

## حکمت و فلسفه بازشناسی تعریف بر اساس فلسفه ملاًصدرا

رحیم قربانی

### چکیده

معناشناسی «حکمت» از این نظر که پارادایم و مسیر شکل‌گیری آن را تعیین و تصحیح می‌کند، حایز اهمیت است. این مسئله بر اساس مبانی حکمت متعالیه بررسی شده است و راه‌گشایی برای فهم و تصور درست از حکمت متعالیه و مسائل آن به شمار می‌رود. ده تعریف عمده از آثار ملاًصدرا در این مقاله مورد نقد و بررسی قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین این تعاریف عبارتند از: «معرفة حقائق الاشياء»، «معرفة الله»، «معرفة النفس» و «استكمال النفس الانسانية». هر یک از تعاریف ده‌گانه پس از ارزش‌یابی، به گونه‌ای به تعریف نخست بازگشت دارد.

در پایان، برخی از نتایج مهم این بررسی‌ها یادآوری شده است؛ از جمله: دغدغه اصلی ملاًصدرا، جامعیت حکمت متعالیه بر همه علوم نوین، راهگشا بودن آن در فهم مسائل علمی جدید، و کامل‌ترین پارادایم بودن «حکمت متعالیه» بر اساس تعریف.

کلیدواژه‌ها: حکمت، فلسفه، معرفت، حکمت متعالیه، نوصدرایی، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، غایت‌شناسی، معرفة الله، معرفة النفس، شناخت حقایق.

## مقدمه

تعریف «حکمت و فلسفه» از دیرباز، مورد توجه فلاسفه و عرفا بوده و هر فیلسوفی که به تعریف آن پرداخته، از نقطه نظری ارائه تعریف نموده که دغدغه اصلی او در مسائل فلسفی بوده است؛ مثلاً، توماس هابز، «فلسفه» را از نقطه نظر تبیین علی امور تعریف می‌کند؛<sup>(۱)</sup> زیرا «علیت» دغدغه اصلی وی در روند فلسفیدن آگاهانه اوست. حتی برخی از اندیشمندان به خاطر فراوانی مسائل فلسفه و عدم توانایی برای پرداخت به همه گستره آن و ناتوانی از انسجام بخشیدن به نظام فکری خود، پنداشته‌اند که تعریف «فلسفه» امری است در نهایت دشواری.<sup>(۲)</sup> اما مآخذ در این زمینه، موفق‌تر بوده است؛ زیرا دغدغه‌های مهم‌تر و تلاش‌های اساسی‌تری برای حل آنها داشته است. به همین دلیل، حکمت متعالیه وی نسبت به پارادایم‌های پیشین - یعنی مشاء و اشراق - جامع‌تر و کامل‌تر بوده و عرصه تبیین‌گری و پیش‌گویی حقایق در آن وسیع‌تر است. در یک کلام، تعریف «حکمت و فلسفه» توسط یک فیلسوف - در واقع - بیانگر کل پیکره حکمت، اندیشه‌ها و دغدغه‌های فلسفی اوست. از این رو، برای تصوّر تصویری درست از ساختار حکمت متعالیه، نقد و بررسی و بازشناسی تعریف «حکمت و فلسفه» بر اساس مبانی خود مآخذ امری ضروری به نظر می‌رسد.

تعاریف متعددی که از سوی فلاسفه پیش از مآخذ ارائه شده، هر کدام از جهتی خاص به تعریف حکمت می‌پردازند و مآخذ نیز برخی از این تعریف‌ها را به فراخور بحث فلسفی، در موارد گوناگونی از آثارش ذکر و تبیین کرده است. برخی از این تعاریف به اجمال از این قرارند، که خود وی نوشته است:

- «حکمت» به هر علم نیکو و هر عمل صالحی اطلاق می‌شود که به تعریف علم عملی، مناسب‌تر است تا علم نظری.

- «حکمت» در بسیاری از کاربردها، به خود عمل اطلاق می‌شود؛ یعنی کار بی‌عیب و نقص.

- برخی گفته‌اند که «حکمت» همان معرفت اشیاست و البته معرفت جزئیات مورد نظر نیست،

بلکه ادراک کلیات و ماهیات مورد توجه است.

- برخی هم گفته‌اند که «حکمت» عبارت است از: انجام اموری که خوش‌عاقبت‌اند؛ یعنی

کاری که بر اساس آینده‌نگری و سنجش خوب بودن نتیجه‌اش انجام شود.  
- و همچنین عده‌ای گفته‌اند: «حکمت» همان اقتدا به خالق است در سیاست (یعنی: تدبیر معاش و معاد) به مقدار طاقت بشری؛ یعنی اگر انسان تا جایی که در توان دارد به تدبیر حق تعالی اقتدا کرده، به زندگی و امور خود نظم و برنامه داده و با تدبیر پیش برود، حکیم است.  
- فلاسفه نیز گفته‌اند: «حکمت» همان ایجاد شباهت با خداست در حدّ توان بشری، آن هم از جنبه علم و عمل.<sup>(۳)</sup>

این تعریف‌ها و توصیف‌ها از «حکمت»، نقل گفتارهای کلی و اجمالی‌اند که خود مَلّاصدرا در این قسمت از مطلب، هیچ سخن صریح و روشنی درباره‌ی رویکرد خود نسبت به نفی یا اثبات این تعاریف بیان نکرده است. اما با این همه، با پژوهش و بررسی در گوشه و کنار آثارش، به تعاریفی برمی‌خوریم که نظر و رویکرد وی را به خوبی بیان می‌کنند. با بررسی و طبقه‌بندی گفته‌های مَلّاصدرا در این باره، ده تعریف به دست می‌آیند که هر یک به طور مجزاً، نقد و بررسی می‌شود:

#### الف. معرفة الاشياء كما هي عليه

مَلّاصدرا یکی از تعاریفی را که فلاسفه و دانشمندان پیش از وی برای «فلسفه» مطرح و تبیین کرده‌اند به عنوان تعریف مهم «فلسفه و حکمت» یاد کرده و می‌نویسد:  
الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كما هي عليه؛<sup>(۴)</sup> (حکمت در حقیقت، عبارت است از: شناخت موجودات همان‌گونه که وجود دارند.)

البته این تعریف در ظاهر، تفاوت اندکی با تعریف گذشتگان دارد؛ زیرا تعریف آنان چنین است:

الفلسفة هي العلم باحوال (معرفة احوال اعيان) الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية.<sup>(۵)</sup>

اما با تحلیل و بررسی محتوا و مفردات هر دو تعریف و با توجه به مطالب خود مَلّاصدرا در این باره و نیز با بررسی تعاریف مشابه گذشتگان، مشاهده می‌کنیم که تعریف مَلّاصدرا دقیقاً همان

تعریف گذشتگان است؛ بدین توضیح که تعبیر «معرفة الاشياء» بر اساس مطالب و توضیحات خود مَلَّاصدرا، همان «العلم باحوال الموجودات» است؛ زیرا همین تعریف را از نظری اولیای حکمت این‌گونه نقل کرده است:

انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات الخارجية على ما هي عليها في الواقع. (۶)

قید «نفس الامر» نیز با آنکه با آوردن «علی ما هی علیه» یا «کما هی علیه» بی‌نیاز از آن هستیم و ذکر آن، قید توضیحی به شمار می‌رود - یعنی: توضیح «علی ما هی علیه» است - نه قید احترازی، اما مَلَّاصدرا خود در چندین مورد از تعابیر خود، این قید را ذکر کرده است؛ مثلاً، در همین عبارت اخیر، تعبیر «فی الواقع» را، که هم‌سیاق با «نفس الامر» است، ذکر کرده و در تبیین کیفیت علم‌یابی نفوس قدسی به حقایق اشیا، قید «کما هو علیه الامر فی نفسه» را آورده است. (۷) از سوی دیگر، او در جایی که جایگاه حقیقی وجود اشیا را علم الهی معرفی و اثبات کرده، همان جایگاه را نیز نفس الامر دانسته که عبارتش چنین است:

و نفس الامر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهي الحاوي لصور الاشياء كلها - كلها و جزئها، قديمها و حادثها - فإنه يصدق عليه أنه وجود الاشياء على ما هي عليها. فإن الاشياء موجودة بهذا الوجود الالهي الحاوي لكل شيء اذ الاشياء كما أنّ لها وجوداً طبيعياً و وجوداً مثالياً و وجوداً عقلياً فكذلك لها وجود الهی عند العرفاء. و هذا الوجود اولی بأن يكون عبارة عن نفس الامر. (۸)

قید «بقدر الطاقة البشرية» نیز قیدی است که مَلَّاصدرا در سایر تعاریف آن را ذکر کرده و مراد از آن توان متوسط بنی‌آدم است؛ بدین معنا که هر انسانی در هر مرتبه‌ای از مراتب انسانیت و عقلانیت فوق طبیعی و حتی فوق ملکی خود قرار گرفته باشد، به همان میزان از علم به حقایق بهره‌مند خواهند شد. (۹)

علاوه بر این، عین تعریف مَلَّاصدرا نیز در تعابیر گذشتگان آمده است (۱۰) و با این توضیح روشن می‌شود که هر دو تعریف هم‌سیاق هستند.

با توجه به این تعریف، مَلَّاصدرا «حکمت» را امری وجودی دانسته، می‌گوید: همه مراتب

هستی، از جهان خارج گرفته تا جهان ذهن و اعتباریات را دربر می‌گیرد. بنابراین، حتی معقولات ثانیه و مقولات هفت‌گانه نسبی را نیز دربر می‌گیرد.<sup>(۱۱)</sup> روشن است که موضوع علم منطوق معقولات ثانیه‌ای است که به معقولات اولی مستندند، اما از آن جهت که این معقولات ثانیه ما را از معلوم به مجهول می‌رسانند.<sup>(۱۲)</sup> بر اساس تعریف مَلّاصدرا و بیان وی، منطوق نیز جزو زیرمجموعه‌های حکمت به شمار می‌رود؛ همان‌گونه که حکیم سبزواری در ابتدای شرح منظومه خود، به این نکته تصریح کرده و در توجیه آن نوشته است:

حکمة المیزان، فيه اشارة الى ان المنطق من الحكمة. قيل: هو منها ان فسرناها بخروج النفس الى كمالها الممكن في جانبى العلم والعمل لان فسرناها بالعلم باحوال اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية؛ لانّ موضوع المنطق هو المعقولات الثانية (اي المعرف والحجة) وليست بأعيان. اقول: بل هو من الحكمة وان فسرت بالثاني؛ لانّ المراد باعيان الموجودات الموجودات الخارجية والمعقولات الثانية خارجية من وجه؛ لانّ كل موجود ذهني، خارجي في نفسه واما هو ذهني بالقياس الى الخارج.<sup>(۱۳)</sup>

این اشکال و جواب عیناً همان عبارت مَلّاصدرا است که در پایان تحلیل خود، از این مسئله می‌نویسد: «این اشکال را این‌گونه دفع کنید که باید توجه داشت که ما یک اصل فلسفی بنا نهاده‌ایم؛ بدین صورت که هستی هر موجودی دارای مرتبه‌ای ویژه از ظهور و درجه‌ای مخصوص از تحضّل و فعلیت است. این اصل مرتبه «عین بودن» معقولات ثانیه و حتی امور اضافی نسبی مثل پدر بودن و مالکیت را که در جهان خارج تحقق ندارد، مشخص می‌کند.»<sup>(۱۴)</sup> از این بیان، روشن می‌شود که مَلّاصدرا با این تعریف، همه مسائل مطرح در فلسفه را جزء جدایی‌ناپذیر فلسفه می‌داند و بدین‌روی، ادعای عده‌ای از محققان را که می‌گویند: «طبیعیات در فلسفه اسلامی مهمان موقت ناخوانده‌ای بود که ورودش از ابتدا اشتباه بود، بنابراین، خروجش هم نیاز به مجوز ندارد»،<sup>(۱۵)</sup> تحلیل و برداشتی نادرست بوده و از روی بی‌توجهی به مبانی فلسفی فلسفه اسلامی در زمینه تعریف «فلسفه» اظهار شده است؛ زیرا خود مَلّاصدرا در چندین جا از مباحث خود، به ضرورت بحث از طبیعیات و ریاضیات تصریح اکید داشته است؛ از جمله

اینکه اساساً توصیه‌ای دلسوزانه به سالکان طریق معرفت داشته، می‌نویسد:

فإن أردت يا حبيبي - وفَّقك الله لسلوك طريقه - أن تبلغ اشرف المطلوبات و افضل الغايات التي هو الامور العقلية و الحقائق الروحانية، فاجتهد أولاً في معرفة الامور المحسوسة فبذلك يتيسر لك ان تتركها و تزهد فيها و تنال الامور الغير المحسوسة... فاذا عرفت المحسوسات عرفت ماوراء المحسوسات... و لهذا اعتنى الحكماء بالبحث عن الاجسام و احوال المحسوسات ليتقلوا منها الى الرياضيات ثم الى الالهيات. (۱۶)

و البته در موارد فراوانی به حفظ ترتیب در تعلیم و شناخت فلسفی به این قرار «طبیعیات (محسوسات)، منطوق و ریاضیات، معقولات، و الهیات» تأکید داشته است. (۱۷) حتی به این پندار برخی از محققان، که آشنایی کاملی با فلسفه و مبانی حکمی ندارند - که نقل شد - پاسخ داده است. (۱۸)

علم به حقایق اشیا بدان‌سان که هستند، دغدغه اصلی فلسفه و فیلسوف در نظر مآخذ را است. اما در این مقام، سه نکته اساسی وجود دارند که باید بررسی شوند:

۱. آیا اساساً معرفت حقایق اشیا (کما هی علیه فی نفس الامر) ممکن است؟

۲. راه‌های ممکن برای نیل به این حقایق چیست؟

۳. این معرفت برای چه کسانی حاصل می‌شود؟

پاسخ این سه پرسش را به اجمال مورد توجه قرار می‌دهیم:

اول. مآخذ را در فصل سیزدهم از تنمّه «احکام وجود و عدم» در کتاب اسفار، این پرسش را مطرح و تحلیل و بررسی کرده است. پاسخ وی به این مسئله به اجمال چنین است که انسان در قبال ماهیت اشیا مرکب، به اجزای آنها آگاهی می‌یابد؛ و در قبال ماهیت اشیا بسیط نیز از راه علم کلی - یعنی علم به ماهیت عقلی و صورت خارجی آنها - آگاه می‌شود. همین آگاهی به کلیات امور، علم به حقیقت آنها به شمار می‌رود؛ اما آگاهی از هستی این اشیا نیز امکان‌پذیر است و آن هم عبارت است از: «علم به واسطه مشاهده حضوری». (۱۹) مآخذ را این علم حضوری را هم از طریق «اصالت وجود» (۲۰) و هم از طریق «علم به نفس» (۲۱) و علت تامه نفس (سبب اشیا

و سبب نفس<sup>(۲۲)</sup> تبیین می‌کند. بنابراین، وی بر خلاف برخی از فلاسفه، که قایل به عدم توانایی انسان بر شناخت حقایق اشیا هستند،<sup>(۲۳)</sup> قایل به تحقق چنین آگاهی بوده و آن را برهانی کرده، می‌نویسد: این آگاهی حاصل نمی‌شود، مگر با سه طریق: یکی برهان، دیگری مشاهده حضوری حقایق وجودی، و سوم با علم به اسباب و علل حقایق،<sup>(۲۴)</sup> و چون وجود امری بی‌حد، بی‌سبب، و بی‌برهان است و نمی‌توان از طریق برهان و شناخت علل، آن را شناخت، بنابراین، تنها راه شناخت وجود، شناخت با مشاهده حضوری است.<sup>(۲۵)</sup> علاوه بر این، وی با برهانی بر اساس بررسی واقعیت حقایق موجود در نفس، امکان ادراک حقایق توسط نفس را مدلل کرده است.<sup>(۲۶)</sup>

نکته دیگری در اینجا مطرح است که از لحاظ هستی‌شناختی شایان توجه است؛ حقایق اشیا بنا به استدلال و برهان، اولاً و بالذات فقط مورد شناخت خداوند قرار می‌گیرند، و هر آنچه از علم و معرفت به انسان می‌رسد از عنایات و فیض حق تعالی است. بنابراین، حکیم حقیقی و واقعی - به معنای دقیق کلمه که در این تعریف آمده - فقط خداوند است.<sup>(۲۷)</sup> این نکته، که مآصدرا آن را یادآور شده، در واقع همان مطلبی است که این عربی بیان کرد.<sup>(۲۸)</sup> بر این اساس، حکیم حقیقی خداوند است<sup>(۲۹)</sup> و دیگران بالعرض و با عنایت و فیض حق تعالی حکیمند، و حکمای واقعی نیز در این عنایت، اهل الله هستند که معرفت حقایق را از منبع فیض می‌گیرند<sup>(۳۰)</sup> و عبارتند از: انبیا و اولیاء الله. بقیه مردم هم از این جهت که از انبیا تبعیت کرده و خداوند را معبود می‌دانند و به اثبات عقلانی خدا و حقایق مخلوقات می‌پردازند، به طور عاریه‌ای و مجاز حکیمند. مآصدرا در تحلیل این نکته می‌گوید: چون حقایق اشیا نزد خداوند است و از این رو، پیامبر اکرم ﷺ نیز بنا به حدیث مشهور (که به آن خواهیم پرداخت) از خداوند حکمت را خواسته، و روشن است که دعای نبی اکرم ﷺ مسلماً مستجاب می‌شود، بنابراین، پیامبر حکیم است که به منبع فیض معرفت حقایق متصل است.<sup>(۳۱)</sup> (این نکته نتایج ارزنده معرفتی درباره شخصیت پیامبر اکرم ﷺ دارد که از موضوع این مقاله خارج است.)

دوم. مآصدرا بر اساس نکته پیشین می‌نویسد:

صعب العلم بحقائق الاشياء علی ما هی علیه الا لمن تنور قلبه بنور الحق و ارتفع

الحجاب بینه و بین الوجود المحض. فأنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في انفسها و مع ذلك بقدر انيته محتجب عن ذلك. (۳۲)

شایان توجه است که این عبارت دقیقاً همان مطلبی است که علامه قیصری گفته و ملاًصدراً به تناسب همخوانی با مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فلسفه‌اش، آن را نقل کرده است. (۳۳) درباره علم‌یابی به حقیقت اشیا از طریق علم‌یابی به ذات باری تعالی (یعنی معرفه‌الله) در تبیین و بررسی تعریف دوم سخن خواهیم گفت. به هر حال، یکی از راه‌های نیل به حقایق، نورانیت قلب به نور حق تعالی، و دیگری ارتفاع حجاب میان قلب و هستی ناب است. روش‌های دیگری نیز از فروع و انشعابات این دو راه به شمار می‌آیند که باید در بحث‌های مربوط به معرفت و تزکیه نفس بررسی شوند.

سوم. پاسخ پرسش سوم نیز با توجه به دو پاسخ مزبور روشن می‌شود. ملاًصدراً در موارد متعددی این اشخاص را معرفی و توصیف کرده (۳۴) که در یک کلمه عبارتند از:

اهل الكشف والشهود من العلماء، الذين لم تعم ابصارهم الباطنية عن ادراك حقائق الاشياء كما هي عليها، بغشاوة التقليد والامتراء و حجب الهوى و الدنيا و ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾. (۳۵)

در نظر ملاًصدراً، اهل کشف و نفوس قدسی (۳۶) تنها گروه‌هایی هستند که می‌توانند حقایق اشیا را درک کنند. (در تعریف دوم، علم‌یابی این طایفه را از نظر ملاًصدراً بیان خواهیم کرد.) بنابراین، فیلسوف برای دست‌یابی به حکمت ناب و عینی، باید مسیر کشف و شهود و طریق نفس قدسی را در پیش گیرد که عبارت است از: تهذیب و تزکیه نفس.

علاوه بر مشخص شدن جایگاه، مسیر و طریق حکمت، مشخص شدن محتوا و مصداق این حقایق یکی دیگر از امور ضروری است که ملاًصدراً از آن غفلت نکرده و مفصل بدان پرداخته است. مصداق و محتوای این حقایق همان میزان اعمال و اندیشه است که در قیامت نمایان خواهد شد و ملاًصدراً آن را «میزان الآخرة» نام نهاده، محتوای آن را چنین تبیین می‌کند:

و اعلم ان میزان الآخرة ما يعرف به حقایق الاشياء، كما هي من العلم بالله و صفاته العليا و افعاله العظمى من ملائکته و کتبه و رسله و العلم باليوم الآخر و المعاد تعلیمًا



من قبل الانبياء. (۳۷)

در این تبیین از حقایق اشیا و میزان آن، دو نکته بسیار مهم و اساسی نهفته است: یکی اینکه تعریف دیگری از «حکمت» به دست می‌دهد و آن هم عبارت است از اینکه حکمت، «العلم باللّه و صفاته و افعاله و علم بالمعاد» است و در حقیقت، تعریف حکمت با توجه به مصداق تعریف نخست، همان «العلم باللّه و صفاته و...» است که از این رویکرد، به تعریف دوم مآصدرا رسیده، آن را بررسی می‌کنیم. دوم اینکه حقیقت فلسفی و قرآنی حکمت را بیان می‌کند که حایز اهمیت فراوان بوده و شایان بررسی مجزا است.

#### ب. معرفة ذات الحق

مآصدرا در باب تعریف «حکمت»، مصداق و محتوای «معرفة حقائق الاشياء» را معرفة اللّه دانسته است. اما این مسئله بر پایه مبنایی فلسفی مطرح شده است، نه نگرشی کلامی و تعصبی به دین و خدا. این مبنا عبارت است از اینکه حق تعالی احاطه علمی و قیومی بر همه اشیا دارد و چون علم و سببیت حق تعالی معلوم و مکشوف موجودی شایسته واقع شود، علم به معلوم و مسبب حق تعالی نیز بر وی حاصل خواهد شد. بنابراین، معرفت به حق تعالی همان معرفت به حقایق اشیا است. این معنا علاوه بر اینکه در بیان حقیقت نفس الامر گذشت، در کیفیت معرفت‌یابی نفس قدسی نیز توسط مآصدرا بیان شده است. او در اثبات نفس قدسی این‌گونه نوشته است:

ان سائر النفوس تُعَيَّن المطلوب اولاً، ثمّ تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها، و اما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن اولاً و يتأدى الذهن منه الى النتيجة المطلوبة، فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدماً على الشعور بالمطلب كما هو عليه الامر في نفسه في ذوات المبادئ اللّميّة. (۳۸)

بنابراین، علم به حقایق - در حقیقت - از علم الهی نشأت می‌گیرد که این بیان به طور صریح‌تر و دقیق‌تر، در بیان دیگری از عبارت مآصدرا این‌گونه آمده است:

و من عرف اللّه حق معرفته يحصل له بمعرفته تعالی معرفة جميع الاشياء الكلّية و

الجزئیة، فيكون علمه بأى شىء كلى او جزئى، من مسائل العلم الالهى؛ لانّ علومه حصلت من النظر فى حقيقة الوجود و توابعها و عوارضها و عوارض عوارضها و هكذا الى ان ينتهى الى الشخصيات. و هذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلى المسمى بالعلم الالهى و الفلسفة الاولى؛ الا انّ العقول الانسانية لما كانت قاصرة عن الاحاطة بالاسباب القاصية... فلا جرم وضعوا العلوم تحت العلوم و اخذوا مبادئ العلم الاسفل من مسائل العلم الالهى. و بالجملة فانّ الاشياء ذوى الاسباب لا يحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها و عللها. (۳۹)

نکته اخيرى که مآصدرا متذکر شده، قاعده‌ای است که حکما آن را ذکر کرده‌اند (۴۰) و یکی از مبانی بحث مآصدرا در این مسئله است. وی در تبیین برهانی این مسئله می‌نویسد:

ان الهویات الوجودیه من مراتب تجلیات ذاته و لمعات جلاله و جماله. فاذن ادراک کل شىء لیس الا ملاحظه ذلك الشىء على الوجه الذى يرتبط بالواجب من ذلك الوجه الذى هو وجوده. (۴۱)

مشاهده می‌شود که علم به حقایق اشیا، به نوعی وابسته به معرفه الله است. بنابراین، تعریف «حکمت» به «معرفه الله» علم به حقایق را نیز شامل می‌شود. از این رو، مآصدرا به تبع بسیاری از فلاسفه (۴۲) و عرفا، (۴۳) «حکمت» را این‌گونه تعریف می‌کند:

انّ الحکمة هی معرفة ذات الحق الاول و مرتبة وجوده و معرفة صفاته و افعاله و أنّها کیف صدرت منه الموجودات فى البدو و العود و... (۴۴)

اینکه عده‌ای پنداشته‌اند «اگر موضوع فلسفه را موجود قرار دهیم، تعریف آن به «معرفه الله» یا «معرفه الغایات و العلل» نادرست خواهد بود»، (۴۵) در این پندار خود اشتباه بزرگی مرتکب شده‌اند؛ زیرا بر اساس مبانی حکمی، وجود حق تعالی و غایه‌الغایات، سبب عینیت و تحقق حقایق اشیاست و بدون علم به آن حقیقت، نمی‌توان به خود اشیا عالم شد، (۴۶) گرچه علم به سبب امری فطری و علمی ناخودآگاه بوده باشد؛ همان‌گونه که نوع انسان‌ها از این حقیقت غافلند. از این رو، تعریف مآصدرا از «حکمت» به «معرفه ذات الحق الاول»، که ابن‌سینا و فارابی هم به تبیین آن پرداخته‌اند، (۴۷) تعریفی شامل و جامع است.

متأصدرا با توجه به این رهاورد در تعریف «حکمت»، حتی به تحلیل حدیث مشهور نبوی «ربّ ارنی الاشیاء کما هی»<sup>(۴۸)</sup> پرداخته و این‌گونه نوشته است:

فأنهم - ای ارباب العقول الكاملة - لمّا عبروا بالسلوک من النفس و صفاتها و القلب و صفاته و وصلوا الی مقام السرّ و عرفوا بعلم السرّ معنی القلب و النفس و الحس... و اذا عبروا عن السرّ و وصلوا الی عالم الانوار، عرفوا بنور الروح السرّ و اذا عبروا عن عالم الروح و وصلوا الی ساحل بحر الحقيقة، عرفوا بانوار مشاهدات صفات الجمال عالم الارواح و مادونها و اذا فنوا بسطوات الجلال عن انانیة وجودهم و وصلوا الی لجة بحر الحقيقة، کوشفوا بهویة الحق تعالی و اذا استغرقوا فی بحر الهویة الاحدیة و بقوا ببقاء الالوهیة عرفوا الله باللّه و وحدوه و تدسوه و عرفوا به کل شیء و هذا هو مسئول دعاء النبی ﷺ قال: «رب ارننا الاشیاء کما هی»<sup>(۴۹)</sup>

مبنای فلسفی متأصدرا در معرفه الله به گونه‌ای است که هم مبانی فلاسفه را تصحیح می‌کند و هم مبانی عرفا را؛ یعنی هم به اشکالات فلاسفه در باب عدم توانایی انسان برای شناخت خداوند و عدم شناخت علت از طریق شناخت معلول پاسخ می‌دهد و می‌گوید: معرفت اشیا با معرفت خالق و ابداع‌کننده آنها حاصل می‌شود،<sup>(۵۰)</sup> و هم از سوی دیگر، ادعای عرفا در باب کیفیت علم به باری تعالی را تصحیح کرده، می‌گوید: انسان عارف با اتصال به مبدأ فیاض، حقایق وجودی را همان‌گونه که در علم الهی و در جهان خارج هستند، مشاهده می‌کند، و این مشاهده است، نه پاشیدن حقایق به دل عارف از سوی باری تعالی و نه به نحو رؤیت عکس در آینه.<sup>(۵۱)</sup> بدین‌سان، وی امکان مشاهده حضوری حقایق اشیا در ذات حق تعالی را به طور مستدل و برهانی بیان و اثبات کرده است<sup>(۵۲)</sup> که بسیاری از فلاسفه و عرفا درباره آن لغزیده و روش نفی و سلب در پیش گرفته‌اند. با اینکه او معرفت واجب را فوق طاقت بشری می‌داند،<sup>(۵۳)</sup> اما آن را غیرممکن و محال هم نمی‌داند،<sup>(۵۴)</sup> بلکه روش‌هایی را نیز برای نیل به چنین معرفتی پیش می‌کشد.<sup>(۵۵)</sup> حتی او در تقریری از برهان «صدیقین»، مسئله فهم حقایق بر اساس این برهان را پیش کشیده و بحث مفصلی درباره سببیت معرفه الله نسبت به معرفت حقایق ارائه می‌کند.<sup>(۵۶)</sup>

### ج. أفضل علم بأفضل معلوم

در اینجا، ملاًصدراً بر اساس مبانی به دست آمده دربارهٔ معرفه‌الله، همان عبارت معروف ابن سینا را ذکر می‌کند که «الحکمة هی افضل علم بأفضل معلوم»<sup>(۵۷)</sup> و می‌نویسد:

قد علمت ان الحکمة هی علم بأفضل معلوم.<sup>(۵۸)</sup>

البته این عبارت عیناً از ابن سینا است.<sup>(۵۹)</sup> به خوبی روشن است که این تعبیر صرفاً توصیفی برای حکمت است، نه تعریف آن؛ زیرا ملاًصدراً و ابن سینا هر دو در ذیل این عبارت نتیجه‌ای گرفته‌اند که بیانگر توصیف بودن آن است، نه تعریف و آن عبارت است از اینکه «تنها خداوند شایسته اسم "حکیم" است»<sup>(۶۰)</sup> و این همان بحثی است که در تعریف نخست و دوم مطرح کردیم. با اینکه ابن سینا در ابتدای کتاب الهیات شفاء گفته است که این عبارت را در تعریف حکمت می‌شنوی، که ناظر به تعریف متکلمان است،<sup>(۶۱)</sup> اما این تعبیر بنا به تصریح خود ابن سینا، از صفات حکمت است.<sup>(۶۲)</sup> البته خود ملاًصدراً این تعبیر را به عنوان تعریف از گذشتگان نقل کرده و وجه فضیلت حکمت را تبیین نموده است.<sup>(۶۳)</sup>

(در باب فضیلت حکمت بر سایر علوم، مطالب و نکات فراوانی گفته شده است که پرداختن به آن ما را از مسیر بحث خارج می‌کند).<sup>(۶۴)</sup>

### د. التشبه بالاله

ملاًصدراً تعریف دیگری را نیز که از قدمای فلاسفه مشهور است، در این باب آورده:

فانّ الحکمة عندهم (ای الواغلین فی الرياضیة و البرهان و...) هی التشبه بالاله بحسب الطاقة البشریة.<sup>(۶۵)</sup>

علاوه بر این، در فصل مربوط به «تعریف فلسفه» از کتاب اسفار نوشته است:

و الی ذینک الفین (النظریة و العملیة فی الحکمة) رمزت الفلاسفة الالهیون حیث قالوا تأسیاً بالانبیاء ﷺ: «الفلسفة هی التشبه بالاله» كما وقع فی الحدیث النبوی: «تخلّقوا بساخلاق الله»<sup>(۶۶)</sup> یعنی: فی الاحاطة بالمعلومات و التجرد عن الجسمانیات.<sup>(۶۷)</sup>

در اینجا، چهار نکته وجود دارند که در تحلیل و بررسی این تعریف نقش اساسی دارند:

۱. آیا تشبّه به معبود از نظر هستی‌شناختی امکان‌پذیر است یا نه؟

این تعریف، تعریفی است که قدمای فلاسفه آن را ذکر کرده و عرفا آن را نقد نموده و پاسخ

سلبی به این پرسش داده‌اند. این عربی می‌نویسد:

اعلم! «التحلی» - بالحاء المهملة - فی اصطلاح الطائفة،<sup>(۶۸)</sup> التشبّه باحوال الصادقین فی اقوالهم و افعالهم... و «التحلی» عندنا هو التزین بالاسماء الالهية علی الحدّ المشروع... و يقول الحكماء فی هذه الحالة (ای التحلی) أنّه التشبه بالاله جهد الطاقة. و هذا القول اذا حقّته، جهل من قائله، لأنّ التشبه فی نفس الامر لا یصحّ.<sup>(۶۹)</sup>

این عربی در بحث دیگری نیز چنین موضع سلبی را تأکید کرده و نوشته است:

و فيه (ای فی منزل الثلث الآخر من الليل) علم تشبّه العالم بالعالم و طبقاته. فمن ذلك ما هو تشبه محمود كتشبه عالم التكليف منّا بعالم التسبيح و هو كل شيء سبّح بحمد الله من العالم، و كتشبه الانسان بمن تقدّمه فی مكارم الاخلاق؛ و منه ما هو تشبه مذموم. و اما التشبه بالحقّ فذلك التشبه المطلوب عند اكثر اهل الله، و اما عندنا فلا یصحّ التشبه بالله. و ما قال به من الحكماء الا من لا معرفة له بالامر علی ما هو علیه فی نفسه.<sup>(۷۰)</sup>

این عبارات اجمالاً به این معناست که در نظر این عربی، تشبّه به خالق غیر ممکن است. دلیل

این عربی نیز عبارات است از: اتحاد هر دو صورت با یکدیگر و توهم بودن دوگانگی میان صورت اسماء و اخلاق الهی با صورت انسانی؛ بدین توضیح که در حقیقت، دو موجود نیستند که وجود یک صفت در هر دو موجب شباهت باشد، بلکه فقط یک صورت است که صورتی از حقایق اسماء الهی است و در مظهری از مظاهر تجلّی کرده. بنابراین، تجلّی و نزول اسما از جانب حق تعالی است، نه عبد.<sup>(۷۱)</sup>

آنچه در اینجا مهم است استفاده مآصدرا از همین مبنا و استدلال بر امکان تشبّه به حق تعالی

است. در نظر او، چون راه کمال به سوی انبساط بیشتر برای متجلّی شدن اسماء الهی برای انسان

باز است، انسان نیز با طی این مسیر، به مقامات تحقق اسمایی رسیده و در هر مقامی متناسب با

اسم حاکم در آن مقام، تشبّه به باری حاصل می‌گردد، چه نام آن را «تجلی الهی» بگذاریم، چه «تحقق اسماء الهی»، و چه «صورت واحد ساری در اعیان»، و چه «تشبّه بالاله». این همان نکته‌ای است که مآصدرا در تعریف «حکمت» به «استکمال نفس»، نتیجه گرفته و نوشته است: «انّ الفلسفة استکمال النفس الانسانیة... لیحصل التشبّه بالباری تعالی»؛<sup>(۷۲)</sup> یعنی: فلسفه عبارت است از: به کمال رسانیدن نفس انسانی... تا تشبّه به حق تعالی برایش حاصل شود.

علاوه بر این، خود این عربی در موارد دیگر، چنان از امکان و کیفیت تشبّه باللّه سخن گفته که گویی دو عبارت مزبور در طعن و ردّ سخن فلاسفه از او نیست. او در عینیت تعریف «حکمت» به «تشبّه بالاله» با نظریه «تخلّق بالاسماء» عرفا می‌نویسد:

ولهذا (ای مقام قرب النوافل) تشير الحكماء بانّ الغاية المطلوبة للعبد هي التشبّه بالاله و تقول فيه الصوفية: «التخلّق بالاسماء» فاختلف العبارات و توحد المعنى.<sup>(۷۳)</sup>

صدرالدین قونوی می‌نویسد:

انّ کمال الانسان فی التخلّق باخلاق اللّه و طلب التحلی و التشبّه بصفات جنابه العزیز.<sup>(۷۴)</sup>

این عبارت تأکید همان بیان مآصدرا است که در کمال بودن تشبّه گفتیم. از سوی دیگر، این عربی «خلق» را این‌گونه تعریف می‌کند:

فالخلق المكتسب هو الذي يعبر عنه بالتخلّق و هو التشبّه بمن هو فيه هذه الاخلاق الكريمة جبلیة فی اصل خلقه.<sup>(۷۵)</sup>

در این عبارت هم «تخلّق» را به معنای «تشبّه» گرفته است. علاوه بر این، همو در امکان تشبّه باللّه می‌گوید: ممکن است انسان به آن مقام برسد، اما ادب اقتضا می‌کند که انسان علی‌رغم نیل به مقام تشبّه باللّه، اقتضائات مقامش را اظهار نکند.<sup>(۷۶)</sup>

با توجه به این توضیحات، روشن شد که تشبّه بالاله در نظر مآصدرا و حتی این عربی امکان‌پذیر است و دلیلی برای ردّ آن وجود ندارد، بخصوص که مبانی هستی‌شناختی مآصدرا در باب خداوند و صفاتش و نفس و کمال آن بی‌خداست.

۲. حال که تشبّه به معبود ممکن است، این تشبّه از چه جهاتی حاصل می‌شود؟  
دو نوع پاسخ به این پرسش مطرح است: یکی از جهت تشبّه یا تخلّق به اسماء الهی، و دیگری از جهت استکمال نفس. تشبّه یا تخلّق به اسماء الهی به تجلّی حق تعالی در مراتب نفس انسانی مربوط است که این حقیقت - چنان‌که ابن عربی گفته - با مقام قرب نوافل حاصل می‌شود که همان بحث‌های مربوط به حدیث «قرب نوافل»<sup>(۷۷)</sup> در آن مطرح است. مآصدرا تشبّه باللّه را با اضمحلال ذات و فرو ریختن کوه انانیت می‌داند، و فنای عبد در صفات حقیقی خداوند را نیز به همین طریق تبیین می‌کند و در شرح حدیث مزبور، روش حصول چنین تشبیهی را بیان می‌نماید<sup>(۷۸)</sup> که عرفان نیز به همین شیوه پیش رفته‌اند.<sup>(۷۹)</sup> جنبه استکمال نفس نیز بدین صورت است که مآصدرا نوشته:

تشبّه بالمبدأ بحسب القوّة النظرية فی ادراک المعقولات و بحسب القوّة العمليّة فی  
تصريفه البدن و تواءم كتصريفه القوّة الحية ليتزعم من الجزئيات اموراً كلية ...<sup>(۸۰)</sup>  
با توجه به این عبارت، در واقع تشبّه باللّه از حیث استکمال نفس، دو جنبه عملی و نظری  
دارد و سالک باید با هر دو جنبه پیش برود. علاوه بر این، کمال فعلیت همه قوای انسانی، اعم از  
عملی و نظری، در الهی بودن افعال انسان نهفته است.  
مآصدرا درباره تشبّه قوّه نظری می‌نویسد:

فقد ثبت أنّ العقل الهولاني بالقوّة عالم عقلي من شأنه ان يتصوّر بهيئة الكل و يتشبه  
بمبدأ الكل بأن يحصل فيه جميع المعقولات على نحو القبول كما يحصل جميع  
المعقولات عن الحق الاول و على النحو الفعلي. و هذا الحصول الانفعالي له قد  
يتحد بالحصول الفعلي للاول تعالى لاضمحلاله عن ذاته و انهزام بناء آيته الموهومة  
و اندکاک جبل هویتة المتخيّلة.<sup>(۸۱)</sup>

مآصدرا در حقیقت، کمال قوّه عقلی را نیز به جنبه تجلّی پیوند زده و حتی او همین کار را  
درباره قوّه عملی نیز انجام داده است.<sup>(۸۲)</sup>

۳. تشبّه به حق تعالی برای چه کسانی مقدور است؟  
با تأمل و دقت در مبانی نفس‌شناختی و هستی‌شناختی خیر و شر، که مآصدرا به تحلیل آن

پرداخته است، پاسخ این پرسش روشن می‌شود:

والمثال لذلك (ای حکمة الحق تعالى فی اخراج النفوس من القوّة الى الفعل) فی هذه الدنيا، الاب الشفيق و الاستاذ الرفيق فی تعليم التلامذة و الاولاد و اخراجهم اياهم من... اقتداءً بالباري - جلّت عظمته و كبريائه - و تشبهاً به فی حکمته، اذ هو العلة و... فكل نفس علومها اكثر و صنایعها احکم و اعمالها اجود و افاضتها على غيرها اكثر، فنسبتها الى الله اقرب و تشبهاً به اشد... و مفاده (ای هذا التعريف) أنّ من يكون علومه حقيقية و صنائعه محكمة و اعماله سالحة و اخلاقه جميلة و آرائه صحيحة و يفضّه على غيره متصلاً، يكون قربه الى الله و تشبهاً به اكثر، لأنّ الله سبحانه كذلك. (۸۳)

از این تحلیل روشن می‌شود که فقط کسانی در عرصه مزبور موفق هستند که از لحاظ نظری (علوم نظری)، عملی، اخلاقی، اجتماعی، فکری، و صنعتی (یعنی تولید کاربردی صنایع) کامل‌ترین بوده باشند. در این صورت است که انسان، حکیم بوده و دانش او نیز حکمت خواهد بود. و البته روشن است که جامعیت در این جنبه‌ها ضروری است.

۴. با توجه به نکات و توضیحات پیشین، این تعریف چه نوع تعریفی است؟

این پرسش به تحلیلی بیشتر نیاز دارد تا به پاسخی مناسب دست یابیم. تشبّه بالاله - همان‌گونه که در عبارات مآخذرا آمده - به عنوان امری مستقل و نظام‌مند نیست که با همان ویژگی‌های مزبور حاصل آید؛ زیرا تشبّه بالله، خود یک فعل و یک پدیده است و باید برای حصول آن، مسیر، روش و سببی وجود داشته باشد، به ویژه اینکه محکم و صحیح بودن همه موارد مزبور وابسته به حکمت است؛ یعنی نتیجه و غایت حکمت - در حقیقت - این است که تشبّه بالله حاصل آید. مآخذرا در این باره چنین نوشته است:

فهذا العلم (ای الحكمة الالهية و معرفة النفس) يجعل الانسان ذا ملك كبير لانه الاكبر الاعظم الموجب للفنى الكلى و السعادة الكبرى و البقاء على افضل الاحوال و التشبه بالخير الاقصى و التخلّق باخلاق الله تعالى. (۸۴)

در واقع، تشبّه بالاله غایت حکمت است و حتی غایت مطلوب تکوینی برای همه موجودات



به شمار می‌رود؛ همان‌گونه که خود مَلَّاصِدْرَا در تشریح شوق و عشق نفوس انسانی و فلکی به حق تعالی به این نکته پرداخته است. (۸۵)

با تکیه بر نکات مزبور و این تحلیل، روشن می‌شود که تعریف «حکمت» به «تَشْبَه بِالْآلِه» در حقیقت، تعریف به غایت است، نه موضوع. از این رو، این تعریفی جامع و مانع به شمار نمی‌رود. علاوه بر این، گفته شد که «تَشْبَه بِالْآلِه»، خود غایتی برای استکمال نفس به شمار می‌آید و استکمال نفس نیز خود به عنوان عنصری اساسی در بسیاری از تعاریف «حکمت» توسط فلاسفه تلقی شده است. بنابراین، تعریف «حکمت» با آن، دست‌کم یک مرتبه پس از تعریف به «استکمال نفس» است.

#### ه. استکمال النفس الانسانية

این تعریف نیز، که در کتب قدمای مشاء آمده،<sup>(۸۶)</sup> تعریفی است که مَلَّاصِدْرَا در ابتدای اسفار برای تعریف خود از «فلسفه» اختیار و انتخاب کرده و چنین نوشته است:

اعلم! انَّ الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا اخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الانساني. (۸۷)

البته همین تعریف را به طور ساده‌تر و منسجم‌تر چنین آورده است:

الحكمة في عرف العلماء استكمال النفس الانسانية باقتباس العلوم النظرية و اكتساب الملكة التامة على الافعال الفاضلة على قدر طاقتها. (۸۸)

در این تعریف، دو نکته حایز اهمیت فراوان است: یکی اینکه بر اساس همین تعریف، استکمال نفس نتیجه و غایت حکمت است، نه خود حکمت؛ دوم اینکه اسباب استکمال نفس، هر دو شاخه حکمت و فلسفه (یعنی نظری و عملی) است.

در توضیح نکته نخست، باید گفت: چون یکی از اسباب استکمال نفس انسانی شناخت حقایق اشیاست، و از سوی دیگر، شناخت حقایق اشیاء، خود مستلزم به کارگیری حکمت عملی و اتصال نفس به عقل فعال است و مجموعه دو عنصر، «حکمت» را شکل می‌دهند، بنابراین،

تعریف «حکمت» به «معرفة حقائق الاشياء»، در واقع، تعریف اساسی به شمار می‌رود و استكمال نفس نتیجه حکمت است، نه خود آن. همچنین به دلیل آنکه استكمال نفس، خود یکی از عناصر مهم نیل به «تشبه بالاله» به شمار می‌رود، در حقیقت، نتیجه نهایی حکمت نیز تشبه بالله است، نه خود استكمال نفس. وانگهی، از دو جهت، تعریف «حکمت» به «معرفة حقائق الاشياء» بر تعریف به این دو قضیه مقدم است: یکی اینکه غایت به هر شکل و از هر قسم که بوده باشد، نمی‌تواند در تعریف یک علم اخذ شود؛ زیرا در این صورت، بسیاری از مسائل علم از نظر پنهان مانده، موجب نقص در شکل‌گیری آن علم می‌گردد و از این رو، تعریف، جامعیت و مانعیت خود را از دست می‌دهد. جهت دیگر اینکه «معرفت» رکن همه مسائل و اساساً رکن هستی است؛ زیرا اولاً، نه استكمال نفس بدون معرفت حقیقت نفس و امور مربوط به آن مقدور است، و نه تشبه بالله بدون معرفت حقیقت الله، و صفات و افعالش مقدر است. ثانیاً، بر اساس مبانی فلسفی خود ملاًصدر، هستی یک موجود، با معرفت آن شیء نسبت به خود و سایر اشیا برابر و هم‌سیاق است.<sup>(۸۹)</sup> بنابراین، انسان بدون علم و معرفت به هستی اشیا، به خود آنها نیز نیل نمی‌گردد.

نکته دوم، که از اهمیت بیشتری برخوردار است عبارت است از اینکه هم حکمت نظری و هم حکمت عملی - هر دو - در استكمال نفس نقش اساسی و کلیدی دارند، و چون ریشه حکمت عملی هم - در واقع - همان حکمت نظری است، بنابراین، تعریف حکمت به «معرفة حقائق الاشياء» تعریفی جامع و مانع به شمار می‌آید.

مسئله دیگر اینکه استكمال نفس علاوه بر اینکه سبب و راهی برای تشبه به معبود است، سبب و راهی برای نیل به بساطت نفس و تبدیل شدن به جهانی معقول در گستره مجردات نیز به شمار می‌رود، و این همان تنمّه‌ای است که ملاًصدر با گنجاندن آن در این تعریف، راه را برای تعریف بعدی هموار می‌سازد:

وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية.<sup>(۹۰)</sup>

و. «صيرورة الانسان عالماً عقلياً»

روشن شد که استكمال از یک سو، نتیجه حکمت است، و از سوی دیگر، خودش دو نتیجه مهم

دارد که هر کدام به نوبه‌ای اهمیت می‌دهند، به طور جداگانه در تعریف «حکمت» گنجانده شده‌اند: یکی «تشبه بالله» و دیگری «صیوررة الانسان عالماً عقلياً». با این تصویر، تعریف «حکمت» به هر یک از این دو، از نوع تعریف به غایت است و هر کدام با یک واسطه (یعنی: به واسطه استكمال نفس) غایت حکمت نیز هستند. اما مآصدرا تعبیری دارد که نشان می‌دهد نتیجه دوم (یعنی صیوررت) خود نتیجه‌ای از غایت دوم (یعنی تشبه) است. او در تبیین کمال نفس می‌نویسد:

و اما الكمال فهو أن يكون المعقولات لها (ای للنفس) حاصلة بالفعل مشاهدة سميت بالعقل المستفاد. وعند ذلك شبهت بالمبادئ العالية، صائرة عالماً عقلياً يضاهى العالم العيني في الصورة لا في المواد. (۹۱)

به هر حال، این غایت نیز در تعریف «حکمت» گنجانده شده است. مآصدرا در غایت بودن این صیوررت برای حکمت نوشته است:

و اما كيفية هذا العلم بالاشياء (ای علم الباری بالاشياء)... فاعلم! ان الاهتداء بها من اعلى طبقات الكمال الانساني و الفوز بمعرفتها يجعل الانسان مضاهياً للمقدسين، بل من حزب الملائكة المقربين. (۹۲)

این در حالی است که با معرفت یافتن به این علم، ابتدا استكمال نفس حاصل می‌شود و در پی آن، صیوررت نفس و برابری آن با جهان عقلی. صریح‌تر از این مطلب، تأکید مآصدرا بر این نکته است که صیوررت نفس غایت برای حکمت نظری است:

اما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه، بكماله و تمامه، و صیوررتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني. (۹۳)

بنابراین، تعریف «حکمت»، که برخی از فلاسفه بر اساس صیوررت نفس ارائه و تبیین کرده‌اند، (۹۴) تعریف به غایت و فروع مسائل است، نه تعریف بر اساس موضوع مسئله.

به هر حال، مآصدرا در تعابیر مرتبط با تعریف «حکمت»، عنصر «صیوررت نفس به جهانی معقول» را نیز گنجانده که بی‌ارتباط با مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی وی در باب نفس‌شناسی نیست. یکی از مهم‌ترین وجوه ارتباط این عنصر با تعریف «حکمت» همان جنبه فاعلیت نفس بر معرفت حقایق است. توضیح آنکه اگر هم «حکمت» را به «معرفه الاشياء کما هی

علیه» تعریف کنیم، به دلیل اینکه معرفت توسط نفس حاصل شده و نفس در این فرایند نفس فاعلی دارد، بنابراین، صیوروت نفس نیز در تعریف «حکمت» می‌گنجد؛ چنان‌که مَلَّاصدرا می‌گوید: نفس انسانی دارای دو شأن عمده است: یکی درک همه حقایق و اتحاد با آنها و دیگری دگرگونی آن به جهانی عقلی که در آن حقیقت هر موجود عقلی و معنای هر موجود جسمانی وجود دارد. (۹۵)

علاوه بر این، مَلَّاصدرا فاعلیت نفس بر معرفت (فاعل شناسا) و به تبع آن، حاصل شدن دگرگونی نفس به جهان معقول را این‌گونه تبیین می‌کند:

بعد تمهید هذه المقدمه (ای آن شیئیة الشيء بصورته لا بماذته) يتفطن اللبيب منها بان كل حقيقة تركيبية فانها آتما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا ما هو منها بمنزلة المادة... و اشير الى ذلك بما قالوا: «الانسان اذا احاط بكيفية وجود الاشياء على ما هي عليه، يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود...» (۹۶)

در نظر برخی از فلاسفه، همین تساوی و توازی میان معرفت و جهان خارج، شرط ضروری برای حصول معرفت است؛ (۹۷) زیرا اگر این شرط برقرار نباشد نتیجه نظریه‌پردازی در باب حکمت به چیزی جز ایدئالیسم منتهی نمی‌شود.

روشن است که با این تحلیل (یعنی فاعلیت نفس بر معرفت و صیوروت)، تعریف مزبور تعریفی صحیح است، به ویژه که در آن، به جنبه کاربردی حکمت نیز توجه شده است؛ اما با این همه، تعریفی بر حسب جنبه غایت‌شناختی علم است، نه جنبه موضوع‌شناختی یا مسئله‌شناختی. نکته دیگری که حایز اهمیت است و به جنبه‌های سیر و سلوک و حکمت عملی مربوط می‌شود، توجه به عوامل این صیوروت و بررسی آنهاست. اما این بحث، بحثی محتوایی و مربوط به مسئله نفس‌شناسی است و باید در جای خود بررسی شود.

### ز. معرفة النفس

یکی دیگر از تعریف‌هایی که برای حکمت ذکر شده، تعریف به «معرفة النفس» است: «أنها معرفة الانسان نفسه» (۹۸) البته این تعریف به طور مستقل در آثار مَلَّاصدرا نیامده است، اما با توجه به

مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی فلسفه او، معرفت نفس نقش کلیدی در تحقق معنا و تعریف «حکمت» دارد؛ زیرا در نظر مآصدرا، معرفت نفس انسانی کلید شناخت حقایق موجود است؛<sup>(۹۹)</sup> به این دلیل که معرفت نفس یکی از دو رکن اساسی ساختار حکمت است؛ چراکه او می‌نویسد:

انّ الحكمة التي هي معرفة ذات الحق الاول و مرتبة وجوده... و معرفة النفس و قواها و مراتبها. (۱۰۰)

رکن دیگر ساختار حکمت - همان‌گونه که در این عبارت روشن است - شناخت هستی حق تعالی است. اما نباید چنین پنداشت که این عبارت از سوی مآصدرا به عنوان تعریفی برای «حکمت» ارائه شده، بلکه شایان توجه است که در این عبارت، وی در صدد بیان مصداق شناخت حقایق اشیاست و اینکه محور دست‌یابی به حقیقت همه اشیا «معرفة الله و معرفة النفس» است.

مقدمه بودن «معرفة الله» برای شناخت حقایق روشن شد؛ اینک مقلّمه بودن «معرفة النفس» برای شناخت حقایق را بررسی می‌کنیم:

مآصدرا در باب فضیلت «معرفة النفس» می‌نویسد:

اعلم! انّ في معرفة النفس الانسانية اطلاعاً على امور كثيرة: احدها انّه بواسطتها يتوصّل الى معرفة غيرها؛ والثاني انّ النفس الانسانية مجمع الموجودات فمن عرفها فقد عرف الموجودات كلّها؛ والثالث انّ من عرف نفسه عرف العالم؛ والرابع انّه يعرف بمعرفة روحه العالم الروحاني و بقائها و... (۱۰۱)

نکاتی که در این تعریف حایز اهمیت هستند عبارتند از: تعریف به مصداق بودن، منبع شناخت موجودات و منبع شناخت خداوند. توضیح آنکه این تعریف، تعریف به مصداق است؛ زیرا نفس یکی از مصادیق حقایق وجودی است، و حکمت، که شناخت حقایق است، یکی از مصادیقش شناخت حقیقت نفس به شمار می‌رود. اما - همان‌گونه که یادآور شدیم - به دلیل نقش فاعلی نفس در شناخت حقایق، نفس در حقیقت، منبع اساسی شناخت است؛ و از سوی دیگر، چون در تعریف «حکمت» به «معرفة الله» اثبات شد که بنا به مبانی فلسفی مآصدرا معرفت

حقایق بدون معرفه‌الله امکان‌پذیر نیست<sup>(۱۰۲)</sup> و در نظر مَلَّاصِدْرَا همچون عرفا،<sup>(۱۰۳)</sup> منبع شناخت خدا نیز شناخت نفس است<sup>(۱۰۴)</sup> - یعنی بدون شناخت نفس، شناخت خدا حاصل نمی‌شود - بنابراین، شناخت حقایق نیز بدون شناخت نفس میسر نمی‌گردد، و شاید به این دلیل نوشته است:

علم النفس هو امّ الحكمة و اصل الحقائق... و الجاهل بمعرفتها لا يستحق ان يقع عليه اسم «الحكمة» و ان اتقن سائر العلوم.<sup>(۱۰۵)</sup>

از سوی دیگر، نفس علاوه بر اینکه منبع شناخت خداوند است، در حقیقت، منبع شناخت بسیاری از حقایق دیگر نیز به شمار می‌رود؛<sup>(۱۰۶)</sup> یعنی شناخت نفس، کلید شناخت حقایق و مسائلی مانند معاد<sup>(۱۰۷)</sup> و حقیقت وجود<sup>(۱۰۸)</sup> است که مَلَّاصِدْرَا برخی از آنها را تبیین کرده است. بنابراین، تعریف «حکمت» به «معرفه انسان نفسه» جامع‌ترین و کامل‌ترین تعریف‌ها به نظر می‌رسد.

### ح. ادراک کلیات

مَلَّاصِدْرَا در بیان فضیلت و کمال بودن حکمت برای انسان، «حکمت» را به ادراک کلیات تعریف کرده و چنین نوشته است:

و اعلم! انّ الحكمة بمعنى ادراك الكليات و العقليات الثابتة الوجود، کمال للانسان بما هو انسان، كلما زاد كان افضل.<sup>(۱۰۹)</sup>

دقت در محتوای این عبارت و تحلیل اجزای اصلی آن، چنین می‌نماید که تعریف به «ادراک کلیات» همان تعریف به «معرفه حقائق الاشياء» است؛ زیرا ادراک کلیات توصیف و توضیح علم و معرفت است و عقلیات ثابت الوجود نیز همان حقائق الاشياء. مَلَّاصِدْرَا، خود این تحلیل را چنین بیان می‌کند: «أنها (ای المعرفة) ادراك الجزئيات و العلم ادراك الكليات.»<sup>(۱۱۰)</sup>

البته باید توجه داشت که چون نفس، جزئیات را هم به نحو کلی درک می‌کند،<sup>(۱۱۱)</sup> باز هم نمی‌توان ادراک جزئیات را از ادراک کلیات - به معنای دقیق کلمه - جدا کرد، و به هر حال، قید «ادراک الکلیات» قید توضیحی است، نه احترازی. از این رو، تعریفی مستقل برای «حکمت و

فلسفه» به شمار نمی آید.

در شرح این نکته، که «معرفت» همان ادراک حقایق است، ذکر عبارتی از قیصری شایان اهمیت است؛ او می نویسد: «المعرفة هي ادراك الحقائق على ما هي عليه و العلم ادراك الحقائق و لوازمها.»<sup>(۱۱۲)</sup>

مآصدرا، خود نیز همین نکته را یادآور شده است<sup>(۱۱۳)</sup> که بیانگر صحت تحلیل و توضیح مزبور از این تعریف می باشد.

#### ط. تمییز حق و باطل

مآصدرا در توصیفی از «حکیم»، تعریف دیگری ارائه کرده که شایان توجه است. او در حاشیه الهیات شفاء می نویسد:

الحکیم - بالحقیقة - هو الذی اذا قضی بقضية يخاطب بها نفسه و غیر نفسه انه قال حقاً و صدقاً فيكون قد عقل الحق عقلاً مضاعفاً و ذلك لاقتداره على تمييز بين الحق و الباطل، حتى اذا قال، قال صدقاً، فهذا هو الذی اذا فكر و قال اصاب، و اذا سمع من غيره قولاً و كان كاذباً امكنه اظهاره، و الاول بحسب ما يقوله و الثاني بحسب ما يسمع.<sup>(۱۱۴)</sup>

این توصیف در حقیقت، تعریفی به دست می دهد که بر اساس تشخیص حق و صدق بودن قضایا مطرح شده است. خلاصه این تعریف چنین است: «حکمت عبارت است از: توانایی تشخیص قضایای حق از باطل و اقتدار ابراز این تشخیص برای دیگران.» اگر این عبارت تعریفی برای «حکمت» لحاظ شود، می توان درباره آن چنین گفت: اولاً، تعریفی ناقص و جزئی است؛ زیرا ملاک صدق و کذب قضایای یکی از مباحث و مسائل مربوط به مفاهیم و وجود ذهنی است و نمی توان آن را به همه ساختار حکمت توسعه داد. ثانیاً، یکی از مصادیق «شناخت حقایق» به شمار می رود؛ یعنی اگر قضایا را به عنوان وجودات ذهنی اشیای موجود در خارج - به همان معنایی که در معقولات ثانیه گفته شد - فرض کنیم، شناخت حقیقت آنها یکی از صدها مسئله ای است که در ذیل تعریف «حکمت» به «معرفة الحقائق» نهفته است.

از سوی دیگر، خود مآصدرا، اعتدال در نیروی علم<sup>(۱۱۵)</sup> را، که موجب حاصل شدن قدرت درک فرق میان حق و باطل قضایا و اعتقادات می‌شود، «حکمت» به معنای اخلاقی می‌داند که در حقیقت، یکی از صفات نفس به شمار می‌رود، نه از مراتب عقل آن. البته مآصدرا یکی از راه‌های نیل به حکمت - به معنای درک حقایق - را حصول صفت حکمت اخلاقی می‌داند و در واقع، حکمت حقیقی ثمره حکمت اخلاقی است.<sup>(۱۱۶)</sup> اما همچنین این تعریف ارتباط عینی و حقیقی میان معرفت نفس و حالات آن با حکمت را ایجاد نمی‌کند، بلکه فقط حالت و صفتی از صفات و احوال نفس را بازگو می‌کند که در برخی از مسائل حکمت نمایان می‌شود. بنابراین، توصیف مزبور نه تعریف «حکمت» است و نه توصیف حکیم.

#### ی. العلم بغایات الاشیاء

الحکمة - بالحقیقة - هی العلم بغایات الاشیاء و عللها التمامیة التی بها یتّم وجوداتها... فالعلم الباحث من غایة الاشیاء هو العلم التام، فهو الحکمة.<sup>(۱۱۷)</sup>

این تعریف، تعریفی است که مآصدرا به خاطر اهمیت مبحث غایت‌شناسی در فلسفه، که به گفته ابن سینا از اساسی‌ترین ارکان و اجزای آن است،<sup>(۱۱۸)</sup> در تحقیق خود درباره این مسئله ذکر کرده است. وی این اهمیت را این‌گونه توصیف می‌کند: «اعلم! انّ النظر فی العلیل الغائیة هو بالحقیقة من الحکمة بل افضل اجزاء الحکمة».<sup>(۱۱۹)</sup>

در این بیان و تعریف، دو نکته مهم وجود دارد: یکی اینکه بیان پیشین، در واقع، تعریف حکمت به جزء آن یا مصداق جزئی آن است؛ زیرا غایت‌شناسی فقط جزئی از مباحث «شناخت حقایق» است. دیگر اینکه مصداق عینی غایت‌شناسی، توحید باری تعالی است که در واقع، فضیلت اصلی غایت، با عنایت و توجه به معرفت ذات باری تعالی حاصل می‌شود. از این‌رو، افضلیت ذاتی برای علم الهی (الهیات) است و به تبع آن است که غایت‌شناسی فضیلت کسب می‌کند. بدین‌روی، خود مآصدرا در ابتدای مرحله «العلم الالهی» از کتاب اسفار نوشته است:

ثم اعلم! انّ هذا القسم من الحکمة التی حاولنا الشروع فیه، هو افضل اجزائها و هو الایمان الحقیقی باللّه و آیاته و الیوم الآخر.<sup>(۱۲۰)</sup>



از سوی دیگر، افضلیت معرفت نفس نیز به لحاظ اهمیت و تقدّم آن نسبت به معرفه الله، بر افضلیت این دو مقدّم است - چنان‌که در تعریف به معرفه النفس گذشت - و تعریف مزبور تعریفی جامع و شامل نیست.

### جمع‌بندی و انتخاب تعریف مختار

با توجه به تعاریف مزبور و بررسی‌های انجام شده، نتایج ذیل به دست می‌آیند:

۱. تعریف «حکمت» به «معرفه الانسان نفسه» کامل‌ترین و صحیح‌ترین تعریف است.
۲. همه تعریف‌ها به لحاظ معرفت، در ذیل تعریف نخست جای می‌گیرند، حتی تعریف به «معرفه النفس».

۳. اطلاق لفظ و صفت «حکیم» بنا به تعریف نخست و تعریف به «معرفه الله» و «معرفه النفس»، فقط بر خداوند تبارک و تعالی صادق است و به تبع آن، بر انبیا و به ویژه نبی اکرم ﷺ و اهل الله که اولیاء الله و ائمه اطهار ﷺ هستند و نخستین رتبه صلاحیت اخذ حکمت را دارا هستند، سپس پیروان واقعی و حقیقی فطرت و عقل و نیز پیروان راستین اولیای دین.

۴. اطلاق «حکیم» بر کسی که تابع انبیا و اولیای ﷺ نباشد، صحیح نیست، گرچه در فنون و علوم رسمی سرآمد بوده باشد. بر این اساس، مآصدرا در چندین مورد، به طور مصداقی بر این نکته استدلال کرده است؛<sup>(۱۲۱)</sup> زیرا بر اساس مبانی به دست آمده از تعاریف «حکمت»، مخالفتی میان حکمت و شرایع الهی وجود نداشته و بلکه اساساً سرمنشأ اصلی حکمت، عنایت و فیض الهی و ادیان الهی بوده است.<sup>(۱۲۲)</sup> البته موارد فراوانی در آثار مآصدرا وجود دارند که دقیقاً از عنایات الهی نشأت گرفته‌اند.<sup>(۱۲۳)</sup>

۵. «حکمت» در نظر مآصدرا، دارای معنا و حقیقتی چنان گسترده است که همه شاخه‌های علوم نوین را شامل شده و فرقی میان مسائل آن از این جهت که فلسفی و حکمی هستند، وجود ندارد، مگر اینکه در نسبت‌سنجی هر مسئله با غایت حکمت، مسئله‌ای آن غایت را سهل الوصول‌تر گرداند؛ یعنی فضیلت مسائل فلسفی با توجه به نزدیکی و سببیت در نیل به غایت است که مشخص و طبقه‌بندی می‌شود، وگرنه فرقی میان مسائل فلسفی از جهت ضرورت

شناخت حقایق، وجود ندارد.

۶. با توجه به این تعاریف، که مآصدرا به نوعی دغدغه‌های خود را از طریق آنها بازگو کرده، دغدغه اصلی مآصدرا کاربردی کردن حکمت در جامعه انسانی، شکوفایی استعداد های نفس انسانی، نیل انسان به منبع اصلی فیض هستی و اتصال به آن، و عمل به محتوای معرفت است. از این رو، حکمت متعالیه حکمتی جامع، کاربردی و راهبردی است و برنامه‌ای منسجم برای نیل به غایت حکمت ارائه می‌دهد.

۷. حکمت ارتباط مستقیمی با کمال نفس انسانی دارد و در حکمت متعالیه، هم از جنبه نظری و هم از جنبه عملی - به طور توأم - استکمال نفس اصلی‌ترین مسیر برای نیل به غایت است.

۸. معناشناسی و تعریف «حکمت» به صورت مقدمه علم، در شکل‌گیری حکمت متعالیه نقش اساسی داشته و موجب توسعه و تبیین گستره مسائل در آن شده است، به گونه‌ای که کلید فهم بسیاری از مسائل نوین، از طبیعیات گرفته تا علوم انسانی (ریاضی، فیزیک، کیهان‌شناسی، مهندسی الکترونیک، رایانه، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، حقوق، فقه و اصول فقه، و مانند آن) در مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی حکمت متعالیه موجود است. از این رو، بررسی‌های نوین در علوم، بر اساس حکمت متعالیه و وظیفه اصلی محققان، پژوهشگران، استادان فلسفه و فلاسفه و حکمایی است که دغدغه رشد و تولید علم دارند.

۹. با توجه به نکات مزبور، پارادایم «حکمت متعالیه»، نهایی‌ترین پارادایم فلسفه اسلامی است که از جامعیت و کمال کافی و لازم برخوردار است و بر پایه تعریفی صحیح و کامل، چنان اساسی و بنیادین طراحی شده که راه را برای شکل‌گیری پارادایم «نوصدرایی» هموار کرده است، و اگر به نتیجه و نکته پیشین توجه و عنایت شود پارادایم «نوصدرایی» حکمت اسلامی در کامل‌ترین ساختار ممکن، شکل خواهد گرفت.

- ..... پی‌نوشت‌ها
- ۱- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج سوم، (تهران، سروش / علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ج ۵: ص ۱۵.
  - ۲- جان هرمن زندل و جاستوس باکلر، درآمدی به فلسفه، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج دوم، (تهران، سروش، ۱۳۷۵)، ص ۱۵.
  - ۳- صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (مآصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، (تهران، حیدری، ۱۳۶۸)، ج ۳، ص ۵۱۴ / همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌ی، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ص ۱۳۷.
  - ۴- همو، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۱۴۷.
  - ۵- حسن حسن‌زاده آملی، التعليقة على شرح المنظومة، تحقیق مسعود طالبی، (تهران، ناب، ۱۳۷۹)، ج ۴، ص ۲۶۲ / سیداسماعیل حسینی شنب‌غازانی، فصوص الحکمة و شرحه، تحقیق علی اوجیبی، (تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه تهران، ۱۳۸۱)، ص ۷.
  - ۶- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۳۸.
  - ۷- همان، ج ۳، ص ۳۸۷.
  - ۸- همان، ج ۶، ص ۲۶۱.
  - ۹- میرزا مهدی آشتیانی، تعليقة على شرح المنظومة (قسم المنطق)، ج سوم، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، ص ۷۶.
  - ۱۰- داود فیضی، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵)، ص ۳۲۳ / کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تصحیح مجید هادی‌زاده، (تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹)، ص ۲۵۰.
  - ۱۱- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۳۸.
  - ۱۲- ابن‌سینا، التعليقات: ج چهارم، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، ص ۲۰۱.
  - ۱۳- مآهادی سبزواری، شرح المنظومه، تحقیق مسعود طالبی، (تهران، ناب، ۱۳۷۹)، ج ۱، ص ۳۶.
  - ۱۴- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۳۸.
  - ۱۵- مآهادی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۵۵ (مقدمه مصحح).
  - ۱۶- مآصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج سوم، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰)، ص ۵۶۳.
  - ۱۷- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۶۳؛ ج ۹، ص ۲۳۶ / همو، الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج سوم، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲)، ص ۱۴۴ / مآهادی سبزواری، التعليقات على الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲)، ص ۴۶۰.
  - ۱۸- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۲۰۱.
  - ۱۹- همان، ج ۱، ص ۳۸۸؛ ج ۲، ص ۱۰.
  - ۲۰- همان، ج ۱، ص ۵۳ و ۶۱.
  - ۲۱- همان، ج ۳، ص ۵۱۵.

- ۲۲- همان، ج ۱، ص ۷۴.
- ۲۳- ابن سینا، التعليقات، ص ۳۴.
- ۲۴- مَلْأَصْدَرَا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۵۳، ۶۱، ۷۴ و ۴۱۳.
- ۲۵- همان، ج ۱، ص ۵۳.
- ۲۶- همان، ج ۳، ص ۴۱۹.
- ۲۷- مَلْأَصْدَرَا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۲۸۸.
- ۲۸- ابن عربی، الفتوحات المکّیة، (بیروت، دار صادر، بی تا)، ج ۳، (چهارم جلدی)، ص ۴۵۶.
- ۲۹- مَلْأَصْدَرَا، المبدأ و المعاد، ص ۲۴۵.
- ۳۰- ابن عربی، الفتوحات المکّیة، تحقیق عثمان یحیی: (قاهره، المكتبة العربية، ۱۳۹۵ق)، ج ۴، (چهارده جلدی)، ص ۵۰.
- ۳۱- مَلْأَصْدَرَا: الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۳۰۶.
- ۳۲- همان، ج ۱، ص ۲۴۹.
- ۳۳- داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۷. البته مَلْأَصْدَرَا هیچ اشاره‌ای به اینکه این مطلب را از کتاب قیصری برگرفته، نداشته و فقط با عنوان «وهم و فهم» به گونه‌ای ذکر کرده است که در سیاق بحث «عینیت وجود و ماهیت ممکن‌الوجود در جهان خارج»، نتیجه بحث تلقی شود.
- ۳۴- مَلْأَصْدَرَا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۳۳۵ / همو، الشواهد الربوبیة، ص ۳۷۳ / همو، العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی، (تهران، مولی، ۱۳۶۱)، ص ۲۲۹.
- ۳۵- مَلْأَصْدَرَا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۵۳.
- ۳۶- همان، ج ۳، ص ۳۸۷.
- ۳۷- همان، ج ۹، ص ۲۹۹.
- ۳۸- همان، ج ۳، ص ۳۸۷.
- ۳۹- همان، ج ۵، ص ۲۷.
- ۴۰- همان، ج ۸، ص ۳۰۶؛ ج ۲، ص ۳۱۵؛ ج ۳، ص ۳۹۸؛ ج ۵، ص ۲۶۴؛ ج ۶، ص ۱۷۸ و ۲۲۹ / مَلْأَصْدَرَا، الحاشیة علی الالهیات، (قم، بیدار، بی تا)، ص ۱۵ / ابن سینا، الهیات من کتاب الشفاء، تصحیح سعید زاید و الّاب فنوانی، (قم، مکتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۴۰۴)، ص ۸ / خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، (قم، اسلامی، بی تا)، ج ۱، ص ۳۰۷.
- ۴۱- مَلْأَصْدَرَا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۱۱۷.
- ۴۲- همان، ج ۶، ص ۳۶۲ / ابن سینا، التعليقات، ص ۶۱ و ۶۹ / ابونصر فارابی، التعليقات، تحقیق جعفر آل یاسین، (تهران، حکمت، ۱۳۷۱)، ص ۴۶ / ابوالبرکات بغدادی، الکتب المعتمَر فی الحکمة، ج دوم، (اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳)، ج ۳ (۱ مجلد)، ص ۱۳۵.
- ۴۳- داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۲۳ / مؤیدالدین جندی، شرح فصول الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، (مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱)، ص ۸۳ و ۲۳۹ / سیدحیدر آملی، المقدمات من نص النصوص، ج دوم، (تهران، طوس، ۱۳۶۷)، ص ۴۷۹.
- ۴۴- مَلْأَصْدَرَا، المظاهر الالهیة، تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی،

- ۱۳۷۷)، ص ۵۷.
۴۵. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی، ج چهاردهم، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷)، ص ۹. مصحح در ذیل تعریف علامه طباطبائی: تعریف «معرفة الله» و «العلم بالغایة» را نادرست تلقی کرده است.
۴۶. مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۵، ص ۲۷ و ج ۸، ص ۳۰۶.
۴۷. ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۶۱ و ۶۹ / ابونصر فارابی، *التعلیقات*، ص ۴۶ / مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۳۶۲.
۴۸. ابن ابی‌الجمهور احسانی، *عوالی اللثالی*، (قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۵)، ج ۴، (چهار جلدی)، ص ۱۳۲.
۴۹. مآصدرا، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰)، ص ۱۰۶. این دعا در کتاب *عوالی اللثالی* بدین عبارت آمده است: «اللهم ارنا الحقائق كما هي» و ما در جوامع روایی شیعه با عبارت مشهوری که صدرا و دیگران آورده‌اند (یعنی: رب ارنی الاشیاء كما هی) نیافتیم.
۵۰. مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۲، ص ۳۶۳.
۵۱. همان، ج ۲، ص ۳۵۹ و البته این مطلب را عیناً از مقدمه قیصری بر شرح *فصول الحکم* برگرفته است. (داود قیصری، شرح *فصوص الحکم*، ص ۶۷).
۵۲. مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۱۷ / همو، شرح *اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰)، ج ۳، ص ۵۵.
۵۳. مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۳، ص ۵۱۱.
۵۴. همان، ج ۲، ص ۳۳۵ و ۳۵۹.
۵۵. مآصدرا، *اسرار الآیات*، ص ۲۳ / همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۱۳۱.
۵۶. مآصدرا، شرح *اصول الکافی*، ج ۲، ص ۳۲۷ و ۳۳۶.
۵۷. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص ۵.
۵۸. مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۳۶۸.
۵۹. ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۶.
۶۰. مآصدرا، *الاسفار الاربعة*، ج ۷، ص ۵۱.
۶۱. قسم الکلام فی مجمع البحوث الاسلامیة، شرح *المصطلحات الکلامیة*، (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵)، ص ۱۳۰.
۶۲. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفاء*، ص ۵.
۶۳. مآصدرا، *الحاشیة علی الیهیات الشفاء*، ص ۱۴.
۶۴. «وانگهی». این توصیف، خود نتیجه‌ای از نتایج تعریف حکمت به *معرفة الله* است؛ زیرا «افضل معلوم» حق تعالی است و «افضل علم» نیز معرفت حق تعالی. برای ملاحظه نظرات مآصدرا در این باب، ر.ک. مآصدرا، *اسرار الآیات*، ص ۱۳۷ / همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۷۰ / همو، *الحاشیة علی الیهیات الشفاء*، ص ۱۴ / همو، *الاسفار الاربعة*، ج ۶، ص ۳ / همو، شرح *الهدایة الاثیریة*، (ج سنگی، ۱۳۱۳ق)، ص ۷ / حسن حسن‌زاده آملی، *تعلیقات شرح المنظومة*، ج ۵، ص ۱۳، تعلیقه ۱.
۶۵. مآصدرا، *تفسیر آیه نور*، تصحیح محمد خواجوی، (تهران، مولی، ۱۳۶۲)، ص ۱۷۳.

۶۶- ابن حدیث در جوامع روایی شیعه یافت نشد. اما فخر رازی در کتاب *المطالب العالیه*، آن را بدون سند ذکر کرده است. (محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه‌الوفاء، ۱۴۰۴)، ج ۵۸، ص ۱۲۹. علاوه بر این، ابن عربی با تعبیر «ورد فی الاخبار النذب الی التخلّق باخلاق اللّٰه» آورده است. (ابن عربی، *الفتوحات المکیّة*، تحقیق عثمانیحی، قاهره: المکتبه العربیة، ۱۴۰۵)، ج ۶، «چهار جلدی»، ص ۴۵۳. از سوی دیگر، در روایات شیعی احادیثی وجود دارند که از لحاظ محتوا، عبارت مزبور را تقویت و اثبات می‌کنند. (ابن ابی‌الجمهور احسانی، *عوالی اللثالی*، ج ۲، ص ۱۰۷/ ابن ابی‌فراس ورام، *مجموعه ورام*، قم، مکتبه الفقیه، بی‌تا»، ج ۱، ص ۱۷۳). البته علامه مجلسی خود در شرح برخی از احادیث اخلاقی گفته است: «المراد التخلّق باخلاق اللّٰه» یا «تخلّقه باخلاق اللّٰه». (محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۹۶ و ج ۱۴، ص ۳۰۰). نیز در شرح حدیثی که درباره حضرت عیسی علیه السلام وارد شده است. (همان، ج ۱۴، ص ۲۹۲/ محمدبن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج چهارم، «تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵»، ج ۸، ص ۱۳۴). ناگفته نماند که غزالی و فیض کاشانی به نقل از وی با تعبیر «قیل» بدون اشاره به حدیث بودن، آن را آورده‌اند. (ابوحامد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، «بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا»، ج ۱۴، ص ۱۸/ *۱۸ جلدی*، ص ۶۱/ مولی محسن فیض کاشانی، *المحجّة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفّاری، ج چهارم، قم، اسلامی، ۱۴۱۷)، ج ۸، ص ۲۵). اما با این‌همه، بنا به دو دلیل، به نظر می‌رسد که این عبارت حدیث باشد؛ یکی اینکه عرفای صدر نبخت تاریخ اسلام، که در قرن سوم تا ششم می‌زیستند و با بسیاری از منابع حدیثی سروکار داشتند و بسیاری از علمای آن دوره این عبارت را به عنوان حدیث ذکر کرده‌اند. بنابراین، به احتمال زیاد، حدیثی بوده که به طور مستند در جوامع روایی به دست ما نرسیده است. دیگر اینکه برخی از روایات محتوای آن را تأیید می‌کنند و اگر هم عیناً از عبارات معصوم نباشد از ذوق شارع دور نبوده و مورد استناد است.

۶۷- *ملاصدرا، الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۲.

۶۸- ابوحامد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۱۷، ص ۹.

۶۹- ابن عربی، *الفتوحات المکیّة*، ج ۲، (چهار جلدی)، ص ۴۸۳.

۷۰- همان، ج ۳، ص ۱۹۰.

۷۱- همان، ج ۲، ص ۴۸۳.

۷۲- *ملاصدرا، الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۲۰.

۷۳- ابن عربی، *الفتوحات المکیّة*، ج ۱۳، (۱۴ جلدی)، ص ۱۴۲.

۷۴- صدرالدین قونوی، شرح *الاربعین حدیثاً*، تحقیق حسن کامل بیلماز، قم، بیدار، (۱۳۷۲)، ص ۱۶۳.

۷۵- ابن عربی، *الفتوحات المکیّة*، ج ۱۴، (۱۴ جلدی)، ص ۴۸۳.

۷۶- همان، ج ۲، ص ۳۸۵.

۷۷- ابن ابی‌الجمهور احسانی، *عوالی اللثالی*، ج ۴، ص ۱۰۳/ تاج‌الدین شعیری، *جامعه الاخبار*، ج دوم، قم،

رضی، (۱۳۶۳)، ص ۸۱/ ابن ابی‌الحدید، شرح *نهج‌البلاغه*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، (۱۴۰۴)، ج ۱۱،

(۲۰ جلد در ۱۰ مجلد)، ص ۷۵.

۷۸- *ملاصدرا، المبدأ و المعاد*، ص ۱۵۹ و ۲۸۰/ همو، *اسرارالایات*، ص ۵۴.

۷۹- ابن عربی، *الفتوحات المکیّة*، ج ۱۷، (۱۴ جلدی)، ص ۵۱۲/ ج ۱۳، ص ۱۴۱/ همان، ج ۲، (۴ جلدی)، ص

۳۴۱/ ابوحامد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۱۴، ص ۹۵/ داود قیصری، شرح *فصوص‌الحکم*، ص ۷۰۱ و ۹۰۱.

- ۸۰- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۳۷۷.
- ۸۱- مآصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۳۷۶.
- ۸۲- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۱۰۴ / همو، تفسیر سورة جمعه، تحقیق محمد خواجهوی، (تهران، مولی، ۱۳۶۳)، ص ۲۶۰.
- ۸۳- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۱۰۴.
- ۸۴- همان، ج ۶، ص ۹.
- ۸۵- مآصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۲۳۶ / ابن سینا، التعليقات، ص ۱۲۰.
- ۸۶- حسن حسن زاده آملی، تعليقات شرح المنظومة، ج ۱، ص ۳۶ / ابن سینا، البرهان من کتاب الشفاء، تحقیق ابوالعلاء عقیلی، (قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴)، ص ۲۶۰.
- ۸۷- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۰.
- ۸۸- مآصدرا، شرح اصول کافی، تحقیق محمد خواجهوی، (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶)، ج ۱، ص ۳۵۸.
- ۸۹- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ج ۳، ص ۱۹۶ / همو، المشاعر، تصحیح هانری کربن، ج دوم، (تهران، ظهوری، ۱۳۶۳)، ص ۵۰.
- ۹۰- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۲۰.
- ۹۱- مآصدرا، تفسیر سورة طارق، تصحیح محمد خواجهوی، (تهران، مولی، ۱۳۶۳)، ص ۱۶۰. البته این بیان دو تقدیر دارد که می توان با تکیه بر آن، هم تشبیه را نتیجه صبرورت دانست و هم صبرورت را نتیجه تشبیه. اما با توجه به اینکه صبرورت به صورت عبارت حالیه آمده، بیانگر غایت بودنش بر تشبیه است.
- ۹۲- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۷۹.
- ۹۳- همان، ج ۱، ص ۲۰.
- ۹۴- مآهادی سبزواری، التعليقات على الشواهد الربوبية، ص ۵۱۷.
- ۹۵- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۳۳۸.
- ۹۶- همان، ج ۲، ص ۳۴.
- ۹۷- حسن حسن زاده آملی، تعليقات شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۱۷.
- ۹۸- همان، ج ۱، ص ۳۶.
- ۹۹- مآصدرا، اسرار الآيات، ص ۱۷۴ / همو، الاسفار الاربعة، ج ۷، ص ۲۵۵.
- ۱۰۰- همو، المظاهر الالهية، ص ۵۷.
- ۱۰۱- همو، اسرار الآيات، ص ۱۳۱. البته مطاب و مواردی که مآصدرا ذکر کرده، بیشتر و مفصل تر است و ما فقط نکات مهم آن را نقل کردیم.
- ۱۰۲- مآصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۶۲۳.
- ۱۰۳- ابن عربی، الفتحوات المکیة، ج ۳، (۴ جلدی)، ص ۵۰۳ / همان، ج ۴، (۱۴ جلدی)، ص ۴۸۱ / داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۱۵ و ۱۱۵۷.
- ۱۰۴- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۸، ص ۲۲۴ / مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۴۳۲.
- ۱۰۵- مآصدرا، شرح الهدایة الاثیریة، ص ۷. نظیر همین مطلب را در بحث «طرق معرفة الله» نوشته است: «و بعد

- هذا الطريق (ای طریق الصّٰدِقِین) فی الاحکام و الشرف معرفة النفس، لكونها اتم الفضائل و مادة الحقائق» (مُلَاصِدْرَا، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۹).
- ۱۰۶- مُلَاصِدْرَا، المبدأ والمعاد، ص ۱۰۱.
- ۱۰۷- مُلَاصِدْرَا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۲۷۸ و ۳۱۸ / همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۷۲.
- ۱۰۸- مُلَاصِدْرَا، الشواهد الربوبية، ص ۳۱۸.
- ۱۰۹- مُلَاصِدْرَا، الاسفار الاربعة، ج ۴، ص ۱۱۵.
- ۱۱۰- همان.
- ۱۱۱- مُلَاصِدْرَا، سبزواری، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۱۲۷.
- ۱۱۲- داود فیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۹۴.
- ۱۱۳- مُلَاصِدْرَا، الاسفار الاربعة، ج ۳، ص ۵۱۴ / همو، مفاتيح الغیب، ص ۱۲۷.
- ۱۱۴- مُلَاصِدْرَا، الحاشية على الهيات الشفاء، ص ۱۶.
- ۱۱۵- ابن همان اعتدال قوة العلم است که از ارکان صورة باطنه انسانی به شمار می رود.
- ۱۱۶- مُلَاصِدْرَا، الاسفار الاربعة، ج ۹، ص ۸۹.
- ۱۱۷- مُلَاصِدْرَا، الحاشية على الهيات الشفاء، ص ۲۶۴.
- ۱۱۸- ابن سینا، الهيات من كتاب الشفاء، ص ۳۰۰.
- ۱۱۹- مُلَاصِدْرَا، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۲۷۰.
- ۱۲۰- همان، ج ۷، ص ۷.
- ۱۲۱- همان، ج ۵، ص ۲۰۵ / مُلَاصِدْرَا، رسالة الحدیث، تصحيح سيد حسين موسويان، (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۷۸)، ص ۱۴۹.
- ۱۲۲- همو، الاسفار الاربعة، ج ۵، ص ۲۰۶؛ ج ۷، ص ۱۴۰ و ۳۲۶.
- ۱۲۳- همان، ج ۱، ص ۱۲؛ ج ۵، ص ۱۳۵؛ ج ۶، ص ۱۸۳ و ۲۰۹؛ ج ۷، ص ۵۱ / مُلَاصِدْرَا، المبدأ والمعاد، ص ۲۹۳ و ۴۹۶.



- ..... منابع
- آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه علی شرح المنظومه (قسم المنطق)، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- آملی، سیدحیدر، المقدمات من نعر النصوص، ج دوم، تهران، طوس، ۱۳۶۷.
- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴، ج ۱۱، (۲۰ جلد در ۱۰ مجلد).
- ابن سینا، البرهان من کتاب الشفاء، تحقیق ابوالعلاء عینی، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- ..... التعليقات، ج چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ..... الهیات من کتاب الشفاء، تصحیح سعید زاید و الأب فتوای، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۳، (چهار جلدی).
- ..... الفتحاحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، قاهره، المکتبه العربیة، ۱۴۰۵، ج ۶، (چهار جلدی).
- ..... الفتحاحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، قاهره، المکتبه العربیة، ۱۳۹۵، ج ۴، (چهار جلدی).
- احسانی، ابن ابی الجمهور، عوالی اللثالی، قم، سیدانشهداء، ۱۴۰۵، ج ۴، (چهار جلدی).
- بغدادی، ابوالبرکات، کتاب المعبر فی الحکمة، ج دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳، ج ۱۱۳ (مجلد).
- حندی، مؤیدالدین، شرح فصول الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- حسن زاده آملی، حسن، تعلیقه علی شرح المنظومه، تحقیق مسعود طالبی، تهران، تاب، ۱۳۷۹، ج ۴.
- حسینی سنبل غازی، سیداسماعیل، فصوص الحکمة و شرحه، تحقیق علی اوجی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.
- سبزواری، ملاهادی، التعليقات علی الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
- ..... شرح المنظومه، تحقیق مسعود طالبی، تهران، تاب، ۱۳۷۹.
- شعبری، نوح‌الدین، جامعه الاخیار، ج دوم، قم، رضی، ۱۳۶۳.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (ملاصدرا)، اسرارالایات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- ..... الحاشیة علی الالهیات، قم، بیدار، بی تا.
- ..... الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲.
- ..... العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- ..... المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
- ..... المشاعر، تصحیح هانری کریبن، ج دوم، تهران، ظهوری، ۱۳۶۳.
- ..... المظاهر الالهیة، تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

۱. تفسیر آیه نور. تصحیح محمد خواجه‌ری. تهران، مولی، ۱۳۶۲.
۲. تفسیر سوره جمعه. تحقیق محمد خواجه‌ری. تهران، مولی، ۱۳۶۳.
۳. تفسیر سوره طارق. تصحیح محمد خواجه‌ری. تهران، مولی، ۱۳۶۳.
۴. رساله الحدوث. تصحیح سیدحسین موسویان. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۵. شرح اصول الکافی. تصحیح محمد خواجه‌ری. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، ج ۳.
۶. شرح اصول کافی. تحقیق محمد خواجه‌ری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶، ج ۱.
۷. شرح الهدایة الاثریة. ج سنگی، ۱۳۱۳ق.
۸. الاسفار الاربعة العقلیة. تهران، حیدری، ۱۳۶۸، ج ۳.
۹. مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجه‌ری. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین. نهاية الحکمة. تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی. ج چهاردهم، قم، مؤسسه‌النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.
۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح‌الاشارات و التنبیها، قم، اسلامی، بی‌تا، ج ۱.
۱۲. غزالی، ابو حامد. احیاء علوم‌الدین. بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا، ج ۱۴، (۱۸ جلدی).
۱۳. فارابی، ابن‌نصر. التعلیقات. تحقیق جعفر آل‌یاسین، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
۱۴. فیض کاشانی، مولی محسن. امحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء. تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، ج چهارم، قم، اسلامی، ۱۴۱۷، ج ۸.
۱۵. قسم الکلام فی مجمع‌البحوث الاسلامیة، شرح المصطلحات الکلامیة، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵.
۱۶. قونوی، صدرالدین، شرح الاربعین حدیثاً، تحقیق حسن کامل بیلماز، قم، بیدار، ۱۳۷۲.
۱۷. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج سزم، تهران، سروش / علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ج ۵.
۱۹. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، لطائف الاعلام فی اشارات اهل‌الانعام، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، ج چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵، ج ۸.
۲۱. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه‌الوفاء، ۱۴۰۴، ج ۵۸.
۲۲. وزام، ابن ابی فراس، مجموعه وزام، قم، مکتبه الفقیه، بی‌تا، ج ۱.
۲۳. هرمن وندل، جان و جاستوس باکتر، درآمدی به فلسفه، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، ج دوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵.