معکوس نیز همین نسبت برقرار است یعنی کل نیز از کل و از هر چه دارای نسبت مکانی است، غایب است (ملاصدرا، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۵۹۱). لذا ملاصدرا مثال متصل و قوه خیال را مجرد می‌داند. وی در برخی آثار خود بدون آن که از سهروردی نام برد، با جسم فلکی بودن خیال و تعلق آن به برازخ علوی مخالفت کرده زیرا علاقه جوهر روحانی نیز مانند نسبت میان ماده بدن و جوهر روحانی است (همو، *المبدأ و المعاد*، ج ۲، ص ۵۵۸؛ همو، *اسفار*، ج ۹، ص ۵۱). لذا ملاصدرا با تأکید بر تجرد صور برزخی معتقد است تصور نقوش و صور خیالی، مستلزم ایجاد آن صور در جرم علوی نیست.

۴. سهروردی صور خارجی را متعلق بالذات علم می‌داند اما ملاصدرا مادی بودن آنها را مانع از معلوم بالذات بودن دانسته است. نزد وی معلوم بالذات، مجرد از ماده است بدین معنا که در ادراک اشیاء، صورت مجردی أخذ می‌شود که دارای نوعی تجرید است. به نظر ملاصدرا، صورت مجرد اخذ شده، حاکی از شعور انسان به خارج از ذهن است. این صورت، به طور بالذات، متعلق شعور است و با آنچه در خارج به صورت بالعرض، مدرک واقع می‌شود، متفاوت است (همو، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء*، ج ۱، ص ۵۹۱).

به نظر سهروردی اشراق بر خیال، مانند اشراق بر ابصار است (سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمة الاشراق*، ص ۲۱۵). اما به نظر ملاصدرا اشراق نفس، بالذات قوه باصره را نورانی کرده و موجب حصول صور قابل رویت برای نفس می‌شود. این اشراق، مانند اشراق ستارگان یا آتش نیست که با عروض بر جسم و نه به خودی خود، نور افشاند. مقتضای حالت اول، افاده ذات مرایی اشراقی و مقتضای حالت دوم، افاده ظهور آن است. به نظر ملاصدرا، سهروردی بدون

رعایت این فرق، حکم کرده که اشراق نفس بر بصر موجب ظهور اجسام مادی بر نفس می‌شود. ملاصدرا این نظر را نپذیرفته و می‌گوید اجسام خارجی فقط برای مواد خارجی بوده و محال است که برای نفس، موجود شود چون ادراک، حضور مدرک برای مدرک است. یک جسم، دو وجود ندارد که یکی برای ماده خارجی و دیگری برای نفس باشد. نزد سهروردی در این حکم، ابصار و تخیل، مشترک شده یعنی مدرک در هر یک از آنها صورتِ مجعولِ غیر نفس بوده و در عالم آن، موجود است اعم از این که نفس آن را درک کند یا نکند. نفس به نحو مطلق و نه اضافه، به آن اضافه می‌شود. لذا سهروردی حکم کرده که اشراق نفس بر خیال، مانند اشراق آن بر ابصار است. ملاصدرا بر این باور است که سهروردی حتماً به این مشابهاً راه یافته اما نه به صورتی که آن را تقریر کرده بلکه اشراق نفس در این دو قوه، عبارت از انشاء صورتی است که وجود آن، عین وجود ادراکی و نوری و بدون حجابِ مادی است (ملاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمة‌الاشراق، چاپ سنگی، ص ۴۷۴).

ابصار نزد سهروردی هنگام مقابله و تحقق شرایط، عبارت از اضافه نفس به چیزی است که در خارج بوده اما نزد ملاصدرا این گونه نیست زیرا شیء مادی در خارج، نزد مدرک حاضر نیست. به نظر او ابصار، ایجاد صورت شیء خارجی در نفس است (همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۹۱-۵۹۲).

به اشکال‌های او به سهروردی می‌توان این سخن را هم افزود که در تقسیم دو گانه نور و ظلمت جایگاه عالم مثال مشخص نیست. زیرا صور مثالی، اعم از مستنیر و ظللمانی است. نیز در اندیشه سهروردی، کیفیت تکوّن عالم مثال منفصل، چندان مشخص نیست.

ملاصدرا می‌گوید سهروردی با تبعیت از حکمای فرس و رواقیان، مدعی است که نفس با فراهم آمدن علل اعدادی، صور و اشباح مقداری را در مثال منفصل شهود می‌کند. ملاصدرا بر این باور است که قوای مذکور، اسبابی است که نفس به وسیله آنها صور مثالی اشیاء را در مثال اصغر صادر کرده و به شناخت آنها نایل شده است. لذا نفس محلّ صور مثالی نیست بلکه مصدر آنهاست. صور نیز قیام صدوری به نفس دارد (همو، اسفار، ج ۱، ص ۳۹۴؛ جوادی آملی، ریحی مختوم، بخش چهارم از جلد اول، ص ۲۰۶). در حکمت اشراق سهروردی صورت شیء در خیال متصل، قیام صدوری به نفس ندارد. نیز نفس در ادراک معقولات، مظهر صور معقول نیست بلکه حس با مشاهده شیء و توسط علم حضوری و نوری از نفس اضافه می‌شود، آنچه را که در مقابل چشم قرار دارد، بدون انطباق صورت آن در بدن درک می‌کند. در ادراک خیالی اشیاء نیز اشراق نفس به قوه متخیله، موجب علم حضوری به صورت خیالی خارجی می‌شود که این

صورت در خیال منفصل موجود است. در این مورد هم راهی برای حلول صورت خیالی و اتصاف نفس به آن وجود ندارد.

بنابر این مشاهده اشیاء خارجی با ادراکِ حضوری آنها حاصل می‌شود. همچنین با ادراکِ شهودی صور باطنی و خیالی، مشاهده آنها توسط حواس باطنی ممکن می‌شود. زیرا وجدان از جهت عدم حلول مدرکات در نفس، میان آنچه انسان در بیداری یا خواب مشاهده می‌کند، تفاوتی نمی‌بیند. لذا در بیان سهروردی برای توجیه احساس و ادراک صور اشیاء، شرط اول از شروط سه گانه اتصاف، یعنی حلول و قیام صور ادراکی به نفس، وجود ندارد. بر این مبنا نفس، صور خارجی را در همان موطنی که هست به علم حضوری و شهودی ادراک می‌کند (جوادی آملی، رحیق مخموم، بخش چهارم از جلد اول، ص ۲۴۳).

جایگاه صور یا مُثُل معلقه

مُثُل معلقه، عنوان دیگر موجودات عالم مثال است. سهروردی عالم را به چهار مرتبه تقسیم کرده است. وی منشأ این تقسیم را ریاضت و تجربه های سلوکی خود دانسته است. این عوالم به ترتیب عبارت است از: ۱. انوار قاهره ۲. انوار مدبره ۳. عالم برزخ ۴. صور یا مُثُل معلقه ظلمانی یا مستنیر (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة الإِشراق، ص ۲۳۲). مُثُل معلقه در عالم مثال است. این مُثُل، قائم بذات بوده و محل و مکان مخصوص ندارد. از این رو حواس انسان تنها توسط برخی از مظاهر، قادر به درک آن است. برای درک صور معلقه به مظاهری نیاز است تا مُثُل در آنها تجلی کند. این تجلی به معنای حلول نیست. کالبدها (= «صیاصی معلق») از مظهری به مظهر دیگر منتقل می‌شود (همو، همان، ص ۲۳۱). موجودات مادی، مظاهر مُثُل معلقه است. از این رو حقایق عالم مثال، توسط مظاهر متناسب با خود ظاهر شده و اهل بصیرت آنها را شهود می‌کنند.

نزد سهروردی مُثُل معلقه، قائم به ذات است. یعنی مُثُل، مستقل از نفس انسان است (ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۴۱۶-۴۱۷). بنابراین، صور خیالی، مخلوق انسان نبوده و اشخاص، خالق آنها نیستند. سهروردی عذاب اشقیاء، بعث، سعادت وهمی^۱، اشباح ربانی، مواعید نبوت، آگاهی غیبی انبیاء و اولیاء و هر آنچه انسان در خواب می‌بیند و می‌شنوند، وجود اجنه و شیاطین را به عالم مُثُل معلقه نسبت داده و آن را «عالم اشباح

۱. این نوع سعادت برای متوسطین است. (قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الإِشراق، چاپ سنگی، ص ۵۱۶).

مجرد» نامیده است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة‌الإسراق، ص ۲۳۲-۲۳۵، ۲۳۴). به نظر او کسی که موجودات مثالی را در رویا شهود می‌کند به محض بیداری و بدون هیچ حرکت و قطع مسافتی، از عالم مثال دور شده و آن را در هیچ یک از جهات اطراف خود نمی‌یابد. او مرگ را چنین دانسته و می‌گوید میت، بدون هیچ حرکتی قادر به شهود عالم نور است (همو، همان، ص ۲۴۱).

سهروردی کسانی را که در حکمت علمی و عملی به کمال رسیده اند «اخوان تجرید» نامیده و می‌گوید آنها دارای مقام ویژه‌ای هستند که هر گونه که بخواهند می‌توانند مُثُل قائم به خود بیافرینند. این مقام را «کُن» نام نهاده اند. هر کس این مقام را شهود کند به وجود عالم دیگر غیر عالم برزخ (= عالم جسمانی در اندیشه سهروردی) یقین می‌کند. فرشتگان مدبر و مُثُل معلقه در این عالم هستند. برای مُثُل، طلسم‌هایی پدید می‌آورد که مُثُل قائم به خویش توسط آن طلسم‌ها سخن گفته و مظهر مُثُل اند (همو، همان، ص ۲۴۲-۲۴۳). عالم مُثُل معلقه، عظیم و غیر متناهی است. کواکب، مرکبات، معادن، نبات، حیوان، انسان مادی این عالم، در آنجا نیز موجود است با این تفاوت که عناصر و مرکبات عالم مثال فاقد نفوس است، اما توسط ارباب انواع هدایت می‌شود. حیوانات عالم مثال بر اساس اختلاف انواع خود، مانند انسان دارای نفس ناطقه هستند (شهرزوری، شرح حکمة‌الإسراق، ص ۵۵۳؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة‌الإسراق، ص ۵۱۵). ملاصدرا می‌گوید حکما درباره وجود این عالم اختلاف نظر داشته اما خود او به وجود این عالم باور دارد (ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۹۰) و برای اثبات آن، اقامه برهان کرده است (همو، مفاتیح الغیب، ج ۲، ص ۷۲۸). با این تفاوت که او صور خیالی را صور معلقه قائم به نفس دانسته و می‌گوید مادامی که نفس آنها را مشاهده کند، محفوظ در آن است (همو، اسفار، ج ۸، ص ۲۲۱). او صور بصری را هم صور معلق دانسته که محل و ماده نداشته و از مبدأ فاعلی نورانی است (همو، مجموعه رسایل فلسفی: رساله اتحاد العاقل و المعقول، ص ۷۷). به نظر ملاصدرا سیر معاد و حشر اجساد، مربوط به این عالم است (همو، العرشیه، ص ۲۳۸). او بر اساس صور معلقه قائم به ذات، ماهیت اشیاء را در آخرت تبیین کرده است (همو، اسفار، ج ۹، ص ۴۱۱؛ همو، اسرار الآیات، ص ۳۴۱؛ همو، الرسایل التسعة، ص ۳۵۹). به نظر وی نفس پس از مرگ، به جرم فلکی تعلق نمی‌یابد و صور اخروی همان صور معلق موجود در نفس است که متناسب با اعمال و افعال صادر از انسان تعیین می‌یابد (همو، اسفار، ج ۹، ص ۶۰).

سهروردی مُثُل معلقه را متفاوت از مُثُل افلاطونی دانسته است. زیرا مُثُل افلاطونی جزء عالم عقول عرضیه و ارباب انواع است و در عالم انوار عقلی ثابت و برتر از افق اشباح است.

مُثَل معلقه، تفسیری از صور خیال یا عالم برزخ است و تشکیل دهنده عالم اشباح بوده و از وسعت و شمول عالم عقل بی‌بهره است. احکام و آثار مُثَل معلقه غیر از احکام و آثار مُثَل نوریه و ارباب انواع افلاطونی است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمه/الإشراق، ص ۲۳۰). ملاصدرا نیز مُثَل معلقه را غیر از مُثَل افلاطونی می‌داند. به نظر وی بزرگان حکمت نیز آنها را دو چیز و با ویژگی‌های متفاوت توصیف کرده‌اند. توصیف ملاصدرا از مُثَل افلاطونی و معلقه مانند توصیف سهروردی است. به نظر او نیز مُثَل افلاطونی، در عالم انوار عقلی، نورانی و ثابت است اما مُثَل معلق، در عالم اشباح مجرد است و بعضی ظلمانی و جهنم اشقیاء بوده و بعضی مستنیر است و متوسطان از سعادت و اصحاب یمین از آن متنعم می‌شوند (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۵۲؛ همو، همان، ج ۲، ص ۴۹؛ همو، همان، ج ۳، ص ۵۴۵-۵۴۶؛ همو، الشواهد الربوبیه، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۹۰). وصف «ثابت» مُثَل افلاطونی، دلالت بر جایگاه ثابت نسبت به سایر صور می‌کند. صفت معلقه هم حاکی از صور نیمه نورانی است که معلق بین جسمانیت و تجرد است. لذا از برخی ویژگی‌های ماده و پاره‌ای از خصوصیات موجودات مجرد نورانی بهره‌مند است. بنابراین اشتراک این دو مُثَل، لفظی است نه معنوی (جوادی آملی، ریحیق مختوم، بخش اول از جلد دوم، ص ۲۶۹).

بررسی عالم «هورقلیا»^۱

در فلسفه سهروردی نام دیگر عالم مثال، «هورقلیا» است که در «اقلیم هشتم» واقع است. زمین و مقادیر حسی هفت اقلیم دارد و اقلیم هشتم، عالم مُثَل معلقه است (شهرزوری، شرح حکمه/الإشراق، ص ۵۹۴؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمه/الإشراق، ص ۵۵۶). این سرزمین دارای شهرها و

۱. این واژه را اولین بار سهروردی به کار برده است و پس از او، شیخ احمد احسائی (متوفی ۱۲۴۱ق) بسیار از آن استفاده کرده است. درباره ریشه و نحوه تلفظ آن اختلافاتی وجود دارد. احسائی آن را سریانی می‌داند. (برای اطلاع بیشتر نک. سید عباس ذهبی، فریده محرمی، «مظاهر عالم هورقلیا در فلسفه ی اشراق و مکتب شیخیه» فصلنامه اندیشه دینی، دانشگاه شیراز، شماره ۳۵ تابستان ۸۹، ص ۷۳-۹۶) دهخدا و کاظم زاده ایرانشهر این کلمه را ترکیبی عبرانی از «هَبَل کرَنیم» می‌دانند. نیز به یونانی بودن آن قائلند. به نظر مجتبیایی («سهروردی و مکتب ایران باستان» ، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۶ شهریور ۱۳۸۶، ص ۳۱۴) و رضی (حکمت خسروانی، ص ۲۴۱) با توجه به تأثر سهروردی از فرهنگ ایران باستان و کیش زردشتی، این واژه پهلوی و از اصطلاحات حکما پارس است. در اصل به صورت «خُور کِلپا» به معنای جسم خورشیدی بوده و بعدها به هورقلیا تغییر کرده است. منظور سهروردی، عالم مثال یا جهان فروری است جایی که صور نوعیه از نور ساکن و فارق از زمان و مکان به سر می‌برند و آن جا نزدیک به آسمان برین و فرا زمان و روشنی بی پایان است.

عماراتی است که از جمله آنها «جابلسا و جابلقا» است (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲: حکمة‌الاشراق، ص ۲۵۴). عالم مثال و شهرهای آن از نظر شکل، طرح مکرر عالم اجرام و صور فلکی است. همان طور که عالم اجسام از دو قسمت اثیریات (افلاک و ستارگان) و عنصریات (عناصر اربعه و موالید سه گانه) تشکیل شده، عالم مثال هم مشتمل بر جهان اثیری و عنصری است. هورقلیا، عالم افلاک و ستارگان مثالی است و مطابق با افلاک عالم طبیعت است. جابلقا و جابلسا، عالم عناصر مثالی است و مطابق با جهان ماده است. جهان هورقلیا، نورانی و جایگاه نفوس متوسطان از سعدا و فرشتگان مقرب است. جابلقا و جابلسا، منزلگاه نفوس کم نور یا مظلم و اعمال و خلقیات متجسد آنهاست (کربن، ارض ملکوت، ص ۱۵۶؛ داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، ص ۱۴۵).

اقلیم هشتم، مانند عالم خیال، محل تلاقی اضداد و میان عین و ذهن است و دارای ویژگی های هر دو است. در این عالم، روح تجسد یافته و جسم روحانی می شود. موجودات مانند آنچه در رویا می بینیم، اجسام روحانی اند یعنی صورت جسمانی داشته و پیراسته از احکام جسمانی است (کربن، ارض ملکوت، ص ۱۸۱؛ چیتیک، عوالم خیال، ص ۱۱۳-۱۱۴). نفوس بشری، ارتباط دائم و همیشگی با این عالم دارد، به طوری که راهیابی به عالم عقول و ملکوت از طریق این عالم میسر می شود. همچنین فرشتگان عالم عقول به واسطه اقلیم هشتم با عالم ماده مرتبط اند. اظهار عجایب و غرایب از انبیاء و اولیاء علیهم السلام به سبب وصول به این عالم و معرفت به مظاهر و خواص آن است (شهرزوری، شرح حکمة‌الاشراق، ص ۵۹۴؛ قطب الدین شیرازی، شرح حکمة‌الاشراق، ص ۵۵۶). ظهور جبرئیل به صورت دحیه کلبی در محضر شریف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، گواه این مدعا است.

از این مبحث، فرشته شناسی در فلسفه سهروردی آغاز شده است. علم به ملکوت یا فرشته شناسی، هسته اصلی حکمت اشراق را تشکیل می دهد (نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۹۶-۹۵). با این که طبقات عالم مثال قابل احصاء برای غیر مبادی عالی نیست اما محدود و متناهی است. اشخاص طبقات عالم مثال، انواع غیر متناهی موجودات جهان را تشکیل می دهد. عالم خیال، محل تجلی نورالأنوار و موجودات نوری مجرد و غیر مادی است. هر یک به صورتی خاص و در لحظه ای معین تجلی می کند و این به تناسب استعداد وجود عامل و فاعل مکنون است (کربن، ارض ملکوت، ص ۲۲۶). سهروردی از خلسه خود که در آن ارسطو را مشاهده کرده به عنوان حادثه ای که در «مقام جابرص» روی داده سخن می گوید (سهروردی، مجموعه

مصنعات، ج ۱: المشارع و المطارحات، ص ۴۸۴). به نظر کربن حوادث معنوی در هورقلیا روی می دهد و بدون آن تأویل میسر نمی شود (کربن، ارض ملکوت، ص ۱۲۹).

هفت اقلیم پیش از عالم مثال، جغرافیایی است و ابعاد و مقدار دارد و با حواس ظاهر، قابل درک است. ابعاد و مقدار اقلیم هشتم با ادراک خیالی قابل شناخت است. این اقلیم، عالم تصاویر و صور قائم بالذات (مُثَل معلقه) است. ابدان لطیفی در این عالم هست که به افلاک صعود می کنند. سهروردی عالم افلاک مُثَل معلقه را هورقلیا دانسته است. به نظر او افلاک، اصوات و نغمه های موزون و متنوع دارد که مشروط به احکام اصوات جهان مادی نیست. سالک با وصول به آن مقام، از روحانیات و امور غیبی افلاک آگاه می شود (شهرزوری، شرح حکمة الإشراف، ص ۵۹۴؛ ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ص ۳۸۵-۳۸۶).

ملاصدرت (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۴۰۱؛ همو، المبدأ والمعاد، ج ۲، ص ۸۰۳-۸۰۴) در توصیف عالم هورقلیا به این مقدار بسنده کرده که یکی از اصول معجزه و کرامت را به این عالم مرتبط دانسته و می گوید سالکی که قوه متخیله قوی دارد قادر است در حالت یقظه، غیب را شهود کند. برای این شخص، صور مثالی غیبی متمثل شده و می تواند آنها را مشاهده کند. نیز در مقام هورقلیا صداهای دلنشین حسی را به عنوان جزئی از ملکوت اوسط می شنود. این عالم، حاکی از چیزی است که نفس در عوالم جواهر عقلی مشاهده کرده است پس آنچه می بیند مَلِکِ حامل وحی است و آنچه می شنود کلام منظوم خداوند متعال یا مکتوبی در صحیفه است.

نتیجه گیری

در میان حکماء مسلمان، نخست فارابی و سپس سهروردی به عالم مثال یا خیال اهمیت بسیاری داده اند. ملاصدرا به تازگی از آنها، این بحث را در آثار خود مطرح کرده است در عین حال او، آن را ارزیابی کرده و در مواردی با نظر سهروردی موافق نیست و بر آن اشکالاتی وارد می داند و در نهایت نظر خاص خود را بیان کرده است. بعضی از وجوه تاثیر پذیری و نقد ملاصدرا بر نظریه سهروردی عبارت است از:

الف) وجوه تاثیر پذیری:

۱. افزایش مراتب وجود و موجود. سهروردی علاوه بر طبقات طولی، به مراتب عرضی یا مُثَل قائل شده و تأثیر آنها را در پیدایش کثرت تبیین کرده است. نیز عالم مُثَل معلقه یا مثال را بین عالم نفس و طبیعت قرار داد.

۲. استفاده از تقریر عالم مثال نزد سهروردی به عنوان کامل‌ترین تقریر.

۳. باور به مُثُل معلقه و توصیف آن مانند سهروردی.

۴. پذیرفتن تغایر مُثُل معلقه با مُثُل افلاطون.

۵. توصیف هورقلیا مطابق با نظر سهروردی.

ب) اشکالات و انتقاد ملاصدرا بر نظریه سهروردی:

۱. اختلاف نظر با سهروردی درباره محل صور خیالی. سهروردی محل آن را مثال منفصل می‌داند که عالمی منقطع از انسان است. به نظر او این صور، قائم به ذات بوده و خارج از نفس، موجودند. اما ملاصدرا نفس و خیال متصل را محل صور خیالی دانسته که بعد از غیبت محسوس، در آنجا موجود و محفوظ است. او عالم خیال منفصل را رد کرده و به صور خیالی مغایر و منفصل از نفس، یعنی عالم مثال اکبر قائل نیست.

به نظر ملاصدرا صور خیالی، قیام صدوری به نفس داشته و مصنوع انسان است و بدون فعل نفس، بقاء ندارد. اشکال اساسی ملاصدرا این است که اگر ادراکات خیالی، حاصل اشراق حضوری نفس از مثال منفصل باشد، تصوراتی که در اثر تصرفات قوه متخیله حاصل می‌شود، مانند صور اختراعی و عبث، اشکال قبیح و خواب‌های پریشان باید در مثال منفصل که صنع خداوند است، موجود باشد در حالی که خداوند، منزّه از صدور قبیح و فعل عبث است.

۲. اثبات نکردن تجرد قوه خیال.

۳. برآخ علوی دانستن مظاهر این صور در نظر سهروردی. در صورتی که ا

۴. بر خلاف سهروردی، ملاصدرا صور معلقه را قایم به نفس دانسته و می‌گوید مادامی که نفس آنها را مشاهده می‌کند، محفوظ در نفس است.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت، ۱۳۸۶ ش.
۲. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، قم، مرکز نشر اِسرائ، بخش چهارم از جلد اول، ۱۳۷۵ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *شرح حکمت متعالیه*، قم، مرکز نشر اِسرائ، *رحیق مختوم*، بخش اول از جلد دوم، ۱۳۷۶ ش.
۴. چیتیک، ویلیام، *عوامل خیال*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴ ش.
۵. حسن زاده آملی، حسن، *دو رساله مثال و مُثل*، تهران، طوبی، ۱۳۸۲ ش.
۶. داوری اردکانی، رضا، *فلسفه تطبیقی*، تهران، ساقی، ۱۳۸۳ ش.
۷. ذهبی، سید عباس، و محرمی، فریده، «مظاهر عالم هورقلیا در فلسفه اشراق و مکتب شیخیه» *فصلنامه اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز، شماره ۳۵، تابستان ۸۹.
۸. رضی، هاشم، *حکمت خسروانی*، تهران، بهجت، ۱۳۷۹ ش.
۹. سهروردی، مجموعه *مصنفات*، ج ۱ و ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. شهرزوری، شرح *حکمه‌الاشراق*، تصحیح حسین ضیایی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. فارابی، ابو نصر، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضادتها*، مقدمه و شرح دکتر علی بو ملحم، بیروت، الهلال، ۱۹۹۵ م.
۱۲. فارابی، ابو نصر، *مقدمه السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۱۳. قطب الدین شیرازی، شرح *حکمه‌الاشراق*، چاپ سنگی، به اهتمام [ابراهیم تاجر] طباطبایی، تهران، بیدار، ۱۳۱۴ ق (چاپ سنگی).
۱۴. کرین، هانری، *ارض ملکوت*، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، تهران، طهوری، ۱۳۷۴ ش.
۱۵. مجتبیایی، فتح الله، «سهروردی و مکتب ایران باستان»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۶ شهریور ۱۳۸۶، ص ۳۱۴.
۱۶. ملاصدرا، *اسرار الآیات و انوار البینات*، تصحیح محمد علی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹ ش.

۱۷. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش.

۱۸. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۲، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰ ش.

۱۹. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۳، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش.

۲۰. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۸، تصحیح علی اکبر رشاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳ ش.

۲۱. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۹، تصحیح رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.

۲۲. ملاصدرا، *الرسائل التسعة*، تهران، ۱۳۰۲ ق.

۲۳. ملاصدرا، *الشواهد الربوبية*، تصحیح مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.

۲۴. ملاصدرا، *العرشیه*، تصحیح، غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.

۲۵. ملاصدرا، *المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة*، ج ۲، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱ ش.

۲۶. ملاصدرا، *تعلیقہ بر شرح حکمة الاشراف*، چاپ سنگی، به اهتمام [ابراهیم تاجر] طباطبایی، تهران، بیدار، ۱۳۱۴ ق (چاپ سنگی).

۲۷. ملاصدرا، *سه رساله فلسفی*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.

۲۸. ملاصدرا، *شرح و تعلیقہ بر الہیات ثفاء*، ج ۱، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.

۲۹. ملاصدرا، *مجموعه رسایل فلسفی: رساله اتحاد العاقل و المعقول*، صدر المتألهین، تصحیح حامد ناجی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.

۳۰. ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ج ۱ و ۲، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.

۳۱. نصر، سید حسین، «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت»، *منتخبی از مقالات فارسی درباره سهروردی*، به اهتمام حسن سید عرب، تهران، شفیعی، ۱۳۷۸ ش.

۳۲. نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۴ ش.

۳۳. یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۲، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، ۱۳۸۹ ش.