

خیال و ادراکات خیالی از منظر

شیخ الرئیس و صدرالمتهین

دکتر سحر کاوندی*

عضو هیأت علمی دانشگاه زنجان

چکیده:

از جمله مسائلی که همیشه عرصه تلاشهای فکری و ارائه نظرات مختلف بوده و هست، مسأله ماهیت علم و ادراک و مراتب مختلف آن و چگونگی تحصیل صور علمی است. فلاسفه برای ادراک چهار قسم یا چهار مرتبه قائلند:

احساس، تخیل، توهم و تعقل. ابن سینا از همین تقسیم پیروی کرده اما صدرالمتهین با داخل کردن ادراکات وهمی در ادراکات عقلانی، ادراک را سه قسم دانسته است.

در این مقاله سعی بر بررسی قسم دوم یا مرتبه دوم ادراکات یعنی ادراکات خیالی است و به تبیین دقیق چگونگی حصول این ادراکات از منظر دو فیلسوف صاحب مکتب (ابن سینا و ملاصدرا) و اختلاف نظر آندو و نیز مادی و جسمانی بودن قوه خیال و صور خیالی و یا مجرد آن و دلایل هر یک از آنها و نتیجه و ثمره مجرد خیال پرداخته می شود.

با توجه به اصول و مبانی حکمت مشاء و نیز آنچه از اغلب مکتوبات ابن سینا بدست می آید آن است که ایشان از جمله فیلسوفان و شاید اولین حکیم مسلمانی است که بر مادی بودن خیال و صور خیالی استدلال کرده است. اما در کتاب المباحثات دلیلی را در قالب یک شبهه بر مجرد صور خیالی ارائه نموده است که ملا صدرا پس از نقل و تأیید، آن را ناسازگار با قواعد و اصول شیخ در فلسفه می داند.

صدرالمتهین با قائل شدن مجرد برای قوه خیال و صور خیالی و در نتیجه اعتقاد به مجرد برزخی بنا بر مبانی خود، بقاء کلیه نفوس و حشر آنها و نیز عذاب و ثواب انسان در عالم برزخ و در نهایت معاد جسمانی را با توجیه عقلانی و معقول اثبات می کند.

اما از نظر ابن سینا نفوسی که به مرتبه ادراک عقلانی نرسیده اند به دلیل عدم وصول به مرحله مجرد نفسانی، با مرگ از بین خواهند رفت حال آنکه این مسأله با تصریح شرع مقدس بر بقاء کلیه نفوس بشری پس از مرگ، ناسازگار است.

در این مقاله با مقایسه تطبیقی به تبیین آراء مختلف این دو فیلسوف در مورد ادراکات خیالی و نقد و تحلیل آنها پرداخته شده است.

کلید واژه ها:

خیال، ادراک خیالی، علم، مجرد، نفس ناطقه

* آدرس: زنجان - بلوار دانشگاه (کیلومتر ۶ جاده تبریز) دانشگاه زنجان - دانشکده علوم انسانی - گروه فلسفه

تلفن: ۵۱۵۲۲۹۹ - ۵۱۵۲۲۸۷ (۰۲۴۱)

آدرس الکترونیکی: drskavandi@Yahoo.com

مسأله علم و ادراک در طول تاریخ فکر و اندیشه بشری همواره مورد توجه خاص اندیشمندان و عرصه پر تاخت و تاز نظرات و آراء مختلف فلاسفه و حکماء بوده است. حکما هر نوع دانش و دریافت و برخورد حسی و ذهنی و عقلی را علم و ادراک می گویند حال چیزی که ادراک شده از هر نوع که باشد و به هر طریق که با آن برخورد حاصل شود. بر همین اساس تقسیم معروفی را برای ادراک به حسب کمال و نقص قوای دریابنده و مدرکه در مجرد ساختن معلوم ارائه نموده اند که علم و ادراک برچهار قسم است:

۱- احساس یا ادراک حسی ۲- تخیل یا ادراک خیالی ۳- توهّم یا ادراک وهمی ۴- تعقل یا ادراک عقلانی

در این مقاله سعی بر بررسی قسم دوم از ادراکات یعنی خیالی است. این نوع از ادراک، مشابه با ادراک حسی است و تمام خصوصیات و ویژگیهای ادراک حسی را داراست و یا به عبارتی هرآنچه در ادراک حسی شرط است مقدمه‌ای برای ادراک خیالی محسوب شده و صور ادراکی خیالی، آثار حاصل از صور حسی اند که در قوه خیال موجود شده‌اند، جزآنکه در این قسم از ادراک، حضور ماده خارجی شرط نیست. یعنی در واقع خصوصیات صور ادراکی حسی از قبیل، جزئی بودن مدرک و نیز وجود هیئات و عوارض و لواحق مادی و در نتیجه سطحی بودن انکشاف نسبت به معلوم، در این نوع از ادراک نیز شرط است. اما حضور ماده در نزد دریابنده و مدرک شرط نیست و لذا تجرید در این قسم بیشتر از ادراک حسی است و تنها ویژگی صور خیالی نسبت به صور حسی، بقاء آنها، پس از غیبت موجود محسوس خارجی است. چنانکه ابن سینا می گوید: «لان المادة و ان غابت عن الحس او بطلت، فان الصورة تكون ثابتة الوجود فی الخيال».

بنابراین در حقیقت، ادراک حسی، زمینه ادراک خیالی است با این تفاوت که در ادراک حسی، صورت، تجرید تام از ماده و لواحق مادی حاصل نکرده است. اما در ادراک خیالی صورت، تجرید تام از ماده پیدا کرده بدون لواحق و عوارض مادی. زیرا صورتی که در خیال است به حسب صورت محسوس بوده و اندازه و کیفیت و وضعیت مشابهی با آن دارد و هرگز آن صورت به گونه‌ای نیست که همه افراد آن نوع بتوانند در آن مشترک باشند و به عبارتی کلی نیست بلکه جزئی و همانند یکی از افراد نوع است. (۱)

کیفیت حصول ادراک خیالی

ابن سینا و ملاصدرا (رحمهما الله) در کیفیت تحقق و حصول ادراک خیالی نیز همچون ادراک حسی، اختلاف نظر دارند. شیخ الرئیس در این مسأله نیز معتقد به انتزاع و تجرید است اما در مقامی بالاتر. بدین صورت که نفس، صور منتطب در ماده را با حفظ جمیع عوارض و لواحق به واسطه قوای حسی انتزاع کرده و این صور منتزع که مادی هستند و دارای وضع

و کم و کیف مشابه با محسوس می‌باشند در محل مادی حلول می‌کنند. اما صور خیالی و یا تخیل نیازی به حضور ماده نداشته و برخلاف صور ادراکی حسی، پس از غیبت و یا زوال ماده، نیز باقی خواهند بود.

اما صدرالمآلهین، صور خیالی را به انشاء نفس در مرحله خیال نفس می‌داند و معتقد است آنچه مستقیماً از سوی قوه خیال درک می‌شود و یا آنچه که واهمه با وساطت قوه خیال درک می‌کند، همگی صوری هستند که توسط نفس «ایجاد» و «انشاء» می‌گردند.

بنابراین چنین صوری غیر مادی هستند که توسط نفس مجرد، بدون نیاز به تقدم ماده قابل، «ابداع» می‌شوند. به این گونه که نفس آنها را با تمام لوازم وجودی و صفات و خصوصیاتشان، یک جا به صورت جعل بسیط، جعل می‌کند نه آنکه پس از جعل اصل آنها به جعل بسیط، صفات و خصوصیات آنها را به جعل مرکب، ایجاد نماید. به عبارت دیگر، صورت خیالی را همراه با تمام خصوصیاتش با یک اعتبار و فرض ایجاد می‌کند.

بنابراین از این بیان می‌توان نتیجه گرفت که تبدیل یک صورت خیالی به صورتی دیگر و یا ایجاد تغییر در مقدار یک صورت خیالی و یا تقسیم آن، به معنای واقعی کلمه، «تبدیل و تغییر» نیست. چون یک صورت خیالی، در حقیقت از صورت و ماده تألیف نشده است که با فرض ثبات ماده صورت آن تغییر کند. بلکه صورت خیالی، امری بسیط است که عین تصور و تخیل نفس می‌باشد و به مجرد اراده و خواست نفس، ایجاد و ابداع می‌گردد. بنابراین تبدیل و تغییر و یا حتی تقسیم صور خیالی، سخن مسامحه آمیز بوده و در واقع ابداع و انشاء، صور جدید توسط نفس در مرتبه وضع خیال نفس می‌باشد.^(۲)

بنابر مطالب مذکور، قیام صور خیالی به نفس از نظر ابن سینا، حلولی است اما در رأی ملاصدرا، قیام صدوری نسبت به نفس داشته و به مجرد تأثیر و تصویر نفس در عالم نفس موجود می‌شوند، نه در عالم خارج از ذات نفس و یا به تأثیر غیر از نفس. آنچنانکه شیخ شهید سهروردی معتقد است که صور خیالی در جهان مخصوص خود و بیرون از عالم نفس موجود می‌باشند و نه ناشی از نفسند و نه قائم به نفس، این صور دارای مکان و محل نبوده و در برخی موارد از طریق مظاهر، مورد مشاهده اشخاص واقع می‌شوند. «... والحق فی صور المرایا و الصور الخیالیه انها لیست منطبعه بل هی صیاص معلقه لیس لها محل و قد یکون لها مظاهر...»^(۳)

تجرد خیال و صور خیالی

یکی از مسائلی که فلاسفه مسلمان در آن اختلاف رأی و نظر دارند مسأله تجرد خیال و صور ادراکی خیالی است. ابن سینا از جمله فیلسوفان و شاید اولین حکیم مسلمانی است که بر مادی بودن خیال و صور خیالی استدلال کرده است.

ایشان استدلال خود را مبنی بر مادی بودن قوه خیال با استفاده از یک مثال چنین ذکر می‌کند که: هر فردی قادر است مربعی را که دو مربع کوچک در دو طرفش ترسیم شده است تخیل و تصور کند. اختلاف و دوئیت آن دو مربع از جهت صورت آنها نمی‌باشد، زیرا هر دو در این جهت متشابهند و نیز اختلاف آنها به عرض خاص هم نیست، زیرا در تخیل و تصور دو مربع در دو طرف راست و چپ، نیازی به عرض خاص نیست. تمایز آندو به عرض مفارق نیز نمی‌باشد چرا که در اینصورت به زوال عرض، اختلاف نیز زایل می‌گشت. بنابراین تنها فرض باقیمانده آن است که بگوئیم اختلاف دو مربع، به ماده‌ای است که صورتها در آن منطبق و منتقش است.^(۴)

دلیل دیگر این سینا (رحمه الله) آن است که صور خیالی از لحاظ بزرگی و کوچکی متفاوتند. بزرگی یک صورت خیالی از صورت دیگر، جز به موضوع آن، قابل تصور نیست. زیرا اگر این تفاوت مربوط به موضوع نباشد، از دو حال خارج نیست: یا از ناحیه مأخوذ عنه است و یا از ناحیه خود دو صورت. از آنجائی که برخی از صور خیالی، مأخوذ از خارج نمی‌باشند بنابراین فاقد مأخوذ عنه بوده و این شق نیز صحتی ندارد. از طرفی این اختلاف از ناحیه دو صورت هم نمی‌باشد زیرا بنا به فرض، هر دو صورت از نظر حد و ماهیت یکسانند و فقط تفاوت و تمایز آنها در بزرگی و کوچکی است. بنابراین تنها فرض باقیمانده آن است که اختلاف در صورت خیالی در بزرگی و کوچکی از ناحیه قابل باشد. یعنی صورت بزرگتر در جزء بزرگتر و صورت کوچکتر در جزء کوچکتر رسم و منطبع شده‌باشد.^(۵)

بنابراین مطالب و ادله، شیخ الرئیس معتقد بر جسمانی و مادی بودن قوه خیال و به تبع آن صور خیالی است. کمالینکه وقتی از ایشان می‌پرسند که چرا نفس نمی‌تواند و یا نباید در تمام افعال خود بی‌نیاز از قوا باشد؟ در جواب می‌گوید: «قد تحقق ان الصور والمعانی الجسمانية لا تدرک الا باله جسمانية، و المجردة الکلیه لا تدرک باله جسمانية، والنفس الواحده ينسب اليها الامران جميعا و لا تصلح ان تكون جسمانية مادية و غير جسمانية».^(۶)

شیخ الرئیس (رحمه الله) در این عبارت به صراحت بیان می‌کند که فقط صور کلی مجرد، بدون آلت جسمانی ادراک می‌شوند و با تقسیم مدرکات به ۱ - صور جسمانی ۲ - معانی جسمانی ۳ - صور کلی مجرد، فقط قسم سوم را مجرد و در ادراک بی‌نیاز از آلت جسمانی دانسته است، و با توجه به اینکه صور خیالی، کلی نبوده بلکه یقیناً جزئی هستند لذا داخل در قسم سوم نبوده و جزو صور جسمانی هستند و قوه مدرکه آنها نیز جسمانی است. اما در همین کتاب (المباحثات) عبارتی از ابن سینا نقل شده است که بیانگر اعتقاد او به مجرد خیال است برخلاف ممشای او در سایر کتب و کلماتش.^(۷)

از این دلیل شیخ الرئیس که در قالب یک شبهه و همراه با نوعی تردید، بر مجرد صور خیالی بیان شده مرحوم ملاصدرا برای اثبات وحدت نفس با قوای نفسانی سود برده.^(۸) و فخر رازی نیز از آن در جهت اثبات مبدئیت نفس برای همه اقسام ادراک، استفاده کرده است.^(۹)

شیخ برهان خود را چنین آغاز می‌کند: در صورت اعتقاد به این که صور ادراکی حسی و خیالی از طریق انطباق در جسم درک می‌شوند و مدرک آنها اندامی مادی و یا قوه‌ای جسمانی است با دو احتمال روبرو خواهیم بود: یا باید بپذیریم که عضو مزبور در اثر عواملی مانند تغذیه و اضافه شدن مواد غذایی جدید تجزیه می‌گردد و یا آنکه هرگونه تغییری را در جسم مدرک (جسمانی) انکار کنیم.

صورت دوم، باطل است زیرا وجود تغییر و تحول و کاهش و افزایش در اعضای بدن - و به تبع آن در اجزاء و یا اجسامی که محل انطباق صور علمی هستند - غیر قابل انکار است، و حتی فرض اجزای اصلی در بدن که قابل تغییر و تحول نبوده و محل انطباق صور خیالی محسوب شوند و تغییر و تحول و افزایش و کاهش اجزای مادی بدن که قابل انکار نیستند فقط در محدوده اجزای الحاقی به بخش اصلی باشد، نیز کارگشا و مفید فایده نخواهد بود. زیرا در آن صورت می‌توان سؤال کرد که رابطه اجزای جدید الحاقی با اجزای اصلی ادعا شده، چگونه است؟ چنین ارتباطی از دو حال خارج نیست، یا اجزای جدید با اجزای اصلی متحد بوده و تشکیل یک عضو واحد و یکپارچه را می‌دهند و یا آنکه بدون هیچ اتحادی، صرفاً در کنار

یکدیگر قرار می‌گیرند. احتمال دوم (یعنی متحد نشدن آنها) نیز دارای دو فرض است: فرض اول آنکه: صورت خیالی (که بنا بر فرض در این عضو منطبع شده است) در هر یک از این دو بخش به طور جداگانه منطبع شود، که در این فرض لازم می‌آید ما برای هر شی، دو صورت خیالی داشته باشیم که بطلان آن بدیهی است. فرض دوم آن است که یک صورت خیالی داشته باشیم که قسمتی از آن در بخش اصلی عضو و قسمت دیگر در بخش فرعی و الحاقی عضو منطبع شود که این فرض نیز باطل است زیرا مستلزم آن است که بخشی از صورت خیالی ما که منطبع در اجزای الحاقی بود پس از تحلیل و جدا شدن آن اجزاء، از صفحه ذهن ما محو شده و صورت خیالی ناقصی برای فرد باقی بماند. بنابراین علاوه بر آنکه عدم اتحاد اجزای اصلی و الحاقی ذاتا امر محالی است، محذورات مذکور را نیز در پی دارد.

اما احتمال اول (اتحاد اجزای اصلی و الحاقی) نیز مستلزم آن است که به جهت اتحاد و وجود واحد شدن آندو، حکم این دو بخش از لحاظ تغییرات و تحولات نیز یکسان باشد. زیرا ما با وجودی یکپارچه روبرو هستیم و چون محل انطباق صورت خیالی، همین کل یکپارچه است، بنابراین باید به تبع محل، صورت خیالی (حال) نیز تغییر یابد. یعنی در اثر تحلیل برخی از اجزاء، صورتهای خیالی منطبع در آن نیز تجزیه شده و یا در اثر تغذیه و رشد، صور نیز بزرگتر شوند. زیرا تحلیل و از بین رفتن عضو، با وجود بقاء صورت حال در آن معقول نیست. و چون پس از زوال صورخیالی منطبع در عضو تحلیل رفته، حدوث صورت مشابه با آن، منوط به حصول صورت حسی مجدد در حس مشترک و انتقال آن به قوه خیال است، بنابراین بدون ایجاد این شرایط، خزانه خیال ما خالی از هرگونه صورت خیالی خواهد بود و حال آنکه این امر خلاف واقع می‌باشد. زیرا پس از تغییر و تحولات عضو (که قابل انکار نیست) صور خیالی پیشین ما همچون گذشته در ذهن ما حضور دارند.

در نتیجه صور خیالی جسمانی نیستند تا آنکه به تبع تغییرات جسمی که در آن حلول کرده‌اند تغییر یابند، بلکه این صور نیز همانند صور معقولات مجردند و در نفس موجود می‌باشند. از طرفی چون این صور جزئی، معنی صرف نیستند و توأم با شکل و مقدارند باید فقط از ماده قابل کون و فساد مجرد باشند که از آن به مجرد «برزخی» تعبیر شده است.

شیخ در پایان مطالب خود گویا به این نکته متوجه می‌شود که اگر چه مقتضای استدلال فوق، مجرد صور خیالی است، اما این مسأله با سایر اصول حکمت مشایی، ناسازگاری دارد و لذا می‌گوید: تصویر کیفیت ارتسام صور خیالی (به عنوان صور جزئی) در نفس (که مطابق حکمت مشاء فقط می‌تواند کلیات را درک کند) مشکل است. و این همان عبارتی است که حکایت از تردید و شک شیخ رئیس در این مسأله دارد.

به هر حال شیخ در پایان این استدلال به این نتیجه می‌رسد که مسأله مجرد بودن صور خیالی از جمله مسائلی است که می‌توان بر مجرد نفوس متخیله حیوانات غیر ناطق (بالغ الی حد الخیال و الحفظ) اقامه نمود و احتمال مجرد آن نفوس را تقویت نمود. بر این اساس می‌توان گفت نفس حیوان نیز حقیقتی مجرد است و فاعل تمام ادراکات حیوان می‌باشد.^(۱۰)

صدرالمتألهین نیز پس از نقل و تأیید استدلال شیخ رئیس، آن را به عنوان یکی از ادله مجرد قوه خیال و صورادراکی خیالی معرفی می‌کند. هر چند ابتدا همانند فخررازی متذکر می‌گردد که این بیان و استدلال از جانب ابن سینا، با مبانی و قواعد اصولی که شیخ در فلسفه اختیار کرده است منافات و ناسازگاری دارد و شاید به همین جهت در قالب یک «شبهه» از سوی او مطرح شده است. چرا که یکی از اصول مشایی، امتناع اجتماع مجرد و مادیت در جوهر واحد است و شیخ و دیگر مشائین به جهت انکار حرکت جوهری، معتقدند جوهری همچون نفس، نمی‌تواند هم‌مادی و هم مجرد باشد و نیز آنها صدور تعقل و

احساس را از جوهر واحد محال دانسته‌اند و نیز ادراک شی را منوط به انطباق صورتی از آن در مدرک دانسته و ادراک صورت مقداری توسط نفس، مستلزم، محل بودن نفس برای حلول و انطباق «مقدار» است.

اما از طرفی چون شیخ بزرگوار تصریح دارد که ما در زمانی زندگی می‌کنیم که طلاب علوم دینی، الفت و اشتیاق زیادی به فراگیری فلسفه مشایی که از مصدر آن یعنی ارسطو صادر شده است دارند، لذا ما برای برهم زدن اوضاع، همان اصول مشایی را تقریر و تحریر کرده و شروح و تعلیقاتی بر آن اضافه نموده‌ایم والا نزد ما اصول و قواعد دیگری نیز موجود است. به همین جهت صدرالمتألهین بیان کرده است که امکان دارد این مطلب (تجرد قوه خیال و صور ادراکی خیالی) مسلک شیخ در این باب باشند. به هر حال اثبات تجرد خیال و اعتقاد به وجود عالم مثال، منوط به تأسیس اصول و عقاید و اعتقاد به قواعد خاصی است که با این اصل عظیم سازش داشته باشد - که چنین اصول اولیه برای همچون عقیده‌ای در حکمت مشاء موجود نمی‌باشد - بنابراین هر فیلسوفی نمی‌تواند معتقد به هر مبنایی گردد مگر آنکه با قواعد و اصول و ارکان حکمت او سازگاری داشته باشد.^(۱۱)

استدلال صدرالمتألهین بر تجرد خیال و صور خیالی

همانگونه که بیان شد از جمله بدایعی که ملاصدرا (رحمه الله) در بحث ادراک مطرح کرده است «انشاء و ابداع» و یا آفرینندگی نفس نسبت به صورتهای حسی و خیالی است. نکته دیگری که صدرالمتألهین آن را از ابتکارات خود در فلسفه به حساب می‌آورد و آن را الهامی الهی بر قلب خود می‌داند، از طرفی اثبات عالم مثال یا برزخ (صورت مقداری) و از طرف دیگر اثبات تجرد قوه خیال و فانی نشدن آن است: «و لم ار فی شیء من زبر الفلاسفه ما یدل علی تحقیق هذا المطلب و القول بتجرد الخيال و الفرق بین تجردها عن هذا العالم و بین تجرد العقل و المعقول عنها و عن هذا العالم جميعا و هذه من جمله ما آتانی الله و هدانی ربی...».^(۱۲)

البته پیش از ملاصدرا، فخررازی نیز بر تجرد خیال استدلال کرده است و براهینی را بر آن اقامه نموده است، حال باید دید ادعای ملاصدرا بر بدیع بودن چنین اثباتی چیست؟^(۱۳)

برهان اول: خلاصه این برهان آن است که صور خیالی و ادراک خیالی، خاصیت امور مادی را ندارند زیرا از جمله خواص امور مادی عبارت است از وضع و محاذات و چون صور خیالی فاقد چنین خواصی هستند پس مادی نبوده و لذا قوه‌ای که این صور را درک می‌کند نیز نمی‌تواند مادی باشد. چون قوه مادی نمی‌تواند صورت مجرد را درک کند. بنابراین صور خیالی و نیز قوه خیال مجرد است.

برهان دوم: (این برهان، دلیلی است که به افلاطون نسبت داده شده است که ایشان برای اثبات تجرد نفس، این دلیل را اقامه کرده‌اند. از این دلیل به صورت دیگری با برخی از مقدماتش در باب وجود ذهنی نیز استفاده شده است. صدرالمتألهین (رحمه الله) از این دلیل برای اثبات مرتبه‌ای از تجرد برای نفس استفاده می‌کنند که این مرتبه مربوط به قوه خیال می‌باشد. اما اثبات مرتبه بالاتری از تجرد، با استفاده از این دلیل، مقدور و میسر نیست. و چون به پندارنده‌ای، این دلیل در صدد اثبات تجرد عقلانی است، لذا اشکالاتی را بر آن وارد نموده‌اند و حال آنکه آنان به خطارفته‌اند چرا که ملاصدرا از آن فقط برای اثبات تجرد فی الجملة نفس - تجرد خیالی - استفاده می‌کند).

تقریر برهان: ما یک سلسله صورتهای خیالی داریم که در خارج وجود ندارند مانند تصور «کوهی از یاقوت» و یا «دریایی از جیوه». این صور خیالی امور وجودی هستند و شاهد بر این مطلب، مقایسه چنین صوری با صور محسوس برگرفته از اشیاء خارجی است. چنین صورتهای خیالی موجودی که ما درکشان می‌کنیم یا در یک قوه مادی بدن منطبقند که این محال است. زیرا این صور با حجم بسیار بزرگ نمی‌تواند در بدن مادی با مقدار محدود بگنجد و یا آنکه، محل این صور، امر غیر مادی و مجرد می‌باشد، و این چیزی جز نفس ناطقه نیست. بنابراین نفس، غیر مادی و مجرد است و می‌تواند اشیاء بزرگی را که در خارج وجود ندارند تصور کند.

چون حکماء معمولاً مجرد را مساوی با مجرد عقلانی می‌دانند لذا این برهان را هم دلیل بر مجرد عقلانی نفس دانسته و اشکالاتی را مطرح کرده‌اند. اما ملاصدرا (رحمه الله) می‌گوید: با لطف و عنایت خداوند بود که ما برای مجرد، مراتبی قابل شدیم که مجرد خیالی مرتبه‌ای از آن مراتب است و این برهان مجرد قوه خیال را اثبات می‌کند، زیرا مدرک صور خیالی، قوه خیال است نه عقل.^(۱۴)

برهان سوم: هر انسانی بسیاری از امور متضاد مانند سفیدی و سیاهی را درک کرده و حکم به تضاد و غیریت آندونموده و می‌گوید: «این سفیدی متضاد با آن سیاهی است» و یا «این سفیدی غیر از آن سیاهی است». از طرفی روشن است که حکم بین دو امر، منوط به حضور طرفین حکم (موضوع و محمول) در نزد حاکم است. به عبارت دیگر، سفیدی و سیاهی باید برای ذهن حضور داشته باشند، حال یا حضور فی الذهن (بنابر آنکه قیامشان به نفس، حلولی باشد) و یا حضور للذهن (بنابر آنکه قیامشان به نفس، صدوری باشد)، و از طرف دیگر می‌دانیم که سفیدی و سیاهی قابل اجتماع در اجسام و مواد جسمانی نیستند و اصلاً معنای ضدیت، عدم اجتماع آنها در موضوع واحد است. بنابراین محلی که این دو ضد با هم در آن حضور می‌یابند، نمی‌تواند جسم و جسمانی باشد بلکه باید مجرد باشد.

اگر کسی بگوید: حال که ایندو ضد نمی‌تواند در محل جسمانی با هم حاضر شده و اجتماع یابند بنابراین در عقل باهم جمع شده و مدرک آنها عقل است. این مطلب قابل قبول و پذیرفته نیست، زیرا عقل، فقط مدرک کلیات است و حال آنکه آنچه مورد تصور ما واقع شده صورتهای جزئی سفیدی و سیاهی است نه مفاهیم کلی آندو.

اشکالی نیز بر این استدلال وارد شده است که چون تضاد بین سفیدی و سیاهی تضادی ذاتی است نه عرضی، بنابراین همانگونه که در خارج اجتماعشان محال است در ذهن و نفس نیز اینگونه‌اند. مرحوم ملاصدرا به این اشکال به دوگونه پاسخ می‌دهد: اول بر اساس مبنای قوم و سپس بنابر اصول و مبانی خود.

اما پاسخ بر مبنای قوم آن است که وقتی گفته می‌شود: «ضدان با هم اجتماع ندارند» به معنای آن است که ضدان باهم در محلی که متأثر از این ضدان است جمع نمی‌شوند، بلکه باید یکی از دو ضد، از آن موضوع (یا محل) زایل شود تا ضد دیگر جای آن را بگیرد. اما اگر ایندو در محلی تحقق پیدا کنند که آن محل و موضوع متأثر از آنها نگردد، اجتماعشان محال نیست و چون نفس، موجودی مجرد است و هیچ تأثری از حال یا صور ادراکی خود، نمی‌پذیرد، پس اجتماعشان با هم در آن اشکالی ندارد.

اما پاسخی که بنابر اصول حکمت متعالیه می‌توان داد آن است که: صورت‌های خیالی، حال در نفس نبوده و قیامشان به نفس حلولی نیست بلکه صدور است. یعنی صور معلق قائم به نفس و صادر از نفس، می‌باشند. بنابراین نسبت نفس به آنها، نسبت فاعلی است نه قابلی. (و اگر اطلاق قابلیت به نفس می‌گردد، قبول به معنای اتصاف است که عین فاعلیت است). بنابراین ضدینی که مربوط به کیفیات جسمانی هستند و در اجسام تحقق پیدا می‌کنند مشروط آنند که در موضوع جسمانی تعاقب داشته باشند نه اجتماع. اما اگر در محل غیر مادی باشند، اجتماعشان مانعی نداشته و محل در واقع، جوهر فاعلی برای آنها خواهد بود.^(۱۵)

برهان چهارم: این دلیل در ظاهر، عکس دلیل سوم است و آن اینکه هر جسم و امر جسمانی از آن جهت که قابل انقسام و تجزی است، به اعتبار اجزاء و ابعاضش، قابل ضدین است. همانند صفحه‌ای از کاغذ که می‌توان نصف آن راسیاه و نصف دیگرش را سفید کرد. بنابراین در جسم واحد، دو امر متضاد و یا متناقض به معنای عام که شامل ملکه و عدم ملکه هم می‌شود، جمع می‌گردند و این به جهت دارا بودن ابعاض و اجزای بالقوه کثیر برای جسم است. اما نفس اینگونه نیست و چنین اجتماعی در نفس معنا ندارد. مانند علم ما به چیزی و یا جهل‌مان نسبت به همان چیز. اگر نفس به گونه‌ای بود که جزء و بعض در آن فرض می‌شد می‌توانستیم به اعتبار، ابعاضش، صفات متضادی را به آن نسبت دهیم و چون نفس اینگونه نیست پس، از سنخ ماده و جسم نبوده و مجرد است. و به عبارت دیگر، قوه‌مدرکه‌ای که علم و جهل و سفیدی و سیاهی و یا حرارت و برودت را درک می‌کند و نیز قوه شوقیه‌ای که غضب و شهوت و... را درک می‌کند جسمانی نبوده و مجرد است. بنابراین قوه‌ای که مدرک صور خیالی است - قوه خیال - چون نمی‌تواند نسبت به یک صورت خیالی هم عالم و هم جاهل باشد، پس مجرد است.^(۱۶)

علاوه بر ادله و براهین مذکور، صدرالمتألهین در بحث تجرد نفس، در ذیل برهان ششم و هفتم و هشتم، اظهار می‌دارد که این براهین، تجرد خیال را نیز اثبات می‌کند و همچنین ادله‌ای برای اثبات تجرد قوه خیال و یا صور خیالی در جلد هشتم کتاب الحکمه المتعالیه بیان می‌کند،^(۱۷) که به لحاظ مشابهت برخی از آنها با براهین ذکر شده در این تحقیق و نیز قوی بودن و قابل مناقشه بودن برخی دیگر، از ذکر آنها خودداری می‌شود.

نتیجه گیری و ثمره تجرد خیال

با توجه به مطالب بیان شده، روشن می‌شود که صور خیالی، جوهری مجرد از عالم ماده و حرکات است و از طرفی تجرد قوه خیال و نیز صور خیالی، تجرد تام نیست بلکه تجرد برزخی است، یعنی وجود آنها در جهانی است که از جهت صورت همانند این جهان است و مانند این جهان دارای افلاک و عناصر و انواع حیوانات و نباتات و... هستند با این تفاوت که در برابر هر فرد از موجود مادی این جهان، افراد کثیری در جهان خیال یافت می‌شود - و مدرکات خیالی انسان، آنچنانکه مشائین معتقدند صورت‌های حلول کرده در مغز و جرم مادی نیستند و نیز چنانکه حکمای اشراقی می‌گویند در جهانی جدای از نفس و جهان خیال منفصل نیز نمی‌باشند، بلکه این صور قائم به نفس بوده و قیامشان به نفس جزئی، به قیام صدور است. است از قیام حلولی و به فاعل شبهه است از قابل. - و این بدان جهت است که نفس، قبل از حصول و فعلیت صور خیالی نسبت به آن صور، دارای جهت قوه و خیال هیولانی است و حصول و تحقق هر صورت خیالی، ملاک خروج نفس به حسب جوهر ذات از مقام قوه به فعلیت است و فیض وجودی مبدأ حصول و تحقق فعلیات از باطن نفس مستعد، برخاسته و به صور

خیالی و سپس عقلی می‌رسد و در مقام باطن نفس عین وجود نفس و همین فیض در مقام ظهور به صورت خیالی، عین صور قائم به جوهر نفس متخیل و عاقل می‌شود - این صور خیالی که قائم به نفس و حاضر در عالم نفسند در ظهور و خفاء و شدت و ضعف، متفاوتند. هر قدر که قوه خیالی نفس، از نظر قوه، توانا تر و از جهت جوهر، قوی تر و از نظر رجوع به ذاتش بیشتر باشد و به امور این بدن و به کارگیری قوای محرکه، اشتغال و التفات و توجه کمتری داشته باشد، صورتهای متمثل در آن هم از جهت وجود، قویتر و هم از نظر ظهور، کاملتر خواهند بود. به گونه‌ای که وقتی این صور به نهایت کمال خود برسند، در شدت وجود و ترتب اثر با موجودات این جهان نسبتی نخواهند داشت.

مسکن تو عالمی است روشن و باقی
 مسکن ترا عالم فرودین مسکن
 شمع خرد بر فروز در دل و بشتاب
 با دل روشن به سوی عالم روشن^(۱۸)

تمام ظهور این صور و توانایی وجود آنها زمانی آشکار می‌شود که نفس این قالب بدن را رها کند (پس از مرگ). چون قوه خیال و نیز صور خیالی، مرتبه‌ای از مراتب نفس بوده و پس از مرگ و از بین رفتن بدن، باقی است و هیچ‌دثور و زوالی در آنها راه ندارد، لذا این قوه پس از مرگ نیز همچنانکه در این جهان بوده و می‌تواند ببیند و درک کند، اما مشاهده و درکی بالاتر و قویتر، به نحوی که صور و موجوداتی که انسان در این جهان مشاهده می‌کند نسبت به موجودات آن جهان بعد از مرگ، مانند صورتهایی است که انسان در خواب می‌بیند.^(۱۹)

امیرالمؤمنین U در این مورد می‌فرماید: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» مردم خفته‌اند و چون بمیرند بیدار می‌شوند. در آن هنگام عالم غیب و جهان پنهان بر آنها جهان شهادت می‌شود و آنچه می‌دانند به چشم می‌بینند. (بحار الانوار، جلد ۵۰، ص ۱۳۴، باب ۳)

به هر حال وقتی انسان می‌میرد و روح از بدن جدا می‌شود، قوه خیال به جهت تجرد مثالی و برزخیش و نیز به جهت مرتبه‌ای از مراتب نفس بودنش، به همراه صور خیالی باقی می‌ماند. نفس در این حالت می‌تواند همچنانکه در وقت حیات، امور جسمانی را حس می‌کرد، پس از مرگ نیز آنها را درک و تخیل کند. بنابراین برای نفس فی ذاتها، سمع و بصر و ذوق و شمی است که بوسیله آن محسوسات غائب از این عالم را به ادراک جزئی، درک می‌کند. بنابراین ذات خود را در حالیکه مفارق و جدای از دنیا و ماده جسمانی است تصور می‌کند و خود را با همان صورت و بدنی که دفن شده می‌یابد و لذا آلام و دردهایی که بر سبیل عقوبات حسی به او می‌رسد، درک می‌کند.^(۲۰)

بنابراین یکی از آثار و نتایج مهم اثبات مرتبه مثالی برای نفس، توجیه معقول عذاب و ثواب انسان در عالم برزخ و در نهایت اثبات معاد جسمانی است.

چون حکمای مشایی و به تبع آنها ابن سینا، ادراک نفس را به کلیات و معقولات، منحصر کرده و ادراک جزئیات رانیز فقط از طریق قوای جسمانی میسر می‌دانند و به عبارتی موجود را یا مادی و یا مجرد عقلانی می‌دانند، لذا معتقدند نفس پس از مرگ، غیر از ادراکات عقلانی، هیچ ادراکی نداشته و حتی گاه تصریح می‌کنند که سعادت و شقاوت نفس، پس از مرگ، فقط وابسته به ادراک معقولات است به گونه‌ای که ادراک درست و صحیح معقولات، سبب سعادت و عدم ادراک آنها و یا جهل مرکب نسبت به آنها، موجب شقاوت او خواهد شد. همچنین نفوسی که به مرحله عقل بالفعل نرسیده‌اند با مرگ، فاسد شده و

از بین می‌روند. چون موجود یا مادی است که پس از مرگ از بین می‌رود و یا مجرد عقلانی است که آن موجودی است که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و کون و فسادی نداشته و باقی است.

در مقابل صدرالمتألهین معتقد است اگر ما، مجرد قوه خیال - مجرد مثالی آن - را نپذیریم و واسطه‌ای بین عالم ماده و عالم مجرد محض قائل نباشیم، باید ملتزم به بیان حکماء باشیم. حال آنکه مهمترین ثمره اثبات مجرد قوه خیال، اثبات بقای نفس است. زیرا نفوسی که به حد ادراک عقلی رسیده باشند، بی‌شک پس از مفارقت از بدن، باقی خواهند بود. اما نفسی که به حد ادراک عقلی نرسیده و عقل بالفعل نشده و دارای ادراک خیالی است، تنها در صورتی بعد از مفارقت بدن، باقی می‌ماند که دارای مجرد خیالی - برزخی - باشد. نفس قبل از رسیدن به مرحله خیال، صورتی همانند سایر صور طبیعی است که با زوال ماده، زایل می‌شود و اگر نفس در مرحله ادراک خیالی هم، مادی باشد با زوال ماده، قابل زوال است و حال آنکه در شرایع الهیه، تصریح بر بقاء نفوس انسانی چه کامل و چه ناقص و نیز خواه عالم و خواه جاهل می‌باشد.

بنابراین تحیر و سرگردانی ابن سینا نسبت به بقای برخی از نفوس - مانند نفوس اطفال و یا نفوسی که در مرتبه عقل هیولانی هستند - به جهت عدم اعتقاد او به مجرد خیالی است. کما اینکه ملاصدرا نیز تصریح می‌کند که «اگر نفس جز قوه عقلی، قوه مجرد دیگری نداشت، اعتقاد به زوال و فساد عقول هیولانی بعد از مرگ و زایل شدن بدن، اعتقاد درست و صحیح بود».^(۲۱)

خلاصه مطلب آنکه چون شیخ الرئیس (رحمه الله) نفس انسانی را از اول مرحله وجود، مجرد از ماده می‌داند و فقط ادراک کلیات را، ادراک نفسانی دانسته و ادراک جزئیات را، ادراکات قوای جسمانی می‌داند، لذا قائل شدن مراتب مختلف برای عقل - مانند عقل هیولانی و بالقوه و بالملکه و بالفعل - بر این اساس معنایی ندارد و از طرفی بنابراین رأی، اگر انسان فقط همین صورت جسمانی‌ای که در مرتبه عقل هیولانی است داشته باشد، چون قوه عقل هیولانی، قائم به بدن است و با از بین رفتن بدن، آنهم از بین می‌رود و فقط عقل بالفعل و یا نفسی که به حد ادراک عقلی رسیده باشد، باقی است، لذا توجیه بقای نفوس بسیط و ساده و نیز نفوس اطفال و یا نفوسی که در مرتبه عقل هیولانی مانده و یا فقط ادراک اولیات می‌کنند، پس از مرگ، کاری بسیار مشکل بوده و توجیه فلسفی و مبنایی نخواهد داشت و حال آنکه از طرف دیگر در شرع مقدس، تصریح بر بقاء تمام نفوس انسانی شده است. بنابراین، چنین مسأله‌ای سبب تحیر و اضطراب شیخ شده و او را وادار به اعتقاد به بطلان و زوال چنین نفوسی در برخی مواضع و بقاء آنها در مواضعی دیگر، کرده است.^(۲۲)

اما از نظر صدرالمتألهین (رحمه الله) چون نفس در ابتدای مراحل وجود، عین ماده جسمانی است و پس از استکمال ذاتی و جوهری، خیال بالفعل و عقل بالقوه شده و سپس به تدریج عقل بالفعل گشته و در نهایت متحد با عقل فعال می‌گردد، بنابراین به تدریج و به واسطه استکمال ذاتی و عبور از مرحله و منزل مادی، به مرحله مجرد برزخی و مثالی رسیده و سپس به مرتبه عقل بالفعل نایل می‌شود.

بر این اساس چون نشأ آخرت، نشأ ادراکی و علمی است و این نشأ منحصر به عالم عقلی نمی‌باشد، بلکه تمام ادراکات انسان و نیز قوای مدرکه او، مجرد بوده و منشاء اطلاع از جزئیات موجود در عالم بهشت و جهنم، بقای کلیه مدرکات جزئی موجود در انسان است، پس تمام نفوس اعم از آنکه به مرتبه عقل بالفعل رسیده باشند یا نه، باقی بوده و

محشور خواهند شد. بلکه اکثر نفوس، حشرشان، حشر برزخی می‌باشد مگر افرادی که ادراک عقلی یافته و معانی کلی را درک کنند که در آن صورت، حشر تام خواهند داشت.^(۲۳)

مقایسه نظرات ابن سینا و ملاصدرا در ادراک خیالی

از مقایسه آراء این دو فیلسوف در مورد ادراک خیالی به دست می‌آید که:

۱- اختلاف در کیفیت تحقق و حصول ادراک حسی نزد این دو حکیم بزرگوار، در چگونگی حصول ادراک خیالی نیز ساری بوده و ابن سینا معتقد به انتزاع صور منطبع در ماده با حفظ جمیع عوارض، اما بدون ماده و به کمک قوای حسی بوده و با مادی و ذی وضع دانستن آن صور، آنها را حال در محل مادی و قیامشان را به نفس قیام حلولی می‌داند. اما صدرالمتألهین معتقد به انشاء و ابداع صور خیالی توسط نفس، در مرتبه خیالی نفس بوده و با غیر مادی و در نتیجه مجرد دانستن آن، آنها را قائم به نفس و صادر از نفس و قیامشان را به نفس، قیام صدوری می‌داند.

۲- ابن سینا با ذکر ادله و براهین مختلف در کتب متعدد خود، مادی و جسمانی بودن قوه خیال و نیز صور خیالی را اثبات کرده است و فقط در یک مورد، او معتقد به تجرد خیال شده است که ملاصدرا در این مورد می‌گوید: اگر چه چنین اعتقادی، منافی و ناسازگار با مبانی و اصول حکمت مشایی است اما شاید بتوان آن را به عنوان رأی نهایی شیخ پذیرفت. اما ملاصدرا با مبدع و موجد دانستن این صور از جانب نفس، با ادله متعددی تجرد قوه خیال و صور خیالی را اثبات نموده است.

۳- چون ابن سینا ادراک نفس را به کلیات و معقولات منحصر کرده، لذا قایل است نفس پس از مرگ، غیر از ادراکات عقلانی، هیچ ادراکی نداشته و سعادت و شقاوت انسان، وابسته به درک معقولات است. بنابراین نفوسی که به مرتبه ادراک عقلانی نرسیده‌اند به دلیل نرسیدن به مرحله تجرد نفسانی، با مرگ از بین خواهند رفت و حال آنکه این مسأله با تصریح شرع مقدس بر بقاء کلیه نفوس بشری پس از مرگ سازگار نیست.

اما صدرالمتألهین با قایل شدن تجرد برای قوه خیال و صور خیالی و در نتیجه، اعتقاد به تجرد برزخی بنا بر مبانی خود، بقاء کلیه نفوس و حشر آنها و نیز عذاب و ثواب انسان در عالم برزخ و در نهایت معاد جسمانی را با توجیه عقلانی و معقول، اثبات می‌کند.

پی نوشت مقاله

- ۱- شیرازی، صدرالمتألهین - الحکمه المتعالیه - ج ۳، ص ۳۶۱؛ شرح الهدایه الاثیری، ص ۳۰۷. ابن سینا - رساله نفس، صص ۲۸-۲۹-۳۱۷، التعليقات، ص ۲۰۰. - النفس من کتاب الشفاء ص ۸۲- ۸۳، النجاه ص ۱۶۹.
- ۲- شیرازی، صدرالمتألهین - الحکمه المتعالیه، ج ۸، صص ۲۳۶-۲۳۷.
- ۳- همان. سه رساله فلسفی، المسائل القدسیه، ص ۲۴۳-۲۴۴؛ شرح حکمه الاشراف، چاپ سنگی، ص ۴۷۰.
- ۴- ابن سینا - النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۵۹ به بعد، روانشناسی شفا، ص ۱۱۲.
- ۵- همان. پیشین، ص ۲۶۴، روانشناسی شفا، ص ۱۱۳، رساله نفس، ص ۳۲-۳۳.
- ۶- همان. المباحثات، ص ۳۰۳، شماره ۸۵۰.
- ۷- همان. پیشین، ص ۱۶۳-۱۶۴.
- ۸- شیرازی، صدرالمتألهین - الحکمه المتعالیه، ج ۸، ص ۲۲۷.
- ۹- رازی - المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۳۵ به بعد.
- ۱۰- ابن سینا - المباحثات، ص ۱۶۳-۱۶۴.
- ۱۱- شیرازی، صدرالمتألهین - الحکمه المتعالیه، ج ۸، ص ۲۲۷ تا ۲۳۰؛ شرح برزاد المسافر، ص ۲۸۵ تا ۲۸۷؛ مصباح یزدی - شرح الاسفار الاربعه، ج ۸، جزء اول، ص ۴۶۸ به بعد.
- ۱۲- همان. الحکمه المتعالیه، ج ۳، ص ۴۷۹، الشواهد الربوبیه، ص ۱۹۷.
- ۱۳- رازی - المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۳۴-۳۳۵.
- ۱۴- شیرازی، صدرالمتألهین - الحکمه المتعالیه، ج ۳، ص ۴۷۸-۴۷۹.
- ۱۵- همان. پیشین، ص ۴۸۲ تا ۴۸۴.
- ۱۶- همان. پیشین، ص ۴۸۴-۴۸۵.
- ۱۷- همان. پیشین، ج ۸، ص ۲۲۶-۲۲۷.
- ۱۸- ناصر خسرو - دیوان ناصر خسرو، ص ۳۳۵.
- ۱۹- شیرازی، صدرالمتألهین - کتاب العرشیه، ص ۳۶-۳۷-۴۹.
- ۲۰- همان. پیشین، ص ۱۰۲ تا ۱۰۴.
- ۲۱- همان. الحکمه المتعالیه، ج ۸، صص ۲۱۴-۴۰۲-۴۰۳، ج ۳، ص ۴۸۶-۴۸۷، الشواهد الربوبیه، ص ۱۹۷، مفاتیح الغیب، ص ۹۶۵، مفتاح ۱۸.
- ۲۲- ابن سینا - دانشنامه علایی، ص ۱۲۳، رساله نفس، ص ۳۱، المباحثات، ص ۱۲۲-۱۶۳-۱۶۴.
- ۲۳- شیرازی، صدرالمتألهین - الحکمه المتعالیه، ج ۳، ص ۴۸۶ به بعد، سه رساله فلسفی، ص ۵۱-۵۰ (مقدمه)، شرح برزاد المسافر، ص ۱۷۰ به بعد.

فهرست منابع و مآخذ

- آشتیانی، سید جلال الدین

۱- شرح برزاد المسافر ملاصدرا (معاد جسمانی)، چاپ اول، ایران، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹ ش

- ابن سینا، حسین بن عبدالله

۲- التعليقات، ایران، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش

۳- دانشنامه علایی، طبیعیات با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمود مشکوه، ایران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی (۱۳)، ۱۳۳۱ ش،

۱۳۷۱ ق

۴- رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، ایران، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی (۱۶)، ۱۳۳۱ ش. ۱۳۷۱ ق

۵- روانشناسی شفاء، ترجمه اکبر دانا سرشت، چاپ دوم، ایران، چاپ خودکار ایران

۶- المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چاپ اول، ایران، قم، انتشارات بیدار ۱۳۷۱ ش

۷- النجاه فی الحکمه المنطقیه و الطبیعه و الالهیه، چاپ دوم، ایران، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.

۸- النفس من کتاب الشفاء، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، ایران، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵ ش

- رازی، فخرالدین محمد بن عمر

۹- المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات، جلد اول و دوم، چاپ دوم، ایران، قم، انتشارات بیدار،

۱۴۱۱ ه. ق.

- شیرازی صدرالدین محمد (ملاصدرا)

۱۰- تا ۱۱- الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد اول، دوم، سوم، چهارم، ششم، هشتم، چاپ دوم، ایران، قم، انتشارات مصطفوی،

۱۳۶۸ ش، ۱۳۸۳ ه. ق

۱۲- سه رساله فلسفی، المسائل القدسیه، ایران، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش

۱۳- شرح حکمه الاشراق، چاپ سنگی

۱۴- شرح الهدایه الاثیری، چاپ سنگی

۱۵- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ

دوم، ایران، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۰ ش

۱۶- مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، چاپ دوم، ایران، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱ ش، ۱۴۱۳ ه. ق

- مصباح یزدی، محمد تقی

۱۷- شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء اول، تحقیق و نگارش محمد سعید مهر، چاپ اول، ایران، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش

- ناصر خسرو

۱۸- دیوان اشعار ناصر خسرو