

بررسی و تحلیل دیدگاه علامه حسن زاده آملی درباره عالم مثال منفصل*

- حمیدرضا خادمی^۱
- رضا حصاری^۲

چکیده

باور یا عدم باور به وجود عالم مثال که در واقع حد وسط و برزخ میان عالم عقل و عالم ماده است، از جمله مسائل مهم و اساسی است که از نوع بینش فلسفی و روش خاص هر فیلسوف ناشی می‌شود. برخی از حکما به وجود این عالم باور داشته و برخی دیگر آن را نفی کرده و در صدد انکار آن برآمده‌اند. حسن زاده آملی از جمله فیلسوفانی است که به وجود عالم مثال باور داشته و سعی در اثبات آن کرده است. وی همانند ملاصدرا، دلیلی را که شیخ اشراق برای اثبات این عالم اقامه کرده است، ناکافی و ناتمام دانسته است. افزون بر این، وی کوشیده است به برخی از استدلال‌های منکران این عالم پاسخ دهد که این مطلب از مواجهه وی با دیدگاه ملاعبدالرزاق لاهیجی دانسته می‌شود. در همین

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، «سمت»، تهران (نویسنده مسئول) (khademi4020@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (yazahra2233@gmail.com).

راستا در این مقاله تلاش شده است تصویر کامل و روشنی از دیدگاه حسن‌زاده آملی - در ضمن بیان چند مسئله- پیرامون عالم مثال ارائه شود و در برخی موارد، مطالب وی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: عالم مثال، سهروردی، کشف و شهود، حسن‌زاده آملی.

مقدمه

یکی از مسائل مهم و اساسی در طول تاریخ فلسفه اسلامی، تفسیر، تبیین و تحلیل عوالم هستی است. فلاسفه مسلمان با توجه به موضوع فلسفه و بر اساس مباحث فلسفی، با این پرسش مواجه بوده‌اند که آیا نظام هستی و عالم تکوین، به اشیاء و موجودات محسوس و ملموس منحصر بوده یا آنکه عوالم و ساحت‌های دیگری نیز هستند که ورای این عالم محسوس‌اند و به نوعی بر آن احاطه دارند؟ پاسخ مثبت به پرسش مذکور در حقیقت می‌تواند مرز میان فلسفه الهی و تفکر ماتریالیستی را از جهت هستی‌شناسی مشخص و معین نماید. به جرئت می‌توان چنین ادعا نمود که هیچ فیلسوف مسلمانی وجود ندارد که هستی را معادل با عالم طبیعت و محصور در آن بداند؛ بلکه آنان علاوه بر اعتقاد به وجود عالمی ماورای عالم ماده، آن را برتر، قوی‌تر و وسیع‌تر از عالم ماده دانسته و از این رو، عالم ماده را آخرین مرتبه در سلسله نظام طولی عوالم قلمداد نموده‌اند.

با وجود این، پرسشی که جنجال‌ها، اشکالات و اعتراضات نسبتاً زیادی را با خود به همراه داشته است، آن است که آیا ساحت و قلمرو فراتر از عالم ماده، تنها محدود به موجودات مجرد محض است یا آنکه علاوه بر وجود چنین موجوداتی، مخلوقات در میانه این دو عالم یعنی عالم ماده و عالم عقل وجود دارند که در واقع برزخ و حلقه اتصال و واسطه رسیدن فیض به مراتب مادون خود می‌باشند؟

فیلسوفان و حکیمان اسلامی را به هنگام مواجهه با این پرسش می‌توان به دو دسته تقسیم نمود؛ حکیمانی همچون ابن سینا و میرداماد بر اساس مبانی فلسفی و حکمی خود و ادله‌ای که ارائه نموده‌اند، امکان تحقق چنین عالمی را منتفی می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۵؛ میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۶۹؛ همو، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۲ و ۶۷).

در مقابل، دسته دیگری از حکما و فلاسفه بر اساس اشکالات و انتقاداتی که به ادله دسته نخست وارد کرده‌اند و با توجه به مبانی فلسفی خود، به وجود چنین عالمی اذعان کرده و نسبت بدان اقامه برهان نموده‌اند. افزون بر این، بسیاری از روایات و آیات را با توجه به تحقق این عالم، توجیه و تبیین نموده‌اند. شیخ اشراق نخستین حکیمی بود که به طور گسترده در مورد عالم مثال به بحث و بررسی پرداخت و سعی در برهانی نمودن آن کرد. پس از وی، ملاصدرا و پیروان وی سعی در تبیین یا ارائه تقریرها و تکمله‌هایی نسبت به دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا داشته‌اند.

به عبارت دیگر، حکیمان و فیلسوفان مسلمان موضعی دوگانه نسبت به ثبوت یا عدم ثبوت این عالم اتخاذ کرده‌اند. برخی از آن‌ها همانند میرداماد، تفسیر دیگری از این عالم ارائه داده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۶۷) و برخی دیگر، منکر وجود چنین عالمی شده‌اند (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۳۰ و ۴۳۴-۴۳۵). در این میان، شیخ اشراق با اثبات این عالم، نقش بسزایی در مباحث فلسفی ایفا نموده و صدرالمآلهین نیز با ارائه تحلیل‌ها و تدقیقات مثال‌زدنی خود که در برخی از موارد از عارفان تأثیر پذیرفته است، دیدگاه شیخ اشراق را تکمیل نمود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۳/۱-۳۰۴ و ۲۹۵/۶).

سهروردی در مقدمه مهم‌ترین اثر فلسفی خود *حکمة الاشراق*، تأکید می‌کند که تمام حکما به وجود عوالم سه‌گانه اذعان نموده و آن را پذیرفته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱/۲). این عوالم عبارت‌اند از: عالم عقول، عالم نفوس یا عالم مثال و عالم ماده و ملک (همان: ۲۷۱/۲). البته ذکر این نکته ضروری است که وجود عالمی واسطه میان عالم عقل و عالم ماده، مورد انکار نه فیلسوفان مشایی و نه حکیمان اشراقی است. مشایبان این واسطه را از طریق وجود افلاک و نفوس فلکی - که در دیدگاه آنان امری مادی است - تبیین و توجیه می‌کنند؛ لکن اشراقیان و سایر حکما، این واسطه را عالمی مستقل دانسته که مجرد از ماده بوده و از ویژگی‌هایی همچون حرکت، تغییر، تدرج و... به دور است.

از منظر قائلان به عالم مثال، این عالم بسیار شگفت‌انگیز و دارای عجایب بسیار و مشتمل بر طبقات، درجات و مراتبی گوناگون است و موجودات زیادی در آن قرار دارند. ویژگی مشترک تمام این موجودات آن است که از ماده و برخی از خواص و

ویژگی‌های مادی معرا و مبرا هستند و تنها دارای شکل، مقدار و قالب‌های جسمانی هستند. درست به همین جهت است که شیخ اشراق آن‌ها را اشباح یا مثل معلقه نامیده است (همان: ۲۳۵/۲). آنان قائل‌اند که این عالم به دو قسم نزولی و صعودی تقسیم می‌شود و هر یک از این عوالم، احکام و ویژگی‌های خاصی دارند.

تنها کتاب مستقلی که دربارهٔ عالم مثال به رشتهٔ تحریر درآمده است، رسالهٔ نوریه در عالم مثال است که توسط حکیم بهایی لاهیجی نوشته شده است. علی‌رغم تحقیقات و مقالات فراوانی که دربارهٔ عالم مثال و چگونگی تحقق آن و ادلهٔ اقامه‌شده بر این عالم انجام شده است، اما نسبت به دیدگاه حسن‌زاده آملی پیرامون این عالم و نظریات خاص وی در این باره، تحقیق جامع و کاملی صورت نگرفته است. تنها مقالهٔ موجود در این باره، مقاله‌ای است با عنوان «عالم مثال در آثار علامه حسن‌زاده آملی و ارتباط آن با تجسم اعمال» که در آن به اختصار، دیدگاه حسن‌زاده آملی دربارهٔ عالم مثال بیان شده و به اهمیت این عالم و اثبات آن -البته نه به طور کامل- پرداخته شده است (اسدیور و اسماعیلی، ۱۳۹۲: ۱۶۰-۱۶۲).

در اهمیت و ضرورت بحث پیرامون این عالم، همان بس که نقشی بسیار مهم در تحقق ادراکات انسان ایفا می‌کند. افزون بر این، از نقش بی‌بدیل آن نسبت به تفسیر و تبیین برخی از آیات و روایات نمی‌توان چشم‌پوشی کرد و آن را نادیده انگاشت. از جمله حکیمانی که به وجود این عالم باور دارد و به تفصیل دربارهٔ آن سخن گفته است، حسن‌زاده آملی است. ایشان رساله‌ای مستقل با عنوان *مثل و مثال* نوشته است. افزون بر این در برخی از کتب، رسائل و تعلیقات خویش بر کتب فلسفی، دربارهٔ این مسئله سخن گفته است. در این نوشتار سعی شده است دیدگاه وی دربارهٔ اهمیت این عالم، نظرات خاص و ویژهٔ وی نسبت به ادلهٔ منکران عالم مثال، ناتمام بودن برخی از براهین اقامه‌شده دربارهٔ اثبات این عالم و تکمله‌هایی که وی نسبت به دیدگاه قائلان به عالم مثال داشته است، به طور تحلیلی مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

معنای لغوی و اصطلاحی مثال

مثال در لغت به معنای شبیه، مثل و نمونه است. عالم مثال منفصل از آن جهت که

در برخی احکام، شبیه عالم ماده و در برخی دیگر از احکام به عالم عقل شبیه است، لذا به این نام تعبیر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۲۳/۱۳).

واژهٔ مثال، مشترک لفظی است و دو معنای کاملاً متفاوت دارد: الف- عالم مثال که عالم اشباح مجرد و صور معلقه است و عالمی است که جواهر مجرد در آنجا ذاتاً از ماده مجردند، اما مشتمل بر برخی آثار و لوازم مادی است؛ به این معنا که دارای شکل، اندازه و... است. ب- معنای دیگر آن همان ربّ النوع یعنی موجودات مجرد محض و عقول عرضیه است. هر فردی از افراد موجود در عالم ماده دارای فردی عقلی است که نام دیگر آن مثل عقلیه است.

حسن‌زاده آملی در تعلیقات خویش بر کتاب شرح منظومه معتقد است دلیل آنکه عرفا از عالم مثال به «عالم فرق» تعبیر کرده‌اند، این است که این عالم گرچه مشتمل بر اشکال، مقادیر و هیئات است، ولی فاقد ماده و هیولاست؛ اما به دلیل آنکه عالم طبیعت واجد ماده و هیولاست، لذا از آن به «عالم فرق الفرق» تعبیر کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۴۲/۳، تعلیق حسن‌زاده آملی).

تبیین و تحلیل دیدگاه حسن‌زاده آملی

همان‌طور که پیشتر بدان اشاره شد، وی رساله‌ای مستقل و جداگانه دربارهٔ عالم مثال تألیف نموده است. افزون بر این، در شروح و تعلیقات خویش بر کتب فلسفی، مباحث متنوع و گوناگونی را مطرح کرده است که این نکات و همچنین تحلیل آن‌ها، در ضمن بیان چند مطلب ارائه می‌گردد.

۱. اثبات عالم مثال

به اعتقاد حسن‌زاده آملی، افزون بر وجود روایاتی که دلالت بر ثبوت عالم مثال می‌کنند، همانند روایات معراجیه (همو، ۱۳۹۸: ۱۴۲)، می‌توان نسبت به وجود این عالم، برهان عقلی اقامه نمود.

ایشان بر اساس لزوم ارتباط و تناسب میان عوالم و ادراکات انسانی، عالم مثال را اثبات می‌کند. در دیدگاه وی، همان‌طور که ادراکات انسانی به سه قسم عقلی، مثالی

و مادی تقسیم می‌شوند، عوالم هستی نیز به سه بخش تقسیم می‌شوند. وجود ارتباط میان عالم ماده و عالم عقل، تنها بر اساس وجود واسطه و برزخی که در میان آن دو هست، قابل تبیین خواهد بود. لذا به دلیل عدم وجود طفره در نظام هستی، می‌توان عالم مثال را اثبات نمود. به بیان دیگر، فیض وجود ابتدا به عالم عقل، سپس به عالم مثال و آنگاه به عالم ماده می‌رسد و بدین صورت می‌توان ارتباط میان دو عالم عقل و ماده را تبیین نمود. با توجه به آنچه ذکر شد، تطابق میان انسان (عالم صغیر) با نظام هستی (عالم کبیر)، دلیلی بر وجود عالم مثال قلمداد می‌شود (همان؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۲۸/۳).

۲. اهمیت عالم مثال نزولی

پیش از بیان اهمیت عالم مثال در سلسلهٔ نزولی عالم هستی، شایسته است که در ابتدا تفاوت اساسی میان این دو عالم بیان شود.

۱. عالم مثال موجود در قوس نزول، مقدم بر عالم طبیعت است و عالم مثال موجود در قوس صعود، از عالم ماده تأخر دارد.

۲. صور موجود در مثال نزولی، تمام اشیاء و امور عالم طبیعت را شامل می‌شود؛ اما صور موجود در مثال صعودی، تنها در خصوص برخی از موجودات خواهد بود و صرفاً در حوزهٔ اعمال و رفتار آن‌ها می‌باشد.

۳. قاعدهٔ امکان اشرف در قوس نزول، و قاعدهٔ امکان اخس در قوس صعود جاری می‌باشد.

۴. صدرالمتألهین معتقد است که نزول انسان‌ها از آن عالم به عالم ماده، همانند بازگشت آنان به عالم عقل نخواهد بود. تمام افراد انسان‌ها در سیر نزولی خویش از عالم اعلی و عوالم مافوق به عالم ماده، به یک معنا مساوی و یکسان هستند، لکن در سیر صعودی این چنین نیست؛ زیرا در این سیر، انسان‌ها با اعمال و رفتار خویش قدم برمی‌دارند. بنابراین تفاوت میان سیر صعودی و سیر نزولی به اجمال و تفصیل است. در دیدگاه وی، تمام افراد انسان‌ها از جهت کمال یا نقصان بالقوه می‌باشند، لکن این کمال یا نقصان در سیر صعودی به فعلیت تبدیل می‌شود. لذا نوع انسان‌ها در بدو امر یعنی در سیر نزولی، متحد و متفق با یکدیگر می‌باشند و در نهایت امر یعنی در سیر

صعودی، بر اساس اوصاف و احوال و اعمالی که انجام می‌دهند، مختلف و متفاوت خواهند بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲۱-۳۲۲).

به باور حسن‌زاده آملی، اهمیت عالم مثال در قوس نزول، از عالم مثال در قوس صعود بیشتر است؛ زیرا این اشکال اساسی یعنی وجود کثرت و تمایز در میان صور عالم مثال نزولی بدون دخالت ماده، در این عالم مطرح می‌شود. به بیان دیگر، صور موجود در عالم مثال، فاقد ماده و هیولا هستند و از سوی دیگر، میان این صور تمایز و جدایی وجود دارد. لذا نحوه تبیین این تمایز و جدایی، در فرضی که ماده و هیولا وجود ندارد، مسئله‌ای اساسی و مهم محسوب می‌شود و همین امر، سبب اهمیت عالم مثال در سلسله نزولی شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۸۸).

۳. نقدی بر دیدگاه حسن‌زاده آملی نسبت به توسعه در اصطلاح صور معلقه

اصطلاح صور معلقه، از جمله اصطلاحاتی است که شیخ اشراق در مورد صورت‌های موجود در عالم مثال مطرح کرده است. به جهت آنکه این صور، فاقد محل، ماده و مکان‌اند، از آن‌ها تعبیر به صور معلقه کرده است. حسن‌زاده آملی با توسعه‌ای که در این اصطلاح می‌دهد، معتقد است که اصطلاح صور معلقه در مورد صورت‌ها و اشباح قائم به نفس که در موطن خیال قرار دارند نیز به کار می‌رود (همان: ۱۹۰).

وی در این مقام به بخشی از عبارات ملاصدرا در کتاب *اسرار‌الآیات* تمسک می‌کند. از این جهت، ابتدا عبارت مورد نظر ملاصدرا آورده می‌شود، سپس به درستی یا نادرستی استناد نمودن به عبارت ملاصدرا پرداخته می‌شود. عبارت ملاصدرا در این باره چنین است:

«بل الحق القراح ما لَوْحًا كإليه من تصوّر النفوس بصور ملكاتهم وهيئاتهم وهي أبدانهم المكتسبة المحشورة في النشأة الآخرة وتلك الأبدان معلقة ليست قائمة بمادة طبيعية ولا في جهة من جهات الوضعي»؛ بلکه قول حق و خالص در کیفیت حشر نفوس انسانی آن است که آن‌ها به صور ملکات و هیئات خودشان متصور می‌شوند و همین صور که به اقتضای ملکات و هیئات خودشان است، ابدان اخروی آن‌هاست که در دنیا کسب نموده‌اند. این ابدان معلقه‌اند و به ماده طبیعی قوام ندارند و در هیچ جهتی از جهات وضعی قرار ندارند.

حسن‌زاده آملی معتقد است که این عبارت ملاصدرا به صراحت نشان می‌دهد که اصطلاح صور معلقه در مورد صورت‌های قائم به نفس در موطن قوه خیال به کار رفته است. به عبارت دیگر، صور قائم به نفس ناطقه بر اساس اقتضای ذاتی ملکات، ابدان معلقه و اخروی‌اند (همان: ۱۹۱).

در مقام نقد دیدگاه وی، این گونه می‌توان گفت که گرچه صور موجود در عالم مثال منفصل و صور قائم به نفوس انسانی، از ماده مجردند، لکن صور مثالی در قوس نزول، موجوداتی قائم به ذات و مستقل‌اند؛ اما صور قائم به نفوس در موطن قوه خیال، قائم به ذات نبوده و وابسته به نفس‌اند، لذا استقلال وجودی ندارند. از این رو در عبارت ملاصدرا یعنی «تصوّر النفوس بصور ملکاتهم و هیئاتهم وهی ابدانهم المکتسبة... وتلك الأبدان معلقة» می‌توان چنین ادعا نمود که ضمیر «تلك» به ابدان محشور در نشئه آخرت باز می‌گردد. واضح است که ابدان محشور در نشئه آخرت دقیقاً همان صور ملکات و هیئات نفوس انسانی نیستند، بلکه این ملکات و هیئات نفس انسانی در عالم آخرت به صورت ابدان اخروی ظهور پیدا می‌کند.

بر این اساس می‌توان چنین گفت که ملکات و هیئات مکتسبه، در عالم آخرت به صورت ابدان اخروی ظهور پیدا می‌کنند، نه آنکه این ملکات حاصل در نفس انسانی، دقیقاً همان ابدان اخروی در نشئه دیگر باشند. بنابراین شایسته است که اصطلاح صور معلقه در کاربرد اصلی خود و آن گونه که شیخ اشراق به کار برده است، مورد استفاده قرار گیرد؛ زیرا با تعمیم آن به سایر موارد، معانی دیگری پیدا می‌کند که در این صورت به طور کلی با معنای نخست و اولیه آن تفاوت دارد.

۴. اشکال و اعتراض بر دلیل سهروردی در اثبات عالم مثال

حسن‌زاده آملی نیز همچون ملاصدرا، دلیلی را که شیخ اشراق به جهت اثبات عالم مثال ارائه کرده است، مورد نقادی قرار داده و آن را ناکافی و ناتمام می‌داند. از این جهت، ابتدا دیدگاه شیخ اشراق تبیین می‌شود، آنگاه به انتقاد وی نسبت به دلیل سهروردی پرداخته می‌شود و در نهایت این انتقاد مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. شیخ اشراق معتقد است که صور خیالی به دلیل امتناع انطباع کبیر (تصور شیء بزرگی

همچون کوه) در صغیر (در چشم یا بخشی از مغز) منطبع نشده‌اند، بنابراین چنین صوری حقیقی مجرد می‌باشند. اگرچه مایزاء آن‌ها در عالم ماده، امری عرضی است، لکن حقیقت آن‌ها امری مجرد است و از این جهت نسبت به چنین صوری، محلی مادی وجود نخواهد داشت، بنابراین بر اساس این استدلال سهروردی، صور خیالی یا مثالی در عالمی با عنوان مثال منفصل وجود و تحقق دارند.

عبارت وی در این باره چنین است:

«وقد علمت أن انطباع الصور فی العین ممتنع وبمثل ذلك یمتنع فی موضع من الدماغ. والحقّ فی الصور المرایا والصور الخیالیة أنّها لیست منطبعة، بل هی صیاص معلقة لیس لها محلّ. وقد یكون لها مظاهر ولا تكون فیها» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱۱/۲-۲۱۳)؛ و دانستی که انطباع صور در چشم ممتنع است و همین طور انطباع صور در قسمتی از مغز نیز به همان علت ممتنع و محال است. و حقّ آن است که صورت‌های موجود در آینه‌ها و همچنین صورت‌های خیالی، در ماده و مغز منطبع نیستند، بلکه آن‌ها دژهای معلقه‌ای هستند که برای آن‌ها محلی وجود ندارد، اما برای آن‌ها مظاهری وجود دارد، لکن آن‌ها منطبع در مظاهر نیستند.

بنابراین از آنجایی که صورت‌های مذکور در بخشی از مغز و عالم ماده انطباع پیدا نکرده‌اند، لذا این صورت‌ها در خارج از نفس و در مرتبه‌ای غیر از عالم حس و عقل موجودند.

شارح معروف *حکمة الاشراف*، قطب‌الدین شیرازی نیز استدلال مشابهی در اثبات عالم مثال منفصل اقامه کرده است. به باور وی، به طور کاملاً قطعی و یقینی صور خیالی وجود دارند، لکن این صور به سبب امتناع کبیر در صغیر نمی‌توانند در بخشی از مغز موجود شوند، آن گونه که در خارج نیز نمی‌توانند تحقق یابند؛ زیرا در غیر این صورت باید هر بیننده‌ای که از سلامت حواس برخوردار است، آن‌ها را مشاهده نماید. با این حال، چنین صوری عدم محض نیستند؛ زیرا در فرض عدم بودن، دیگر قابل تصور نبودند و همچنین از یکدیگر متمایز نمی‌شدند. از سوی دیگر، از آنجایی که چنین صوری مشتمل بر مقدار، کمیت و اندازه‌اند، در عالم عقل نیز نمی‌توانند موجود شوند.

بر این اساس باید عالمی وجود داشته باشد تا آنکه چنین صوری بتوانند در آنجا جای گیرند. نام این عالم عبارت است از مثال منفصل. این عالم از آن جهت که مادی نیست، از عالم ماده قوی‌تر و برتر است و از آن جهت که مشتمل بر اندازه و مقدار است، از عالم عقل ضعیف و پست‌تر است و درست به همین دلیل، میان عالم عقل و ماده قرار گرفته است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۷۰).

ملاصدرا قائل است که ابن سینا به مجرد قوه خیال قائل نیست و به مادی بودن آن حکم نموده است و براهینی که وی به جهت مادی بودن قوه خیال اقامه نموده است، به اندازه‌ای قوی و محکم جلوه می‌نماید که شیخ اشراق علی‌رغم اختلافی که با ابن سینا در زمینه پذیرش عالم مثال دارد، به مادی بودن این قوه حکم نموده است. بنابراین برهانی که شیخ اشراق -از طریق تمسک به صور ادراکی- بیشتر به جهت اثبات عالم مثال اقامه کرده بود، گرچه می‌تواند عالم مثال را اثبات نماید، لکن از اثبات مجرد قوه خیال ناتوان است و این نقص و کاستی دقیقاً محل ایجاد ابهام و اعتراض برای صدرالمتهلین شده است.

اساساً در دیدگاه ملاصدرا، تمام صورت‌های خیالی در صقع ذات نفس موجودند؛ زیرا حتی صور کاذب و باطلی را که خود نفس اختراع و ایجاد می‌نماید، در حقیقت از بازیگری‌های قوه واهمه و قوه خیال است و از این جهت، محل وجود چنین صوری عالم مثال متصل یعنی قوه خیال خواهد بود؛ بدان دلیل که عالم مثال منفصل، عالم تام و کاملی است و چنین صور کاذب و باطلی نمی‌توانند بر این عالم تطابق داشته باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۶۱). بنابراین آنچه را که انسان می‌یابد، از درون ذات خودش بوده است و خارج از گستره نفس نمی‌باشد.

حسن‌زاده آملی نیز به سان ملاصدرا، معتقد است دلیلی که شیخ اشراق اقامه نموده است، برای اثبات مجرد صور برزخی به کار می‌رود و نمی‌تواند عالم مثال منفصل را اثبات کند و صرفاً مجرد برزخی قوه خیال و صور متخیله را اثبات می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۹۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳/۶۹۰).

اما در واقع می‌توان چنین گفت که اشکال ملاصدرا و حسن‌زاده آملی نسبت به دلیل شیخ اشراق مبنايي است؛ بدین معنا که شیخ اشراق بر اثر اشکالاتی که ابن سینا به

جهت مادی بودن قوه خیال اقامه کرد، نتوانست تجرد قوه خیال را بپذیرد. لذا ادله‌ای که وی برای اثبات عالم مثال منفصل اقامه کرده است، در مورد تجرد قوه خیال مطرح نمی‌شود و در واقع ناظر بدان نیست. با ظهور ملاصدرا و پاسخ‌هایی که وی نسبت به اشکالات ابن سینا نسبت به مادی بودن قوه خیال بیان کرد و براهینی که وی به جهت تجرد این قوه اقامه نمود، تجرد قوه خیال اثبات شد و دلایلی که شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال منفصل ارائه کرده بود، نسبت به تجرد برزخی قوه خیال مورد استفاده قرار گرفت. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که اشکال ملاصدرا و حسن‌زاده آملی نسبت به دلیل شیخ اشراق مبنایی است.

به عبارت دیگر، از آنجایی که شیخ اشراق قوه خیال را مادی می‌دانست، براهینی که برای اثبات عالم مثال منفصل اقامه نمود، ناظر به تجرد قوه خیال نبود. این در حالی است که با پذیرش تجرد خیال در مکتب حکمت متعالیه، همان دلیل شیخ اشراق در مورد تجرد قوه خیال به کار گرفته می‌شود.

۵. پاسخ به انتقاد ملاعبدالرزاق لاهیجی در انکار عالم مثال

در این مقام، ابتدا به انتقاد ملاعبدالرزاق لاهیجی نسبت به دلیل ارائه‌شده توسط شیخ اشراق پرداخته می‌شود؛ سپس پاسخ حکیم سبزواری به این انتقاد بیان می‌شود و در نهایت، پاسخی که حسن‌زاده آملی به انتقاد حکیم لاهیجی بیان کرده است، مطرح می‌شود که در واقع نشان از ناکافی بودن پاسخ حکیم سبزواری دارد.

چنان که اشاره شد، دلیل شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال آن است که صورت‌های خیالی‌ای که انسان تصور می‌کند، در عالم عقل و ماده تحقق ندارند. از آنجا که چنین صوری معدوم نیستند، لذا در عالم دیگری به نام عالم مثال منفصل قرار دارند. دلیلی که شیخ اشراق برای نبودن چنین صوری در جزئی از اجزاء مغز ارائه کرده است، تمسک به قاعده امتناع کبیر در صغیر است. حکیم لاهیجی در همین موضع انتقاد خود را این گونه بیان می‌کند که چه مانعی دارد صور کوه‌ها، دریاها، بیابان و سایر امور در نفوس فلکی ارتسام یابد و نه در عالم مثال منفصل؟ به دیگر عبارت، این احتمال وجود دارد که با وجود نفوس فلکی، امتناع ارتسام کبیر در صغیر زیر سؤال

برود؛ احتمالی که در کلمات شیخ اشراق و شارح وی یعنی شهرزوری دیده نمی‌شود. بر این اساس، برهان شیخ اشراق ناکافی خواهد بود (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۳۴-۴۳۵).

حکیم سبزواری در مقام پاسخ به این اشکال چنین می‌گوید که در دیدگاه حکیمان اسلامی، تعداد نفوس ناطقهٔ انسانی غیر متناهی است. لذا ممکن نیست که صور خیالی و نفوس ناطقهٔ غیر متناهی، در یک نفس منطبعه یعنی همان نفس فلکی که امری محدود و متناهی است، انطباع و ارتسام پیدا نمایند. از این جهت، حکیم سبزواری قائل است که فساد پذیرش این سخن، از پذیرش امتناع کبیر در صغیر بیشتر خواهد بود. افزون بر این در صورتی که فرض شود صورتی جسمانی وجود دارد که از خیال و نفس فلکی بزرگ‌تر و عظیم‌تر باشد، در این صورت، اشکال امتناع کبیر در صغیر همچنان باقی است. بنابراین برهان سهروردی تمام و کامل خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۱۲).

حسن‌زاده آملی با توجه به پاسخ حکیم سبزواری، دیدگاه خویش را این‌گونه بیان می‌کند که تمثیل صورت‌های اشیاء در نفوس فلکی، در عالم مثال متصل واقع شده است نه در عالم مثال منفصل. به عبارت دیگر، اتصال نفوس انسانی به نفس فلکی و مشاهدهٔ هر یک از آنها، یک نحوه ادراک عالم مثال متصل است.

دلیل این امر آن است که صور موجود در عالم مثال منفصل، در حقیقت به ذات خود قائم بوده و وابستگی به چیز دیگری نخواهند داشت؛ اما صورت‌هایی که به نفوس فلکی وابسته‌اند و به آنها قائم‌اند، جزء صور موجود در عالم مثال منفصل محسوب نخواهند شد. لذا تمثیل صورت‌های اشیاء در نفس فلکی، به معنای ادراک صور موجود در عالم مثال منفصل نخواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲: ۲۲۱). بنابراین پاسخ حکیم سبزواری ناتمام خواهد بود.

سهروردی نیز به این مطلب اشاره می‌کند؛ به این معنا که موجودات مثالی، از نوعی مقدار و شکل برخوردارند، لکن وجود تفاوت میان موجودات مثالی و موجودات مادی بسیار جدی‌تر از آن است که وی آنها را در یک رتبهٔ وجودی قرار دهد. شیخ اشراق معتقد است که عالم مثال، عالمی مستقل و جدا در برابر دو عالم عقل و ماده است. از این جهت، صور موجود و محقق در این عالم به چیز دیگری وابسته نیستند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۳۲/۲).

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان چنین گفت که سخن گفتن از نامتناهی بودن نفوس ناطقهٔ انسانی و عدم انطباق آن‌ها در نفوس فلکی یا فرض صورتی جسمانی که بزرگ‌تر از نفوس فلکی باشد، گرچه می‌تواند پاسخی برای اشکال حکیم لاهیجی محسوب گردد، اما بر مبنای پاسخی که حسن‌زاده آملی ارائه نموده است - حتی در صورتی که پاسخ حکیم سبزواری مورد ملاحظه و توجه قرار نگیرد - اشکال حکیم لاهیجی برطرف خواهد شد. به بیان دیگر، چنانچه - به طور محال - فرض شود که نفوس نامتناهی انسانی می‌توانند در نفس فلکی، انطباق و ارتسام پیدا کنند، در عین حال با توجه به پاسخی که حسن‌زاده آملی ارائه کرده است، اشکال حکیم لاهیجی برطرف شده و در این صورت، برهان شیخ اشراق همچنان صحیح و بدون اشکال باقی خواهد ماند.

۶. تحقیقی پیرامون دلیل شیخ اشراق در اثبات عالم مثال

حسن‌زاده آملی در ضمن بیان دلیلی که توسط شیخ اشراق به جهت اثبات عالم مثال منفصل اقامه شده است، اشکال دیگری را مطرح می‌کند و سپس به آن اشکال پاسخ می‌دهد. از این جهت ضروری است که برهان شیخ اشراق دوباره به اختصار بیان شود.

در دیدگاه شیخ اشراق، صور خیالی به دلیل امتناع انطباق کبیر در صغیر، در چشم یا بخشی از مغز منطبق نشده‌اند. لذا چنین صوری حقایقی مجردند، اگرچه مابازاء آن‌ها در عالم ماده، امری عرضی است، لکن حقیقت آن‌ها امری مجرد خواهد بود و بر همین اساس نسبت به چنین صوری، محلی وجود نخواهد داشت. بدین ترتیب بر اساس این استدلال سهروردی، اموری اثبات می‌شوند که در عالم مثال منفصل وجود و تحقق دارند که فاقد محل مادی‌اند.

اشکال: در نقد استدلال شیخ اشراق باید گفت، افزون بر اینکه دلیلی که شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال منفصل ارائه کرده است، ناتمام و ناقص است، این دلیل نسبت به اثبات تجرد برزخی قوهٔ خیال نیز ناتمام است، آن گونه که ملاصدرا برای اثبات تجرد قوهٔ خیال بدان تمسک کرده بود؛ زیرا مبنای اثبات عالم مثال و تجرد

برزخی قوه خیال، بر محال بودن انطباع و حلول شیء کبیر و بزرگ در شیء صغیر و کوچک مبتنی است و از آنجا که امتناع کبیر در صغیر، امری ممکن است نه محال، لذا از این جهت، دلیل شیخ اشراق نمی‌تواند تجرد برزخی صور مثالی و خیالی را اثبات نماید.

به بیان دیگر، صورت اشیاء بزرگ و عظیم هنگامی که بر روی صفحه‌ای کوچک، با حفظ تعادل و تناسب میان شکل خارجی و شکل روی کاغذ رسم می‌شود، به خوبی می‌تواند حاکی از مقادیر خارجی آن‌ها باشد؛ یعنی اگرچه این صورت رسم شده کوچک است، اما می‌تواند نسبت به شیء خارجی محاکات داشته باشد. همین سخن در مورد اشیایی که در قوه خیال انطباع پیدا کرده‌اند، جاری می‌شود و از این جهت، انطباع کبیر در صغیر لازم نمی‌آید. لذا دلیلی که شیخ اشراق ارائه کرده است، نه می‌تواند عالم مثال منفصل را اثبات نماید و نه توانایی اثبات تجرد برزخی صور برزخی و قوه متخیله را دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۹۷).

پاسخ: حسن‌زاده آملی در مقام پاسخ به این اشکال چنین می‌گوید که هنگام مواجهه با موجودات خارجی، آن‌ها با همان اوصاف کوچک و بزرگی که دارند و با همان ابعاد و ارتفاعاتی که از آن برخوردارند، مورد ادراک قرار می‌گیرند؛ زیرا هنگامی که صورت شیء بزرگی همانند یک کوه تصور می‌شود، این گونه نیست که با نسبت‌سنجی و سنجش میان اجزاء کوه تصور شده، به مساحت و مقدار کوه در خارج پی برد، بلکه آن شیء خارجی با عظمت و بزرگی‌ای که دارد، مورد تصور و ادراک قرار می‌گیرد، لذا انطباع کبیر در صغیر امری محال خواهد بود.

افزون بر این، اساساً صور خیالی قائم به نفس‌اند و نفس انسانی آن‌ها را در صقع ذات خود، ابداع و خلق نموده است. لذا در دیدگاه حسن‌زاده آملی، اشکال انطباع کبیر در صغیر بی‌معناست و می‌توان تجرد برزخی صور مثالی و عالم مثال منفصل را اثبات نمود؛ زیرا اشکال انطباع کبیر در صغیر در جایی مطرح خواهد بود که صور خیالی امری مادی باشند که در شیء مادی دیگری مانند چشم انطباع پیدا کنند، در حالی که صور خیالی اموری مجردند (همان).

۷. تأملی در رویکرد حسن‌زاده آملی در تمسک به مکاشفات عرفا در

اثبات عالم مثال

حسن‌زاده آملی معتقد است که مکاشفات عرفا صرفاً عالم مثال منفصل را اثبات نمی‌کند، بلکه می‌تواند عالم مثال متصل و خیال را نیز اثبات نماید. ایشان می‌گویند:

«در بسیاری از مؤلفات بزرگان علم، اعم از کتب عرفان و فلسفه و کلام، می‌بینیم که در اثبات عالم مثال، تمسک به مکاشفات ارباب ریاضت کرده‌اند که فلانی از خلع بدن چنان دید و فلانی در خلوت چنین دید و این مکاشفات را دلیل بر وجود عالم مثال منفصل گرفته‌اند؛ اما هیچ‌یک نفرموده‌اند که اشباح مرئیة آنان، چرا از عالم برزخ که خیال منفصل و مثال مطلق است، می‌باشد و چرا این اشباح قائم به نفس و از منشآت و مبدعات او در موطن خیال متصل که شأنی از شئون نفس است، نبوده باشد؟» (همان: ۱۹۹).

درست به همین جهت است که ایشان کلام محقق لاهیجی در نقد عالم مثال را که به مکاشفات عرفا مستند بود، می‌پذیرد؛ زیرا محقق لاهیجی معتقد است که اشراقیان و متصوفه در اثبات این عالم به مکاشفات و شهودات خویش استناد نموده‌اند، لکن این مکاشفات عالم مثال منفصل را اثبات نمی‌کند، بلکه می‌تواند صور موجود در قوه خیال یا صور موجود در نفوس افلاک را اثبات نماید (همان: ۲۲۰؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۳۴-۴۳۵).

در مقام نقد این سخن می‌توان گفت مکاشفات و شهوداتی که برای سالکان الهی در ابتدای راه روی می‌دهد، در عالم مثال مقید و مثال متصل است؛ سپس با حصول ملکات، این مکاشفات در عالم مثال منفصل روی می‌دهد. حکیم ملاعبده زنوزی در این باره معتقد است مکاشفاتی که در ابتدای راه برای سالکان الهی روی می‌دهد، در حقیقت در عالم مثال مقید و مثال متصل یا قوه خیال رخ می‌دهد؛ سپس با حصول ملکات، این مکاشفات در عالم مثال منفصل روی می‌دهد. بنابراین از منظر وی، این آگاهی و اطلاع ابتدا نسبت به ملکوت عالم عناصر، سپس به مرتبه ملکوت عالم افلاک ترقی پیدا می‌کند تا آنکه به مرتبه نفس کلی (لوح محفوظ) و عقل کلی (قلم اعلی) و در نهایت به مرتبه فنای در توحید و فنای در فنا و مقام جمع جمع منتهی می‌شود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۴: ۲۰۸-۲۰۹). بنابراین هر یک از سخنان عرفا در مکاشفاتشان

برای اثبات عالم مثال و سخن حسن‌زاده آملی صحیح و درست است؛ لکن هر یک ناظر به مرتبه و درجه خاصی است.

به بیان دیگر، به این صورت می‌توان سخن عرفا و سخن حسن‌زاده آملی را جمع نمود که تمسک عرفا در اثبات عالم مثال منفصل به مکاشفات، ناظر به مرتبه‌ای است که مکاشفات برای آن‌ها به صورت ملکه درآمده است و سخن حسن‌زاده آملی درباره اینکه چرا نتوان این مکاشفات را قائم به نفس دانست و آن‌ها را به قوه خیال نسبت داد، ناظر به آن دسته از سالکانی است که در ابتدای راه وصول به حق تعالی قرار دارند و ملکه حصول مکاشفات برای آن‌ها ثبوت نیافته است.

۸. تأملی بر انتقاد حسن‌زاده آملی بر ترجمه برخی از عبارات ملاصدرا

در کتاب *سفار* توسط حکیم سبزواری در اثبات عالم مثال منفصل

صدرالمتألهین انتقادات و اعتراضاتی نسبت به دیدگاه شیخ اشراق در مورد عالم مثال مطرح کرده است. یکی از آن انتقادات، عدم اعتقاد به تجرد قوه خیال است؛ بدین معنا که صور متخیله در صقع ذات نفس موجودند و نفس با استخدام نمودن قوه خیال، آن‌ها را انشاء می‌نماید. بنابراین لزومی ندارد که صور خیالی ادراک شده، به دلیل آنکه در عالم خارج و واقع محقق نیستند و در بخشی از مغز موجود نیستند یا آنکه معدوم نیز نیستند، در عالم و موطنی به نام عالم مثال منفصل تحقق داشته باشند؛ بلکه ممکن است که موطن تحقق چنین صوری، قوه خیال نفس باشد که نفس انسانی آن‌ها را ایجاد و انشاء کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۶۱).

حسن‌زاده آملی قائل است که کلام حکیم سبزواری در *اسرارالحکم* به این سخن ملاصدرا ناظر است و آن را بدین صورت ترجمه نموده است:

«صاحب *سفار* قدس سره بر شیخ اشراق ایراد کرده در باب بودن تخیل با اضافه به عالم مثال به اینکه ما هر چند مدغم و موقیم به عالم مثال مطلق، چنان که اساطین حکمت و ائمه کشف و معرفت قائل اند. و این شیخ اشراق محیی طریقه اشراقیین هم بذل جهد و استفراغ وسع فرموده در تقریر و تحریر، لکن صور متخیله نزد ما موجودند در صقعی از نفس، به تأثیر و تصویر آن به استخدام خیال نه در عالم خارج از آن و این‌ها باقی‌اند به ابقاء نفس و حفظ آن در عالم مثال اصغر» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰۲).

حسن‌زاده آملی نقد خویش را بر عبارت حکیم سبزواری به این صورت وارد می‌کند که حکیم سبزواری نمی‌بایست در ترجمه عبارت ملاصدرا از کلمه «مثال مطلق» استفاده می‌نمود؛ زیرا سخن دربارهٔ قوهٔ خیال است نه عالم مثال منفصل، و بر همین اساس، حسن‌زاده آملی قائل است که در دیدگاه ملاصدرا، عالم مقدراری غیر مادی، عالم مثال مقید نامیده می‌شود نه عالم مثال مطلق (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲: ۲۳۰).

به جهت تبیین بحث، ابتدا عبارت ملاصدرا آورده می‌شود؛ آنگاه به تحلیل انتقاد حسن‌زاده آملی پرداخته می‌شود. عبارت ملاصدرا چنین است:

«اعلم أنا ممّن يؤمن بوجود العالم المقداریّ الغير المادّیّ، كما ذهب إليه أساطین الحکمة وأئمّة الکشف حسبما حرّره وقرّره صاحب الإشراف أتمّ تحریر و تقریر، إلاّ أنا نخالف معه فی شیئین. أحدهما أنّ الصور المتخیلة عندنا موجودة كما أو مانا إليه فی صقع من النفس بمجرّد تأثیرها وتصویرها باستخدام الخیال لا فی عالم خارج عنها بتأثیر مؤثّر غیرها كما یفهم من کلامه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۲/۱-۳۰۳).

با توجه به بخش نخست عبارت، یعنی «العالم المقداریّ الغير المادّیّ» دانسته می‌شود که مراد ملاصدرا از این عالم، مثال منفصل و به عبارت دیگر عالم مثال مطلق است. دلیل این امر آن است که با توجه به ادامهٔ عبارت صدرای - یعنی به وجود عالم مثال تمام استوانه‌های حکمت و کشف اعتقاد دارند و شیخ اشراق نیز به طور کامل آن را تحریر و تقریر نموده است. می‌توان چنین گفت که سخن دربارهٔ عالم مثال مطلق و مثال منفصل است، نه مثال متصل و مثال مقید. لذا ترجمه‌ای که حکیم سبزواری ارائه نموده است، صحیح به نظر می‌رسد.

افزون بر این، تعبیر «مثال مطلق» امری است که در عبارات صدرالمتألهین به طور صریح دیده می‌شود. لذا بر خلاف دیدگاه حسن‌زاده آملی، ملاصدرا از عالم مثال منفصل با عنوان مثال مطلق یاد می‌کند نه مثال مقید (همان: ۵۱۸/۳). بر همین اساس است که حکیم سبزواری از این عالم، با عنوان مثال مطلق استفاده نموده است. گرچه بر اساس بخش دیگری از عبارت ملاصدرا یعنی «أَنَّ الصور المتخیلة عندنا موجودة كما أو مانا إليه فی صقع من النفس» می‌توان این گونه نتیجه گرفت که مقصود ملاصدرا در این قسمت از عبارت، مثال مقید و عالم خیال متصل است و نه عالم مثال منفصل و

مثال مطلق، اما بخش نخست عبارت ملاصدرا که پیشتر بیان شد، ناظر به عالم مثال مطلق و منفصل است که حکیم سبزواری آن را به درستی ترجمه کرده است.

البته ذکر این نکته ضروری است که حکیم سبزواری تصریح نمی‌کند که در مقام ترجمه عبارت ملاصدراست، بلکه وی در کتاب *اسرارالحکم* در مقام بیان دیدگاه ملاصدراست نه ترجمه آن. شاهد بر این مدعا، عبارت خود صدرالمتهلین است که در آن کلمه مثال نیامده است تا آنکه حکیم سبزواری آن را به صورت مثال مطلق ترجمه کند، سپس حسن‌زاده آملی به وی اشکال نماید. بنابراین این طور به نظر می‌رسد که انتقاد حسن‌زاده آملی صحیح نمی‌باشد و عبارت حکیم سبزواری درست است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان چنین گفت که حسن‌زاده آملی یکی از قائلان به عالم مثال است که اهمیت مثال نزولی را از مثال صعودی بیشتر می‌داند. توسعه و گسترشی که حسن‌زاده آملی در رابطه با صور معلقه داده است، نمی‌تواند مورد پذیرش و قبول قرار گیرد؛ زیرا صور مثالی در قوس نزول موجوداتی قائم به ذات و مستقل‌اند، اما صور قائم به نفوس انسانی در موطن قوه خیال قائم به ذات نبوده و وابسته به نفس‌اند. وی به دلیل ناتمام بودن برهان شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال، به تبع ملاصدرا اشکال و انتقادی را به برهان سهروردی وارد نموده است، اما نقد وی در واقع مبنایی است و نه بنایی؛ زیرا تجرد قوه خیال و صور خیالی در زمان شیخ اشراق ثابت نشده بود. همچنین در دیدگاه وی به جهت پاسخ به اشکال ملاعبدالرزاق لاهیجی، تمسک نمودن به ویژگی اساسی و مهم صور خیالی یعنی قائم بالذات بودن و استقلال وجودی آن‌ها کافی خواهد بود و در نتیجه چنانچه پاسخ حکیم سبزواری مورد پذیرش قرار نگیرد، براساس استقلال وجودی صور خیالی می‌توان به اشکال حکیم لاهیجی جواب داد. باتوجه به حالات مختلف و گوناگون سالکان الهی که در چه درجه‌ای از سیر و سلوک هستند، آن گونه که حکیم زوزی بدان اعتقاد دارد، می‌توان به اشکال حسن‌زاده آملی پاسخ داد. در نهایت باید به این امر توجه داشت که ترجمه حکیم سبزواری نسبت به عبارت ملاصدرا صحیح و درست به نظر می‌رسد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *النجاة*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران و انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۲. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۳. اسدیپور، رضا، و اویس اسماعیلی، «عالم مثال در آثار علامه حسن‌زاده آملی و ارتباط آن با تجسم اعمال»، *فصلنامه علمی تخصصی فلسفه و کلام*، سال چهارم، شماره ۸، پاییز ۱۳۹۲ ش.
۴. بهائی لاهیجی، محمد بن محمدسعید، *رسالة نوریه درعالم مثال*، تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن، *دروس شرح فصوص الحکم*، به اهتمام داود صمدی آملی، قم، روح و ریحان، ۱۳۸۹ ش.
۶. همو، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، طوبی، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۸. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرارالحکم فی المقتضح و المختتم*، مقدمه منوچهر صدوقی سها، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۹. همو، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، مکتبه مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. همو، *رسائل فلسفی*، مقدمه و تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی بن حسین، *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. مدرس زنوزی، ملاعبدالله، *انوار جلیه درکشف اسرار حقیقت علویه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۸. همو، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق للسید احمد العلوی العالمی مع تعلیقات الحکیم الالهی الملا علی النوری*، تحقیق و مقدمه علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. همو، *جدوات*، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.