

## A Consideration of an Analytic-Critical Reading of Shaykh al-Ishrāq's Imaginal World according to Mullā Ṣadrā

Vajihih 'Adili\*

Mehrdad Amiri\*\*

(Received on: 2017-06-26; Accepted on: 2018-08-28)

### Abstract

Shaykh al-Ishrāq's reasons for the belief in the World of Image (*'ālam al-mithāl*) include arguments such as the "impossibility of the incorporation of the big in the small" (*inṭiba' al-kabīr fī-l-ṣaghīr*) and "images of dream." Since the World of Image serves as an intermediate between the material world and the world of intellects, he takes many ontological and epistemological realities to the World of Image. These realities include the formal Heaven and the Hell, formal devils and jinn, pleasant songs and smells experienced by spiritual travelers, forms of angels, origins of supernatural acts and miracles, images of dream, as well as the revelation and inspiration. Ṣadr al-Muta'allihīn endorses the existence of the World of Suspended Images (*al-muthul al-mu'allaqa*), but he elaborates the concept and its functions by further explaining and elaborating the thesis, on the one hand, and on the other, by considering objections to Shaykh al-Ishrāq: failure to distinguish "attached imagination" (*al-khayāl al-muttaṣil*) and "detached imagination" (*al-khayāl al-munfaṣil*), mirror images not counting as imaginal substances, and dependence of forms of sensory perceptions on attached imagination. This paper deploys an analytic-critical approach to consider Shaykh al-Ishrāq's arguments and Ṣadr al-Muta'allihīn's objections, and then it brings their agreements and disagreements to light.

**Keywords:** Detached Image (*al-mithāl al-munfaṣil*), Suspended Images (*al-muthul al-mu'allaqa*), Attached Imagination (*al-khayāl al-muttaṣil*), Shaykh al-Ishrāq, Ṣadr al-Muta'allihīn.

---

\* PhD student, Comparative Philosophy, University of Qom, Qom, Iran, v.adeli14@gmail.com.

\*\* Assistant professor, Department of Theology and Islamic Doctrines, University of Lorestan, Lorestan, Iran (corresponding author), amiri.m@lu.ac.ir.

## بررسی خوانش تحلیلی - انتقادی عالم مثال شیخ اشراق از دیدگاه ملاصدرا

وجیهه عادل<sup>\*</sup>

مهرداد امیری<sup>\*\*</sup>

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۰۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۰۶]

### چکیده

استناد به استدلالاتی چون «امتناع انطباع کبیر در صغیر» و «صور موجود در خواب» از جمله دلایل اساسی شیخ اشراق در قائل شدن به عالم مثال است. وی به جهت نقش واسطی عالم مثال میان عالم ماده و عقول بسیاری از حقایق هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، همچون بهشت و جهنم صوری، شیاطین و اجنه صوری، نغمه‌های خوش و رایحه‌های دل‌انگیز از احوالات سالکان، صور ملائکه، منشأ کرامات و معجزات، صور خواب و رؤیا، و وحی و الهام را با این عالم مرتبط دانسته است. صدرالمتهلین ضمن قبول اصل وجود عالم مُثَل معلقه، با ارائه ایراداتی چون تفکیک نکردن خیال متصل از خیال منفصل، جوهر مثالی نبودن صور مرآتی و وابستگی صور ادراکات حسی به خیال متصل، از یک سو به تبیین و روشن‌سازی هرچه بیشتر این دیدگاه همت گماشته و از سوی دیگر، به دنبال آن بوده که با رفع نواقص، این نظریه را توسعه مفهومی و کاربردی ببخشد. جستار پیش رو در پی آن است که با نگرشی تحلیلی - انتقادی، پس از بررسی ادله شیخ اشراق و بیان ایرادات صدرالمتهلین در این باب، وجوه اشتراک و افتراق این دو حکیم را در این موضوع مشخص سازد.

کلیدواژه‌ها: مثال منفصل، مُثَل معلقه، خیال متصل، شیخ اشراق، صدرالمتهلین.

\* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم، قم، ایران. V.adeli14@gmail.com

\*\* استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه لرستان، لرستان، ایران (نویسنده مسئول). amiri.m@lu.ac.ir

## مقدمه

نظریه عالم مثال که از آن با عناوینی چون مُثُل معلقه (به علت اینکه موجودات این عالم شیخ و مثالی از موجودات مادی‌اند)، اشباح مجرده (به علت تجرد از ماده و قائم بالذات بودنشان) و خیال منفصله (به علت ابعاد معرفت‌شناختی آن) نیز تعبیر شده است، از اختصاصات و نوآوری‌های دستگاه فلسفی شیخ اشراق به شمار می‌رود و نقش فوق‌العاده مهمی در تبیین مسائل فلسفی، عرفانی و کلامی پس از خود داشته است. بنابراین بررسی دقیق زوایای اندیشه وی و یافتن نقاط قوت و ضعف آن علاوه بر اینکه در شناخت بیشتر و بهره‌گیری این نظریه مفید خواهد بود، در ریشه‌یابی زوایای اندیشه ایشان و همچنین شناسایی تأثیراتی که این مسئله بر نظریات اندیشمندان دیگر داشته، بسیار مؤثر خواهد بود. بر این اساس، از آنجا که حکیم صدرالدین شیرازی در اندیشه عالم مثال شیخ اشراق تدقیق فلسفی کرده و آن را بسط داده و پرداخته، لازم است ضمن بررسی مؤلفه‌های اصلی اندیشه شیخ اشراق درباره عالم مثال و دلایل وی بر اثبات آن، با التفات به بیان خاص صدرالمثالین اشکالات و نواقص کلام شیخ اشراق در این باره را پی بگیریم.

### ۱. عالم مثال در اندیشه شیخ اشراق

شیخ اشراق از میان جواهر پنج‌گانه مشائیان فقط سه جوهر عقلانی، نفسانی و جسمانی را پذیرفته، منکر وجود هیولایی می‌شود که جوهری بدون فعلیت و جزء جوهر جسمانی باشد. صورت جسمیه را نیز همان جوهر جسمانی و سایر صورت‌های عنصری، معدنی و نباتی را اعراضی برای جوهر جسمانی در نظر می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۷/۳-۱۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲/۴۳۵-۴۵۲).

علاوه بر این، وی موجودات قائم بالذاتی را اثبات می‌کند که واسطه میان مجرد تام و مادی محض‌اند. او با اسامی «اشباح مجرده» و «صور معلقه» از آنها نام می‌برد که بعدها در میان متأخران «جوهر مثالی و برزخی» نامیده شدند. با توجه به این بیان، در

حقیقت شیخ اشراق به چهار نوع جوهر قائل است: ۱. جوهر عقلانی؛ ۲. جوهر نفسانی؛ ۳. جوهر جسمانی؛ ۴. جوهر مثالی. به این جهت، وی اعتقاد دارد که در قوس نزول پس از عالم مُثُل افلاطونی، متناسب با جوهر مثالی، عالم مُثُل معلقه قرار دارد که دارای ویژگی‌های خاص خود و متمایز از عالم مُثُل است. عبارت سهروردی در این مورد چنین است: «والصور المعلقة لیست مثل أفلاطون، فإنّ مثل أفلاطون نوریة ثابتة فی عالم الأنوار العقلیة» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۰/۲-۲۳۱). علاوه بر این، عالم مثال منفصل مانند مُثُل افلاطونی مجرد محض نیست، مادی نیز نیست و در مرتبه‌ای بالاتر از عالم ماده قرار دارد؛ هر چند از ویژگی‌های مادی، همچون شکل و صورت و مقدار، برخوردار است. در حقیقت این عالم واسطه‌ای میان عالم مجرد تام و عالم مادی محض است (همان: ۲۱۱؛ ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰۹-۲۲۵). پس با توجه به اینکه وی به استقلال عالم نفوس از عالم ماده معتقد است، عوالم را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱. عالم مفارقات محض: انوار قاهره؛ ۲. عالم نفوس: انوار مدبره و انوار اسپهبدیه؛ ۳. عالم اشباح مجردة یا صور و مُثُل معلقه؛ ۴. عالم اجسام: برازخ،<sup>۱</sup> عالم ظلمات، غواستق و صیاصی (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۲/۲-۲۳۴).

شیخ اشراق درباره چگونگی تکوّن عوالم بحث‌های مفصّلی داشته؛ اما کیفیت تکوّن عالم مثال منفصل را کمتر تحلیل و تبیین کرده است. البته احتمالاً این نقیصه از آن جهت است که اذعان به وجود عالم اشباح مجردة از نوآوری‌های فلسفی خود او بوده و در وهله نخست کاملاً به تمام جوانب آن التفات نداشته است. اما همان‌طور که شارحان کلام شیخ اشراق متذکر شده‌اند، از آنجا که در دستگاه فلسفه اشراق چنین است که از عقول طولی<sup>۲</sup> عقول طولی پایین‌تر، مُثُل افلاطونی و فلک ثوابت به وجود می‌آیند و در عالم عقول تنها مُثُل افلاطونی است که علت مادون خود است، قطعاً از نظر سهروردی تنها عالم مُثُل است که می‌تواند علت برای موجودات عالم مثال منفصل باشد. بنابراین هم عالم ماده مادون فلک ثوابت و هم عالم مثال از عالم مُثُل صادر شده‌اند<sup>۲</sup> (ر.ک:

شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۶۹-۳۷۱؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۱۴-۲۱۵).<sup>۳</sup>

### ۱-۱. حقایق هستی‌شناختی عالم مثال

حقایق هستی‌شناختی مرتبط با این عالم اموری وجودی هستند که در نظر سهروردی حقیقتشان در مرتبه عالم مثال منفصل قابل تحقق است. این حقایق عبارتند از بهشت و جهنم صوری، شیاطین و اجنه، نغمه‌های خوش و رایحه‌های دل‌انگیز، صور ملائکه، منشأ کرامات و معجزات. در نگاه شیخ اشراق، در روز معاد افراد را به سعدا و اشقیا، و سعدا را به دو دسته گم‌لین و متوسطین تقسیم می‌کنند که بهشت گم‌لین در مرتبه عالم عقلانی و نور محض است. ایشان به درک لذات عقلانی نائل می‌شوند؛ اما متوسطین سعدا بهشت صوری و نعمت‌های صوری همچون حورالعین، غلمان، باغ‌های پُر از آب و میوه‌های شیرین را درک می‌کنند. برای اشقیا نیز معاد صوری ظلمانی، همان جهنم صوری، خواهد بود. این معاد صوری اشقیا و متوسطین سعدا از سنخ همان صور مجرد در عالم اشباح مجرده خواهد بود (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۲۹/۲-۲۳۰، ۲۳۴-۲۳۵).

به باور شیخ اشراق، نوعی از شیاطین و اجنه که به شکل صوری در مظاهر مادی، همچون آب و هوا، برای مردم ظاهر می‌شوند و مردم امکان دستیابی به این صور را ندارند، از نفوس پلید دارای ملکات زشت پدید آمده‌اند و از سنخ صور مثالی در عالم اشباح مجرده‌اند (همان: ۳۱-۲۳۲). وی معتقد است احوالات سالکان، همچون دریافت نغمه‌های خوش و رایحه‌های دل‌انگیز از افلاک، در عالم مثال منفصل رخ می‌دهد که این صور مثالی را نفوس فلکی برای سالکان برگزیده پدید می‌آورند تا برایشان مظاهری از نفوس فلکی در عالم مثال منفصل باشند (همان: ۲۳۲-۲۳۴).

شیخ اشراق تحقق صور ملائکه، که از آن به اشباح ربانی تعبیر می‌کند، را نیز مرتبط با عالم مثال منفصل می‌داند و بر این باور است که گاهی از برخی نفوس متوسطین سعدا که دارای صور معلقه مستنیره<sup>۴</sup> و مظاهر افلاکند، پس از مرگشان بر حسب طبقات افلاک علوی - که هر فلک مظهري برای برخی از متوسطین است - طبقاتی از ملائکه پدید می‌آید. هر طبقه از افلاک مثالی دارای ملائکه بی‌شماری است که همان ملکات پسندیده نفسانی‌اند و در عالم مثال منفصل رؤیت می‌شوند. از آنجا که هر نفس متوسط با فلکی خاص ارتباط دارد و فلکی خاص مظهر آن است، در هر فلک هم ملائکه‌ای

خاص پدید می‌آیند. شیخ اشراق در همین جا تأکید می‌ورزد که محل ارتقای متألهان مقدس یا کمترین از عالم ملائکه بالاتر است (همان: ۲۳۴-۲۳۵).

سهروردی منشأ کرامات و معجزاتی که از اولیای الهی و اهل تجرید صادر می‌شود و آن را مقام «کن» نامیده‌اند را برگرفته از عالم مثال منفصل می‌داند. مقام کن نزد شیخ اشراق مقامی است که صاحبان تجرید در آن از توانایی ایجاد صور مثالی قائم به ذات در عالم مثال منفصل برخوردارند. ملائکه مدبر این صور مثالی، اشیای مادی — در اصطلاح سهروردی، ابدان و طلسمات مادی — و مثال‌های قائم به ذات متناسبی را در عالم ماده ایجاد می‌کنند و به واسطه آنها سخن می‌گویند و در عالم ماده ظهور می‌یابند (همان: ۲۴۲-۲۴۳).

#### ۲-۱. حقایق معرفت‌شناختی عالم مثال

حقایق معرفت‌شناسی مرتبط با این عالم اموری مربوط به ادراکات انسانند که در نظر سهروردی، مربوط به مرتبه عالم مُثُل معلقه هستند. این حقایق عبارتند از قوه خیال (مظهر تجلی صور مثالی)، صور ادراکات جزئی، صور خواب و رؤیا، وحی و الهام. از دیدگاه سهروردی، درک وقایع عالم مُثُل معلقه تنها با قوه خیال امکان دارد؛ از این رو این عالم را عالم صور خیالی یا عالم خیال منفصل نیز نامیده است. لفظ منفصل را از آن جهت به کار می‌برد که این عالم قائم به ذات، فاقد محل و جدای از نفس و قوای نفسانی است. به باور وی، قوه خیال محل صور خیالی نیست، بلکه فقط مظهري برای تجلی این صور است؛ پس صور خیالی در قوه خیال منطبق نبوده، اصلاً به محل نیاز ندارد، در عین حال برای آشکار شدن به چنین مظهري نیاز دارد. از سوی دیگر، وی مظهر را چیزی متفاوت با محل می‌داند؛ زیرا حال منطبق در محل است و باید ویژگی‌های محل را داشته باشد، یعنی اگر محل امر مادی باشد، حال نیز باید مادی باشد. بنابراین اگر موطنی فقط نقش اعدادی برای اشراق نفس داشته باشد تا چیزی را در جایگاه خود دریاورد، آن موطن نقش مظهریت را برای آن چیز دارد؛ چنانکه آینه مظهري است که انسان با نگاه در آن به صورت خیالی موجود در عالم مثال پی می‌برد،

یعنی آینه سبب می‌شود که صورت مثالی در آن ظهور کند. از نظر شیخ اشراق، صور مرآتی مادی نیستند و در عالم خیال موجودند. همچنین باید تأکید کرد که نزد وی، صور خیالی در حالی که در عالم اشباح مجرده قائم به خودند، حقایق جوهری‌اند؛ ولی صوری که مابازای آن جواهر در عالم ماده‌اند، منطبع در ماده و عرضی‌اند (همان: ۲۱۲).

شیخ اشراق باور دارد که ادراکات جزئی با مشاهده موجوداتی که در عالم مثال وجود دارند، تحقق می‌یابد. به عقیده وی، انسان علاوه بر حواس ظاهری از حواس مثالی نیز باید برخوردار باشد تا بتواند کشف صوری کند. وی شرایط حاکم بر ادراک حسی را در ادراک مثالی معتبر نمی‌داند، مثلاً در مشاهده ابصار مادی، مقابله چشم و شیء و رفع حجاب شرط است، اما در ابصار مثالی چنین نیست یا در شنیدن مادی تموج هوا شرط است؛ اما در شنیدن مثالی چنین نیست. او تأکید می‌کند که مشروط نبودن حواس مثالی به آلات مادی بر مبنای قاعده امکان اشرف ثابت می‌شود (همان: ۲۳۴، ۲۴۱-۲۴۲).

شیخ اشراق صوری که در خواب رؤیت می‌شود را مربوط به عالم مثل معلقه می‌داند؛ از این رو می‌توان گفت از منظر وی، صور خواب و رؤیا نیز از مظاهر معرفت‌شناختی عالم خیال منفصل محسوب می‌شود. او حواس ظاهر و باطن را حجاب ادراک انوار اسفهبندی معرفی کرده، متذکر می‌شود که رهایی نفس از اشتغالات حسی راه ارتقا به سوی این انوار و ادراک حقایق خیال منفصل در خواب و بیداری است. البته وی انبیا و اولیا را، با وجود علایق بدنی، در مشاهده صور مثالی توانا می‌داند. به اعتقاد وی، ضعف قوای بدنی به سبب بیماری و استفاده از اسباب و آلات کاهنان در کاهش علایق بدنی و در نتیجه ادراک صور مثالی مؤثر است (همان: ۲۳۶، ۲۴۰-۲۴۱؛ همان، ۴۹۳-۴۹۴؛ هروی، ۱۳۵۸: ۲۰۶).

سهروردی از این مطلب که صور خواب و رؤیا از صور خیال منفصلند برای اثبات نفس ناطقه و مجرد آن از مثال منفصل بهره می‌برد. توضیح آنکه مظهر نفس گاهی برزخ یا بدن مادی و گاهی بدن مثالی است - چنانکه مظهر نفس در خواب بدن مثالی است - ولی در هر دو حالت، نفس ذات خود را درک می‌کند؛ بنابراین نفس هیچ‌یک از این دو نیست و حقیقتی مجرد و متمایز از آنها دارد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۴۴/۲).

شیخ اشراق وحی و الهام را متعلق به عالم صور معلّقه دانسته، فقط سالکانی را که به خودآگاهی درونی و مراحل بالای سلوک رسیده‌اند، شایسته درک حقایق مُثل معلّقه می‌داند. بنابراین وی عقیده دارد که آگاهی انبیا و اولیا و حتی کاهنان بر مغیبات — که گاهی به صورت مکتوب و گاه به صورت صداهاى خوش یا سهمگین بروز می‌کند — و نیز مشاهده صور وقایع آینده و رؤیت صورتهای زیبایی که آنان را در نهایت زیبایی مورد خطاب قرار می‌دهند، صور معلّق مثالی و اشباح صوری مجردند که در عالم مثال منفصل واقع می‌شوند (همان: ۲۴۰-۲۴۱).

سهروردی از دو خلسه روحانی که در این عالم رخ داده حکایت می‌کند. حاصل خلسه‌ای که برای خودش اتفاق افتاده و به رؤیت معلم اول یعنی ارسطو، نائل شده است، تنبه به ارزش خودآگاهی درونی و حضوری است که تنها با سفر معنوی از غرب به شرق و با تجلی مشرق در نفس محقق می‌شود. شایان ذکر است این خلسه، همان‌گونه که خود سهروردی اشاره می‌کند، در مقام جابرس، از طبقات پایین عالم مُثل معلّقه، واقع شده است؛ بنابراین بر خودآگاهی درونی و حضوری به جهت ارتقا به طبقات بالاتر تأکید می‌کند. خلسه دیگر منتسب به هرمس است که سهروردی آن را با حقایق رمزی مطرح کرده است. حقیقت مطلب اینکه هرمس از جغرافیای طبیعی که شامل عناصر و افلاک جسمانی است، فراتر می‌رود و به عالمی پا می‌نهد که دارای عناصر و افلاک مثالی است و در نهایت به بالاترین مرتبه این عالم، یعنی مقام هورقلیا، می‌رسد. بنابراین به باور سهروردی، لازمه درک عالم مُثل معلّقه و بهره‌وری از وحی و الهامات گذشتن از طبقات کثیف و کدر عالم طبیعت است (همان: ۷۰/۱، ۱۰۸، ۴۸۳-۴۸۴).

با توجه به حقایق معرفت‌شناختی مذکور باید توجه کرد که شیخ اشراق از سویی ادراکات جزئی را با مشاهده صور مثالی محقق می‌داند و از سوی دیگر، در برابر ادراک حسی، ادراک مثالی را مطرح می‌کند که برای تحقق آن علاوه بر حواس ظاهری، به حواس مثالی نیز نیاز است، در حالی که در موضع دیگر، حواس ظاهر و باطن را حجاب انوار اسفهبندی خوانده، شرط ارتقا به سوی این انوار و درک حقایق خیال منفصل در خواب و بیداری را رهایی نفس از اشتغالات حسی معرفی و حتی اذعان

می‌کند که افرادی همچون انبیا و اولیا می‌توانند با وجود علایق بدنی، صور مثالی را مشاهده کنند. از این نوع بیان کاملاً مشخص می‌شود که وی ادراک عالم مثال منفصل را، مطابق با مراتب این عالم، به نوعی صاحب مراتب و تشکیک‌پذیر می‌داند و شرایط ادراک مراتب این عالم را متناسب با ویژگی‌های هر مرتبه متفاوت می‌پندارد.

### ۳-۱. ادله اثبات عالم مثال

شیخ اشراق طی مکاشفاتی که از موجودات عالم مثال داشته، به وجود چنین عالمی یقین می‌یابد و برای اثبات آن ادله‌ای اقامه می‌کند. وی دلایل خود را در مقابل دیدگاه مشائیان در باب مادی بودن خیال و صور خیالی مطرح می‌کند. مشائیان پیش از شیخ اشراق قوه خیال را بخشی از مغز و صور خیالی را کیف و عرض منطبع در ماده و مغز می‌دانستند، ولی شیخ اشراق صور خیالی را حقایق جوهری مجرد از ماده و مابزای آنها در عالم ماده را امری عرضی می‌داند. وی برای سخن خویش دو دلیل می‌آورد.

### ۱-۳-۱. امتناع انطباع کبیر در صغیر

طبق نظر مشهور فلاسفه پیش از شیخ اشراق، صورت‌هایی که چشم انسان از اعیان خارجی عوالم وجود، همچون کوه و صحرا، در ذهن ترسیم می‌کند و ذهن صورت خیالی‌شان را درمی‌یابد، نباید از چند حالت خارج باشند: ۱. در عالم مادی موجودند؛ ۲. در عالم عقول موجودند؛ ۳. عدم محضند. از نظر مشهور فلاسفه، موجودیت این صور در عالم عقول ممتنع است؛ زیرا عالم عقول مجرد تام است، حال اینکه این صور حداقل ویژگی‌های امور جسمانی، چون مقدار و شکل، را دارند. معدوم محض بودن صور نیز ممتنع است؛ چراکه این صور قابل تصور و تمییزند و نسبت‌دادن احکام مختلف به آنها، همچون جزئیت و شکل و رنگ، ممکن است، پس نمی‌توان آنها را عدم محض دانست. طبق نظر شیخ اشراق، وجود این صور در عالم مادی به دو حالت ممکن است: ۱. در ذهن؛ ۲. در عالم خارج و اعیان جسمانی. اگر در ذهن موجود باشند نیز ممکن است در خود چشم، در قسمتی از جرم مغز یا در خیال ذهن که در بطن اوسط مغز است،

موجود باشند. شیخ اشراق دلیل می‌آورد که همه این حالات ممتنع است. دلیل امتناع موجودیت صور حالت اول (در ذهن) با تمام حالات متصوره آن — اعم از اینکه در چشم باشد، در مغز یا در خیال ذهن — این است که مستلزم انطباع کبیر در صغیر می‌شود که محال است. حالت دوم، که مشائیان نیز قائل به آن نیستند، به این علت ممتنع است که در آن صورت تمام صور خیالی و حسی برای همه افرادی که حواس سالم دارند، قابل درک خواهد بود، در صورتی که چنین نیست (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰۱-۱۰۲). پس این صور حسی و خیالی که نه معدوم محضند و نه در عالم ماده یا عالم عقل موجودند، باید در عالمی موجود باشند که هم مجرد از ماده باشد و هم از خصوصیات امور جسمانی، چون مقدار و شکل، برخوردار باشد؛ شیخ اشراق آن را عالم مثالی و خیالی می‌نامد (همان: ۲۱۱-۲۱۲).

سهروردی همچنین آنچه از تصاویر رنگارنگ کوه‌ها و دریاها، بوها و صداها در خواب رؤیت می‌شود را، به همین دلیل امتناع انطباع کبیر در صغیر، اثبات کننده عالم مثال منفصل می‌داند؛ چراکه اولاً این صور مادی نیستند و در مغز جای نمی‌گیرند. توضیح آنکه محال است تصاویری با اندازه‌های بزرگ، همچون کوه‌ها و دریاها که در رؤیاهای صادق یا کاذب رؤیت می‌شوند، در نقطه‌ای کوچک از مغز جای گیرند، پس باید مجرد از ماده باشند. ثانیاً انسان هنگامی که از خواب بیدار می‌شود، بدون اینکه حرکتی کرده باشد، از عالم مثال جدا می‌شود و عالم مثال را در جهت خاصی از عالم ماده مشاهده نمی‌کند. همچنین کسی که در عالم ماده می‌میرد، بدون آنکه حرکتی داشته باشد، در جای خود عالم نور را می‌بیند (همان: ۲۴۰-۲۴۱).

از این بیان شیخ اشراق مشخص می‌شود که وی صور موجود در خواب‌های کاذب را نیز صور معلّقه مثالی دانسته، توجهی به تفکیک میان خیال منفصل و خیال متصل نداشته است. انتقادی که به این دلیل شیخ اشراق وارد می‌شود، این است که اشکال شیخ در جایی که ذهن جایگاه صور موجود در رؤیای کاذب باشد نیز مطرح می‌شود، یعنی انطباع کبیر در صغیر پیش می‌آید و اگر جایگاه آن عالم مثال منفصل باشد، خواب باید صادق باشد که مستلزم تناقض با فرض کاذب بودن آن است. بنابراین علاوه بر خیال

بررسی خوانش تحلیلی - انتقادی عالم مثال شیخ اشراق از دیدگاه ملاصدرا / ۳۰۱

منفصل، باید خیال متصلی نیز وجود داشته باشد که جایگاه صور خواب‌های کاذب باشد. به عبارتی، خیال دو مرتبه دارد؛ یک مرتبه عینی که همان عالم مثال منفصل است و یک مرتبه ذهنی که متصل به نفس انسان است و به آن عالم مثال متصل اطلاق می‌شود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲/۲۱۰، پاورقی).

### ۱-۳-۲. قاعده امکان اشرف

برخی معتقدند سهروردی با استفاده از قاعده امکان اشرف، که از بیان‌های اختصاصی حکمت خود او است، علاوه بر اثبات بسیاری از مسائل - چون عقل اول و کلیه عقول طولیه و عرضیه، نفس ناطقه و امور علویه‌ای که گردش افلاک را بر عهده دارند - در صدد اثبات عالم مثال منفصل نیز برآمده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۲۳-۲۸؛ همتی، ۱۳۷۲: ۱۰۱)؛ اما در اینکه شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال منفصل از این قاعده استفاده کرده باشد، جای تردید است. از این جهت لازم است برای پی بردن به امکان این مسئله، محتوای این قاعده را بررسی کنیم.

بر اساس قاعده امکان اشرف، اگر دو وجود ممکن اشرف و اخس را تصور کنیم، باید موجود اشرف در مقام تحقق و واقع در مرتبه‌ای مقدم بر اخس وجود داشته باشد. بنابراین از وجود اخس می‌توان پی به وجود اشرف برد. از این رو خصوصیت تقدم مرتبه عالم مثال بر عالم ماده موجب استفاده شیخ اشراق از این قاعده در اثبات عالم مثال شده است. در واقع، این قاعده مبتنی بر اصل وحدت صرف و بسیط<sup>۵</sup> و سنخیت علت و معلول است که از واحد حقیقی در مقام علیت جز واحد صادر نمی‌شود و آنچه صادر می‌شود ممکن اشرف است که به دنبال آن سلسله موجودات اشرف صادر می‌شود تا به صدور موجود اخس می‌رسد.

اثبات قاعده امکان اشرف از راه برهان خلف صورت می‌گیرد، به این صورت که اگر موجود اشرف بلاواسطه از واحد حقیقی صادر نشود، فرض بر این قرار می‌گیرد که آنچه بلاواسطه صادر می‌شود، ممکن اخس است. بنابراین برای تحقق ممکن اشرف چند حالت متصور می‌شود: ۱. همراه با اخس به وجود آید؛ ۲. در مرتبه متأخر از اخس

به وجود آید؛ ۳. هیچ تحقیقی نداشته باشد؛ ۴. از یکی از جهات موجود دیگری غیر از واحد حقیقی صادر شده باشد. حالت اول با قاعده «الواحد لا یصدر الا الواحد» و حالت دوم با اصل برتری علت بر معلول تعارض می‌یابد. لازمه حالت سوم وجود نداشتن چیزی است که صلاحیت علت برای وجود ممکن را داشته باشد؛ یعنی صلاحیت نداشتن علت نخستین در ایجاد ممکن اشرف. حالت چهارم نیز مستلزم تعارض با صرف الوجود بودن واحد حقیقی است. بنابراین تمام این حالات با محالاتی روبه‌رو هستند و فرض صدور بلاواسطه اخس از واحد حقیقی محال است. نتیجه آنکه لازمه تحقق ممکن اخس، تحقق اشرف در مرتبه‌ای مقدم بر اخس است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۶۶/۴؛ میرداماد، ۱۳۵۶: ۳۷۲-۳۷۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۶۲-۱۶۳).

با توجه به توضیحی که درباره این قاعده ارائه شد، کاملاً مشخص است که این قاعده مبتنی بر تشکیک خاص در میان عوالم وجود است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۶۶)، در حالی که شیخ اشراق قائل به چنین تشکیکی میان عالم مثال منفصل و عالم ماده نیست و به رابطه علی و معلولی میان این دو عالم اعتقاد ندارد؛ زیرا با توجه به توضیحی که در ابتدای بحث بیان شد و شارحان کلام شیخ اشراق بر آن تأکید دارند، از نظر شیخ اشراق، عالم ماده و عالم مثال منفصل هر دو از عالم مَثَل صادر شده‌اند (ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۶۹-۳۷۱). بر این اساس، رابطه این دو عالم قطعاً رابطه صدوری و علی و معلولی نخواهد بود و ادعای استفاده شیخ اشراق از این قاعده برای اثبات عالم مثال منفصل محل اشکال است.

## ۲. عالم مثال در اندیشه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین با حکما و متألهان پیش از خود در تقسیم عالم موافق است. وی از قول ایشان نقل می‌کند که کل عالم به دو قسم تقسیم می‌شود: عالم عقلی و عالم صور. هر کدام از آن دو عالم نیز شامل عوالم دیگری می‌شود؛ عالم عقلی به عالم ربوبی و عالم عقول تقسیم می‌شود و عالم صور به صور حسی و صور شبیحی<sup>۶</sup> (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۳۲). به عبارتی دیگر، به عقیده صدرالمتألهین، کل عالم از طبقات کثیری برخوردار

است که از نظر شرافت و خست متفاوتند؛ اما با وجود کثرت طبقات، به طور کلی سه جنس در عالم وجود دارد و هر جنس، طبقات و مراتب بی‌شماری را شامل می‌شود که فقط خداوند حساب آن را دارد. این اجناس عوالم سه‌گانه عقل، مثال و ماده در نظر گرفته شده‌اند و متناسب با هر یک از این عوالم، انسان از سه قوه ادراکی تعقل، تخیل و احساس برخوردار است. به بیانی دیگر، عقل ناخدای دریای معقولات و قوه تعقل کشتی آن است و وهم ناخدای دریای محسوسات و قوه تخیل کشتی آن؛ بین این دو نیز برزخ خیال و مثال قرار دارد که مانند کوه حائل بین آن دو است. بنابراین نفس دارای مقامات متعدد و نشئات مختلف - شامل نشئه حس، نشئه خیال و نشئه عقل - است و نفوس نیز در قوه و ضعف و کمال و نقص متفاوتند. قوی‌ترین نفس به هیچ نشئه‌ای از نشئه دیگر بازداشته نمی‌شود و ضعیف‌ترین نفس فقط در نشئه حس و صور ضعیفی از نشئه خیال فعلیت دارد (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۰؛ ۱۳۵۴: ۴۹۵؛ ۱۳۶۳: ۱۳۳، ۴۶۵).

با توجه به عبارات صدرالمتألهین مشخص است که جایگاه قوه متخیله غیر از عالم مثال است. قوه متخیله که مرتبط با نفس و نشئه جسمانی آن است، خیال متصل و عالم مثال که برزخ بین نشئه حس و نشئه عقل است، خیال منفصل خوانده می‌شوند. خیال منفصل هرچند آثار ماده، همچون مقدار و شکل و رنگ، را دارد، از بدن طبیعی و عالم جسمانی مجرد است و قائم به ذات خویش؛ به این جهت، مجرد آن متفاوت از مجرد عقلی محض است. از این رو نشئه خیال واسطه میان عالم حس و عالم عقل و معاد نفوس متوسط میان ملائکه و حیوانات است. پس خیال منفصل، با وجود مجرد از بدن جسمانی، از تعلق به بدن معلقه مثالی مجرد ندارد. خیال متصل نیز، که همان ادراک خیالی و قوه متخیله نفس است، جوهری مجرد از بدن و عالم جسمانی است؛ اما مجرد عقلی ندارد، بلکه در عالم ادراکی جزئی و نشئه جوهری قائم به نفس مجرد موجود است. بنابراین مانند عالم مثال، قائم به ماده و هیچ مظهر دیگری نیست و در وجود بقایش به حضور ماده جسمانی احتیاج ندارد. همچنین در قسمتی از مغز نیز موجود نیست؛ اما در وجود خویش، مانند خیال منفصل، مستقل و قائم بالذات نبوده، قائم به نفس است. قوه خیال برای تصور صوری در عالم خاص ادراکی، مانند آینه، نقش

مخصص و معدّی را برای نفس دارد تا امکان ایجاد صور برای نفس مهیا شود. در حقیقت، ارتباط نفس و صور خیالی صدوری است؛ یعنی ارتباط علیّ - معلولی و فاعل - مفعولی با یکدیگر دارند. به طور کلی نفس با وجود تجرد و بساطتی که دارد با تمام قوای خویش متحد است و تمام افعال و صور از ذات نفس صادر می‌شود و قوا و آلات نفس فقط نقش معد و مخصص برای افعال نفس دارند (همو، بی‌تا: ۱۳۷-۱۳۸، ۱۸۶، ۱۱۳۶۰ الف: ۳/۳۰۵، ۳۶۰-۳۶۱، ۴۸۰؛ ۱۳۸۱: ۱۶۹، متن).

صدرالمتألّهین بر این باور است که به ازای هر درجه از درجات نفوس صعودی درجه‌ای از درجات قوس نزول قرار دارد که متفاوت با یکدیگرند. پس در نظر وی، عالم مثال نیز به صعودی و نزولی تقسیم می‌شود که حقایق مرتبط با هر یک متفاوت با دیگری است. در حقیقت، وی عالم مثال صعودی را همان خیال متصل دانسته و عالم مثال نزولی را همان خیال منفصل؛ چنانکه جایگاه حقایق آیات الهی به صورت لوح محو و اثبات را مربوط به عالم مثال نزولی دانسته است. پس حصول اخبار غیبی به صورت صور مثالی غیبی برای نفوس صاحب قوه متخیله قوی در بیداری، رؤیت فرشته حامل وحی و شنیدن صداهای حسی از عالم مثال نزولی است. وی همچنین بهشت و جهنم را در عالم مثال صعودی دانسته است؛ بهشت به اصحاب یمین و جهنم به کافران تعلق دارد. باید توجه کرد که از نظر صدرالمتألّهین، نشئه حسی فانی است و نفوس پس از موت، متناسب با شدت و ضعف درجه استکمال وجودی خویش، در درجات دانی تا عالی دو نشئه مثالی و عقلی - که از آنها تعبیر به جهنم و بهشت محسوس و معنوی شده - استقرار می‌یابند (همو، ۱۳۶۱: ۲۷۳؛ ۱۳۶۰ الف: ۱۶۷؛ ۲۳۵/۹-۲۳۲؛ ۳۶۰ ب: ۳۴۲؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۶۰-۳۶۸).

علامه طباطبایی در حاشیه‌ای بر *اسفار اربعه*، در بحث ارتباط خیال متصل با خیال منفصل از نظر صدرالمتألّهین قائل به تشابه نسبت بین موجود مثالی و نفس متخیله بالقوه با نسبت بین عقل فعال و نفس عاقله بالقوه (عقل هیولانی) می‌شود. وجه شبه نیز این است که موجود مثالی، مانند عقل فعال، نفس را از قوه به فعل می‌رساند؛ چراکه به دلیل محال بودن اتحاد قوه و فعل جایز نیست خود نفس بدون هیچ عامل خارجی از

قوه به فعل تبدیل شود. بنابراین لازم است همچون صور عقلی، فاعل صور خیالی امری خارج از نفس باشد تا متناسب با استعدادی که نفس می‌یابد، صور را به تناوب بر نفس افزوده کند. در این صورت، هنگامی که صورت خیالی در نفس استقرار یابد و برای نفس ملکه شود، اسناد فاعلیت نفس برای صور جایز می‌شود؛ چراکه این اسناد به نوعی عین اسناد به مبدأ خیالی فیاض است. پس صورت مقداری حاصل برای نفس در حقیقت، حصول کامل برای ناقص و شدید برای ضعیف است، نه از نوع حلول در چیزی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ الف: ۳/۴۸۰، پاورقی).

### ۳. اشکالات صدرالمتألهین بر عالم مثال شیخ اشراق

صدرالمتألهین ضمن قبول اصل وجود عالم مثل معلقه، اشکالاتی را به آن وارد کرده است. در واقع، وی به تکمیل و رفع نواقص نظریه شیخ اشراق همت گماشته است. او در سفر سه اشکال به نظریه سهروردی وارد می‌کند: ۱. سهروردی عالم خیال متصل را از خیال منفصل تفکیک نکرده است؛ ۲. صور مرآت<sup>۱</sup> جوهر مثالی نیستند؛ ۳. ادراکات حسی، صوری وابسته به مرتبه مثالی نفس هستند.

#### ۳-۱. تفکیک نکردن عالم خیال متصل از منفصل

از نظر ملاصدرا، یکی از نواقص نظریه عالم مثال سهروردی بی‌توجهی او به عالم «مثال متصل» و تفکیک نکردن امور مربوط به این عالم از حقایق مرتبط با «مثال منفصل» است. توضیح آنکه اموری همچون رؤیاهای کاذب و خیالات گراف، که خلاف واقعند و نمی‌توانند در عالم مثال منفصل که مرتبه‌ای از هستی است، واقعیتی داشته باشند و همچنین صور قبیحه‌ای که با فعل فاعل حکیم منافات دارند، هیچ جایگاهی غیر از عالم صغیر نفسانی یا همان خیال متصل ندارند؛ به عبارتی، این صور مخلوق نفس و قائم به آنند. این صور خیالی تا زمانی که نفس به آنها توجه داشته باشد و آنها را به تصویر بکشد و تثبیت کند، باقی‌اند ولی به محض اینکه نفس از آنها اعراض کند، زایل می‌شوند؛ پس استمرار وجود این صور کاملاً وابسته به وجود نفس و التفات نفس به

آنها خواهد بود. از این رو به جایگاه این صور، از آنجا که کاملاً وابسته به نفسند، عالم خیال متصل اطلاق می‌شود؛ چیزی که سهروردی از آن غفلت و ملاحظه بر آن تأکید کرده است (همان: ۳۰۲/۱-۳۰۳).

### ۲-۳. جوهر مثالی نبودن صور مرآتی

مطرح شد که سهروردی برای صور مرآتی - صور جوهری که در عالم مُثُل معلقه موجودند - هويت مثالی مجرد و قائم بالذات قائل است؛ ولی ملاحظه بر این تحلیل سهروردی اشکال وارد می‌کند که این صور نمی‌توانند در عالم مثال منفصل ثبوت بالذات داشته باشند، بلکه در همین عالم مادی ثبوت ظلی و بالعرض دارند و فقط از صور حسی حکایت می‌کنند که حکایت از شیء نیز خود حقیقت شیء نمی‌شود. به این معنا که صور مرآتی مجرد و مستقل نیستند، بلکه به تبع صورت‌های حسی، هويت مادی می‌یابند. در واقع، صور مرآتی در اثر انکسار نور به وجود می‌آیند، همان‌گونه که صورت دومی که احول می‌بیند و صوت انعکاس یافته از برخورد به کوه، هردو به تبع اولی هويت مادی دارند (همان: ۳۰۳-۳۰۴).

### ۳-۳. ادراکات حسی، صوری وابسته به مرتبه مثالی نفس

شیخ اشراق بر این باور است که ادراکات حسی جزئی نیز به نوعی مشاهده صورت‌های مثالی موجود در عالم مُثُل معلقه‌اند. پیش‌تر نیز در اثبات این مطلب اشاره شد که وی عقیده دارد خیال ذهن امری مادی است و در بطن اوسط مغز جای دارد؛ اما ادراک امری مجرد است. پس ادراکات حسی جزئی در عالم مُثُل انجام می‌شوند. این در حالی است که طبق نظر صدرالمتألهین، خیال ذهن امری مجرد و مرتبه‌ای از نفس است؛ بنابراین به نوعی به استدلال سهروردی در اثبات این مطلب خدشه‌ای وارد خواهد شد. صدرالمتألهین معتقد است در ادراکات حسی آنچه نزد ادراک‌کننده حاضر می‌شود، صورتی مجرد از ماده است؛ هرچند به صورت مجرد کامل نیست. در واقع، افاضه الهی به نفسی که مستعد ادراک حسی است قوه‌ای می‌بخشد که توانایی ایجاد صورتی مجرد از محسوس را می‌یابد؛ این صور با نفس متحد شده، منجر به افزایش وجودی نفس

می‌شوند. بنابراین از آنجا که این صور مجردند، باید قوایی که آن را محفوظ می‌دارند نیز مجرد از ماده باشند؛ به این معنا که در مرحله پس از ادراک حسی که با حس مشترک صورت می‌گیرد، نفس به افاضه الهی، نفس صور خیالی همسان با صور حسی ادراک شده را ایجاد می‌کند و آن را در قوه متخیله که مجرد از ماده است، محفوظ می‌دارد (همان: ۳۱۷/۳، ۳۶۰-۳۶۲؛ ۲۰۹/۸-۲۱۱، ۲۳۲-۲۳۴).

از این رو، اختلاف صدرالمتألهین و شیخ اشراق در نوع رویکردشان به خیال متصل در همین مورد هم کاملاً محرز می‌شود. صدرالمتألهین هر دو عالم خیال متصل و خیال منفصل را هم‌سنخ و مجرد به مجرد برزخی می‌داند، در حالی که شیخ اشراق سنخیتی میان این دو قائل نیست و خیال متصل را مادی می‌انگارد. پس باور شیخ اشراق به این مطلب منجر شده است که امور مربوط به خیال متصل را با حقایق موجود در عالم مثال منفصل خلط کند.

### نتیجه

اشکالات صدرالمتألهین به وجه معرفت شناختی دیدگاه شیخ اشراق درباره جوهر مثالی، قائم بالذات دانستن ادراکات حسی، صور مرآتیی و مطلق صور رؤیت شده در رؤیا، در واقع، از عدم باور شیخ اشراق به مجرد بودن قوه متخیله نفس یا همان خیال متصل ملاصدرا سرچشمه می‌گیرد. در اندیشه شیخ اشراق، قوه خیال محلی برای صور خیالی نیست، بلکه نقش این قوه فقط مظهریت برای تجلی صور خیالی است و از آنجا که ادراکات حسی و خیالی از صور مثالی‌اند و منزلگاهشان عالم خیال منفصل محسوب می‌شود، از منظر شیخ اشراق، ضرورتی برای طرح و بسط خیال متصل، به معنایی که ملاصدرا مطرح کرده، باقی نمی‌ماند؛ زیرا تا زمانی که قوه خیال امری مادی و ادراکات حسی و خیالی نیز مجرد و مثالی محسوب شوند، سنخیتی با یکدیگر نخواهند داشت و به طور منطقی، فرض حال و محل بودنشان باطل خواهد بود. البته شیخ اشراق تحت تأثیر اندیشه مشائیان، قائل به مادی بودن قوه خیال است و با چنین مبنایی مهم‌ترین استدلال خود را ذیل عنوان «امتناع انطباع کبیر در صغیر» بر اثبات وجود عالم خیال

منفصل پی می‌ریزد که در صورت بطلان این مینا، چنانکه ملاصدرا بر آن تأکید دارد، استدلال وی نیز با اشکال مواجه خواهد شد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. متأخران، عالم مُثُل معلقه را به دلیل واسطه‌بودنش میان عالم مادی و عالم مفارقات، برزخ نیز نامیده‌اند ولی شیخ اشراق اصطلاح برزخ و برازخ را برای این عالم به کار نمی‌برد، بلکه این اصطلاح را برای عالم ماده و مادیات استفاده کرده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰۷-۱۰۸ و ۱۹۳).
۲. با این توضیح که عالم ماده دربردارنده برزخ محیط، فلک (برزخ) ثوابت، افلاک هفت‌گانه، عالم عناصر و موالید ثلاث (انواع مرکب از عناصر) است. برزخ محیط که بزرگ‌ترین موجود مادی است، از نور اقرب صادر می‌شود. در واقع نور اقرب به لحاظ فقر، برزخ محیط را پدید می‌آورد. فلک ثوابت نیز به همراه افلاکی که در آن است، از انوار قاهره طولی به لحاظ فقرشان صادر می‌شود؛ ولی دیگر افلاک، یعنی افلاک هفت‌گانه، عالم عناصر و مرکبات عنصریه (موالید ثلاث) همگی از عقول عرضیه (مُثُل) صادر می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۳، ۱۳۳/۲ و ۱۴۲-۱۴۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۵: ۳۳۷).
۳. سهروردی با طرح عالم مثال منفصل به تبیین و تفسیر فلسفی حقایق هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی متعددی همچون برزخ صعودی پس از مرگ، کشف و شهود صوری و مشاهده صور در خواب و آینه پرداخته، زمینه تبیین فلسفی برخی آموزه‌های دینی در باب معاد را فراهم می‌کند.
۴. موجودات از نظر شیخ اشراق یا منیرند که خود منور غیر و متنور بالذاتند یا مستنیرند که از منیر بالذات کسب نور کنند، اعم از نور حقیقی که وجود و کمال باشد یا نور مجازی چنانکه ماه از آفتاب نور مجازی گیرد. انوار طولیه و عرضیه از نورالانوار نور حقیقی گیرند (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۷۸۳/۳).
۵. اصل وحدت صرف اشاره دارد به وجود لایشرط و عدم اختلاط با چیزی غیر از وجود؛ بسیط نیز اشاره دارد به عدم ترکیب در درون ذات.
۶. باید توجه کرد که صور شبحی با مُثُل افلاطونی متفاوت است؛ چراکه مُثُل افلاطونی در عالم انوار عقلیه هستند که از هویت نوری عظیم و ثابتی برخوردارند و در جایگاه سابقون مقربون هستند، در حالی که صور شبحی در عالم اشباح مجرد هستند که بعضی از آنها ظلمانی و جایگاه جهنم اشقیاء و برخی دیگر نورانی و جایگاه سعدا متوسطین و اصحاب یمین هستند (همان).

## منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هنری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲)، شرح حکمة‌الإشراق، تحقیق حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ الف)، الحکمة‌المتعالیة فی الأسفار العقلیة‌الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ب)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۱)، کسر الاضنام الجاهلیة، مقدمه و تصحیح و تعلیق دکتر جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت صدرا، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌سوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، بلایة الحکمة، ترجمه و شرح علی شیروانی، دار الفکر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۵۶)، قیاسات، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- هروی، محمدشریف بن احمد (۱۳۵۸)، ترجمه و شرح حکمة‌الإشراق سهروردی، تهران: امیرکبیر.

۳۱۰ / پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال ششم، شماره دوازدهم

همتی، همایون (۱۳۷۲)، «عالم مثال از دیدگاه شیخ اشراق»، نشریه مشکوة، مشهد: مشکوة، ش ۳۹، تابستان، ص ۹۳-۱۰۴.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱)، حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی)، گردآورنده مهدی علی‌پور، محمود سوری، تهران: سمت.

## References

- Ashtiyani, Sayyid Jalal al-Din. 2002. *Sharh bar Zad al-Musafir* (An Exposition of the Book, The Traveler's Provision). Qom: Islamic Propagation Office. Third edition. [In Persian]
- Ibrahimi Dinani, Ghulamhusayn. 1991. *Qawa'id-i Kulli-yi Falsafi dar Falsafi-yi Islami* (General Philosophical Principles in Islamic Philosophy). Tehran: Mu'assisi-yi Mutali'at va Tahqiqat-i Farhangi. Second edition. [In Persian]
- Sajjari, Sayyid Ja'far. 1994. *Farhang-i Ma'arif-i Islami* (Dictionary of Islamic Doctrines). Tehran: University of Tehran. Third edition. [In Persian]
- Suhrawardi, Yahya ibn Habash. 1994. *Majmu'ih Musannafat-i Shaykh-i Ishraq* (The Collected Work of Shaykh al-Ishraq). Edited by Henry Corbin. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic and Persian]
- Shahrzuri, Shams al-Din. 1993. *Sharh Hikmat al-Ishraq* (Elaboration of the Philosophy of Illumination). Edited by Husayn Ziya'i. Tehran: Mu'assisi-yi Mutali'at va Tahqiqat-i Farhangi. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 1941a. *al-Hikmat al-Muta'aliya fil-l-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'a* (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. n.d. *Al-Hashiya 'ala Ilahiyyat al-Shifa'* (Commentary on the Theology Section of the Book of Healing). Qom: Bidar Publications. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 1941ab. *Al-Shawahid al-Rububiyya fi-l-Manahij al-Sulukiyya* (Lordly Evidence in Mystical Journey Styles). Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Mashhad: al-Markaz al-Jami'i li-l-Nashr. Second edition. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 1982. *Al-'Arshiyya* (The Throne-Like). Edited by Ghulamhusayn Ahani. Tehran: Mawla Publications. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 2002. *Kasr al-Asnam al-Jahiliyya* (Breaking the Idols of Ignorance). Prefaced, commented and edited by Jahangiri. Tehran: Bunyad-i Hikmat-i Sadra. First edition. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 1975. *Al-Mabda' wa-l-Ma'ad* (The Origin and the Resurrection). Edited by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. 1984. *Mafatih al-Ghayb* (The Keys of the Hidden). Prefaced and edited by Muhammad Khajawi. Tehran: Mu'assisi-yi Tahqiqat-i Farhangi. First edition. [In Arabic]

- Tabataba'i, Muhammad Husayn. 2008. *Bidayat al-Hikma* (The Beginning of the Wisdom). Translated and elaborated by 'Ali Shirvani. Qom: Dar al-Fikr. [In Persian]
- Misbah Yazdi, Muhammad Taqi. 1987. *Amuzish-i Falsafih* (Teaching Philosophy). Tehran: Islamic Development Organization. Second edition. [In Persian]
- Mirdamad, Muhammad Baqir ibn Muhammad. 1977. *Qabasat* (The Torches). Tehran: Institute for Islamic Studies, University of Tehran. [In Arabic]
- Hirawi, Muhammad Sharif ibn Ahmad. 1979. *Tarjumih va Sharh-i Hikmat al-Ishraq Suhrawardi* (A Persian Translation and Elaboration of Suhrawardi's Philosophy of Illumination). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Himmati, Humayun. 1993. "Alam-i Mithal az Didgah-i Shaykh-i Ishraq" (The Imaginal World in Shaykh al-Ishraq's View). *Nashriyyi-yi Mishkat* (Journal of Niche), no. 39 (Summer): 93-104. [In Persian]
- Yazdanpanah, Sayyid Yadullah. 2012. *Hikmat-i Ishraq: Guzarish, Sharh, va Sanjish-i Dastgah-i Falsafi-yi Shaykh Shahab al-Din Suhrawardi* (The Philosophy of Illumination: A Report, Elaboration, and Evaluation of Suhrawardi's Philosophical System). Edited by Mahdi 'Alipur and Mahmud Suri. Tehran: Samt. [In Persian]