

جستاری تطبیقی دربارهٔ اعتبار و نقش «منابع معرفتی» در اندیشهٔ ملاصدرا و ابن عربی*

- رضا رضازاده^۱
- سمیه منفرد^۲

چکیده

بازشناسی چستی و چرایی ترکیب سه منبع معرفتی عقل، شهود و وحی در فلسفه صدرایی و نظام اندیشهٔ ابن عربی، تحلیل دستاوردهای معرفتی این دو نظام را ثمربخش‌تر می‌کند. علی‌رغم اینکه ابن عربی در معرفت‌شناسی خود، قلب و دستاوردهای آن را اصل قرار می‌دهد، برای عقل نیز نقش مهمی قائل است. او در کنار عقل و شهود، وحی را هم مبنایی معرفت‌شناختی می‌داند. ملاصدرا نیز دربارهٔ سه روش عقلی، قلبی و وحیانی در رسیدن به حقایق، ضمن تأیید وجود قلمروهای خاصی که به نحو عموم و خصوص مطلق یا من وجه بین این سه وجود دارد، هیچ کدام را در حیطهٔ قلمرو مشترکشان معارض دیگری نمی‌داند. با این حال، درجهٔ اهمیت هر کدام از این منابع در نگاه متناظر هر یک متفاوت است، به طوری که عقل در عرفان ابن عربی صرفاً پذیرندهٔ تجلیات الهی است و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۹.

۱. استادیار دانشگاه ایلام (rezakashany@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی (نویسندهٔ مسئول) (s.monfared@yahoo.com).

در نقش فاعلی است که حدّبردار و حصرپذیر می‌شود؛ یعنی فاعلیت و تولید آن محدود و متناهی است، در حالی که در نظام حکمت متعالیه صدرایی، عقل در مقام کسب معارف در فرایند حرکت جوهری نفس و تعالی به نشئه عالم عقل کلی، در ضمن مشاهده و شهود، قوت فاعلی و صدور نیز می‌یابد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، ابن عربی، منابع معرفتی، عقل، شهود، وحی.

مقدمه

عرفان نظری تا قبل از ابن عربی نظام‌مند نبود و در حدّ شطحیات و سخنان منظوم یا منثور مشایخ و یا به صورت تأویلاتی از آیات و احادیث نبوی رواج داشت. پس از ظهور محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق.) این دریافته‌ها و توصیفات پراکنده با بهره‌گیری از زبان عقلی انسجام یافت و جهان‌بینی کامل و نظامی معرفتی را در فهم حقایق جهان و درک معارف اسلام عرضه کرد تا بدیل یا مکملی برای جریان‌های فلسفی و کلامی درآید.

پس از محیی‌الدین، عرفان نظری و اصطلاحات و مبانی آن بر غالب عارفان و صوفیان و نیز حکما و حتی متکلمان و مفسران تأثیر نهاد، به نحوی که چهار قرن پس از او حکمت متعالیه صدرالمتألهین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ق.) که محصول پیوند برهان و عرفان و قرآن بود، به صورت یکی از جامع‌ترین نظام‌های فلسفی در عالم اسلام ظهور کرد و برای توضیح عقلانی مواضعی که حتی ابن عربی نیز توجیه عقلانی آن‌ها را ناممکن می‌دانست، همت گماشت.

صدرالمتألهین تحوّل بزرگ در فلسفه ایجاد کرد. عرفان به دست توانای او وارد فلسفه شد و یکی از عناصر بنیادین آن به ویژه در مقام شکار درآمد. برخورداری توأمان نظام هستی‌شناختی ملاصدرا از دو خصیصه تعقلی بودن در مقام داوری، و شهودی بودن در مقام گردآوری، آن را بر نظام‌های هستی‌شناسی رقیب که برخی فلسفی محض و برخی شهودی محض بودند، برتری بخشید.

صدرالمتألهین نیز معتقد است که نظام حکمی او از نظام‌های مبتنی بر شهود صرف (متصوّفه) یا نظام‌های فلسفی محض (متفلسفه) متمایز است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۱). فراتر از این، او مدعی است که وی تنها کسی است که از هر دو نیرو به اندازه

کافی برخوردار است؛ هم از طریق کشف حقیقت، این اسرار را یافته است و هم قدرت استدلال، به ویژه از طریق حدس در او به کمال وجود دارد. وی بر این باور است که میان امت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تا عصر وی، این موهبت تنها به او عطا شده است که اسرار و حیانی و عرفانی را به روش برهانی بیان کند تا در دسترس عموم متفکران قرار گیرد (عبودیت، ۱۳۸۸: ۶۶؛ نیز ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۶۳۷/۲).

در این جستار می‌کوشیم تا اعتبار و نقش عقل و وحی را به عنوان دو منبع مهم معرفتی در نظام اندیشه ابن عربی و همچنین جایگاه برجسته و نقش‌آفرین کشف و وحی را در نظام عقلانی ملاصدرا به صورت اجمالی و به تفکیک بررسی کنیم. علاوه بر این، در ادامه به قرآینی استناد می‌کنیم که بیانگر شباهت میان این دو مکتب بزرگ فلسفی و عرفانی است تا گواهی مشترکی برای تأیید دیگر باره این اصل باشد که «عرفان و قرآن و برهان از هم جدایی ندارند و معاضد یکدیگرند».

جایگاه عقل در عرفان ابن عربی

ابن عربی در حوزه الهیات درجه و مرتبه‌ای را که دیگران برای عقل و تفکر قائل اند به رسمیت نمی‌شناسد. وی بر خلاف فیلسوفان و اصحاب کلام که عقل را میدان‌دار عرصه معرفت می‌دانند، معتقد است که تنها از راه قلب می‌توان به دانش و علم یقینی دست یافت. اما ابن عربی بر خلاف آنچه شایع است، هرگز عقل را پس نمی‌زند. او خود را حکیم می‌داند و مدعی است که «خدا به روی قلبم باب حکمت را گشود و در آن دریاها حکمت را جاری کرد» (۱۳۸۹: ۲۴).

کسی که حکمت را به معنای ادا کردن حق هر چیز می‌داند (همو، ۱۹۹۴: ۲۳۲/۶) و از سوی دیگر مدعی است که دریاهایی از حکمت در قلبش جریان یافته است، چگونه می‌تواند عقل را که خدا خلق کرده و در وجود انسان قرار داده، حذف کند؟ او با تمام دقت کوشیده است حق عقل را ادا کند و حد وجودی آن را معین سازد. مقتضای حکمت این است که هیچ چیز از حد خود بیرون نرود، نه فرا رود و نه فرود آید. عقل نیز باید حق و حد خود را داشته باشد.

شیخ اکبر در کتاب *الفتوحات المکیه* از عقل و ایمان سخن به میان آورده و میزان

اهمیت هر یک از آن‌ها را بررسی کرده است. از دید وی، فیلسوفان و متکلمان عقل را از حد خود خارج کرده و در حق آن جفا کرده‌اند. جفا تنها این نیست که از حق چیزی بکاهیم، افزودن بر حق آن نیز جفاست و عقل را بالاتر از حد خود نشانیدن، ستمکاری و جهل است. وی می‌گوید:

عقل نوری است که با آن یک سلسله از امور درک می‌گردد، ولی ایمان نوری دارد که با آن همه چیز مُدرک می‌شود، مادام که مانعی در میان نباشد. با نور عقل می‌توان به معرفت الوهیت دست یافت و در باب آنچه برای حق تبارک و تعالی واجب و محال است به داوری نشست، در حالی که همین عقل با نور ایمان می‌تواند به معرفت ذات و صفاتی که حق تبارک و تعالی به خودش منسوب ساخته است، دست یابد (همان: ۴۴/۱).

اگرچه ابن عربی درباره نور ایمان بر این باور است که همه چیز را با آن می‌توان درک کرد، می‌گوید این «عقل» است که با نور ایمان می‌تواند به معرفت ذات و صفاتی که حق تبارک و تعالی به خود منسوب ساخته است، دست پیدا کند. به این ترتیب، عقل با نور ایمان اموری را ادراک می‌کند که بدون آن از وصول به آن‌ها بی‌نصیب خواهد بود. درست در اینجا است که هر گونه تفرقه و جدایی میان عقل و ایمان با مشکل روبه‌رو خواهد شد، چنان که نجم‌الدین رازی (م. ۶۵۴ ق.) در کتاب *عشق و عقل* به این نکته اشاره کرده است (رازی، ۱۳۸۶: ۳۷).

ابن عربی هرگز از ماهیت عقل سخن نگفته و تعریفی منطقی از عقل بیان نداشته است. از نگاه وی حقیقت عقل وضعیتی دوگانه و دوسویه دارد: عقل در یکی از دو چهره خود دارای حالتی شفاف و آینه‌گون است و به تعبیری «قابل» است و به هر صورت، ظرفی تهی است. در چهره دیگر، سخت و پُر است و حیثیت فاعلی دارد. ابن عربی از این چهره با «قدرت عقل در تصرف فکری» تعبیر می‌کند. عقل به لحاظ وجودی در کسوت قابلی خود، حد و حصری ندارد و بی‌نهایت صورت را می‌تواند در خود جای دهد، اما به لحاظ وجودی در چهره فاعلی و فکری اش محدود است؛ یعنی فاعلیت و تولید آن متناهی است و فهم استقلال‌اش نمی‌تواند همه چیز را در بر گیرد. ابن عربی در کتاب *المسائل* در این باره می‌گوید:

عقول را حدی است که از حیث تفکر و نه از حیث قبول، باید در آنجا متوقف شوند. پس عقول را چه شده است که در حد خویشان نمی ایستند؟ هر که اندازه خود را بشناسد، گرفتار هلاکت نمی شود (۱۳۶۷: ۲؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۹۴: ۶۸/۱).

محبی‌الدین معتقد است عقلی که به حد و مرز خویش واقف است، می تواند بشر را تا مرز امور فراعقلی بالا ببرد و اموری را بپذیرد که خود از درک گُنه و حقیقتش عاجز می نماید. به همین سبب، وی عقل انسان را دارای این استعداد می داند که می تواند علوم رسمی را از راه فکر و نظر به وساطت حواس و قوای دیگر به دست آورد. نیز عقل می تواند علوم الهی و حتی رسمی را از طریق کشف الهی دریابد (ر.ک: همان: ۵۶/۱).

مراد از چهره متناهی و محدود عقل، قوه‌ای از قوای ادراکی انسان است. مطابق طبقه‌بندی معمول، عقل در رأس قوای ادراکی انسان قرار دارد. از دید ابن عربی اقتدار این رأس القوی، اقتداری کاذب و میان‌تهی است؛ زیرا از یک سو خدمتگزار همه قوای مادون خویش است و از سوی دیگر، سراپا فقر و نیازمند به آن‌ها (همان: ۴۳۶/۱). محبی‌الدین می گوید:

شگفت‌انگیزترین اشتباهی که بدون تردید همه صاحبان فکر مرتکب آن شده‌اند، این است که عقل در مقام شناخت پروردگارش می خواهد از قوه تفکر، با تمام قصور و کوتاهی‌اش تقلید کند (همان: ۴۲۵/۱).

ایشان تصریح می کند که عقل هم مانند قوا و حواس که وسایل آن هستند، محدود است و از حد و مرتبه خود تجاوز نمی کند، ولی این محدودیت در قوه فکر و نظر عقل است، نه در صفت پذیرش و قبول؛ زیرا استعداد قبول آن را حدی نیست و مواهب و معارف الهی را به طور نامحدود پذیراست (همان: ۱۱۴/۲). از نظر ابن عربی، عقل انسان همواره «قابل» است؛ نهایت اینکه در سیمای تفکر، قابلیت او نسبت به قوه مفکره است و با همکاری آن قوه - که خود محدودیت دارد - دست به فاعلیت و تولید در زمینه معیشت انسان می زند. اما وقتی در زمینه معرفت حق به بن بست می رسد و درمی یابد که باید رو به سوی دیگر نماید، راهی برایش نمی ماند، جز آمادگی برای پذیرش معرفت «وَهَبی» که از جانب خدا افاضه می شود:

عقل چیزی از خود ندارد و هر علمی را اکتساب می کند، مولود صفت قبول و

پذیرشی است که در درون آن وجود دارد. اگر قرار است عقل، قابل و پذیرا باشد، قبول و پذیرش از پروردگارش اولی است از قبول از فکرش (همان: ۴۳۶/۱).

در اینجا سخن از مقام دیگری است که فوق فکر است. در این مقام، خداوند به آدمی علم به امور مختلف را عطا می‌کند. چه بسا فکر بعضی از این امور را دریابد و برخی را جایز شمارد. پاره‌ای از آن امور را نیز فکر اساساً محال می‌شمارد و عقل نیز آن را به عنوان امری مستحیل، از فکر می‌پذیرد و از اثبات امکانش فرو می‌ماند، ولی چون عقل مورد رحمت الهی قرار گیرد، خداوند علم به این گونه امور را به وی موهبت می‌فرماید و او آن را به عنوان واقعه‌ای صحیح و غیر مستحیل پذیرا می‌شود ولی از حیث فکری همچنان محال و ناممکن می‌نماید (همان). در نهایت چنین بیان می‌کند:

اکنون این قوه قبول و پذیرش که در عقل پدید آمده است، دیگر حد و اندازه ندارد؛ پنجره‌ای است به سوی آفاق بی‌کرانه حقیقت. اینک عقل رو به سوی «قلب» گردانده و قلب مرکز معرفت حق است (همان: ۴۳۷/۱).

بنابراین، ابن عربی مرتبه‌ای برای عقل قائل است که در آن مرتبه، حکم عقل با دستاوردهای وحیانی تعارضی ندارد؛ زیرا معتقد است که بین امور عقلی با فراعقلی (نه ضد عقلی) تعارضی نیست، بلکه چنان عقلی می‌تواند مفسر یافته‌های وحیانی پیامبران باشد. بدین ترتیب، او به طور طبیعی نقش عقل را در تفسیر آیات و روایات می‌پذیرد تا آنجا که به مردم توصیه می‌نماید برای شناختن خدا در راهی گام بردارند که خداوند آن را به مردم نشان داده است. بر این اساس، از دید وی آنچه در باب تنزیه و تقدیس خداوند مقتضای برهان به شمار می‌آید، باید مورد اعتماد و قبول واقع شود. بدین معنا نور ایمان و شریعت، مؤید عقل و برهان خواهند شد. پس اگر عقل به نور الهی منور شود و به قوه قدسیه تأیید گردد و نیز از شیطنت واهمه مصون ماند، نه تنها نزد عارف مذموم تلقی نخواهد شد، بلکه خود، زمینه‌ساز کشف و شهود و یا حتی بالاتر از این، در جایگاه میزانی برای سنجش مکاشفات و مشاهدات قرار می‌گیرد.

اشتراک و اختلاف دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی درباره نقش عقل

به نظر می‌رسد ملاصدرا نیز مانند ابن عربی ضمن اینکه عقل را ذومراتب می‌داند،

مرتبه‌ای برای آن قائل است که در آن مرتبه، عقل آمادگی دریافت فیوضات الهی را از راه اتصال به مبدأ فیض (عقل فعال) پیدا می‌کند. این مرتبه در حکمت متعالیه، «عقل مستفاد» خوانده می‌شود. ابن عربی نیز کارکرد مستقل عقل را تنها در مقام اثبات وجود و وحدت مبدأ الوهی می‌داند و بر آن است که اکتساب معارف گسترده‌تر در این باره جز از راه آمادگی عقل برای قبول معرفتی که از جانب خدای تعالی اعطا می‌شود، ممکن نیست (همان: ۱/۱۴۸).

بنابراین، مطابق این بیان، هر دو برای عقل نظری (فاعلی) محدودیت قائل‌اند - و برای نمونه - آن را از ادراک اولیات امور اخروی آن گونه که شایسته است، عاجز می‌دانند و معتقدند که چنین ادراکی محصول افاضه واهب الصور یا عقل فعال است و نفس نسبت به آن جنبه قابل‌ی دارد. به همین جهت، در این مرحله تصفیه باطن و ترکیه نفس انسان نقشی مضاعف می‌یابد تا استعداد مشاهده و ادراک اشراقات واهب الصور را پیدا کند (ر.ک: همان: ۱۸۱/۸؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۱۷-۱۱۸).

با مطالعه و بررسی آثار ابن عربی می‌توان ادعا کرد که او عقل را در مقام قبول و پذیرش در حد مقام قلب می‌داند و حتی می‌توان گفت که عقل در این مرتبه همان قلب است که در یک نقطه به وحدت رسیده‌اند [نقطه تلاقی فلسفه و عرفان]. وی عبارت‌هایی دارد که این نظریه را تأیید می‌کند؛ مثلاً آنجا که می‌گوید:

اکنون این قوه قبول و پذیرش که در عقل پدید آمده، دیگر حد و اندازه ندارد، پنجره‌ای است به سوی آفاق بی‌کرانه حقیقت. اینک عقل رو به سوی «قلب» گردانده و قلب مرکز معرفت حق است (۱۹۹۴: ۴۳۷/۱).

شایسته توجه است که در عبارات برخی بزرگان اهل عرفان به مرتبه‌ای از نفس ناطقه، قلب اطلاق شده است. ابوحامد غزالی (م. ۵۰۵ ق.) پس از تعریف نفس ناطقه و بیان شئون آن می‌نویسد:

نفس ناطقه نزد هر قومی اسمی خاص دارد. حکما این جوهر را نفس ناطقه می‌نامند. قرآن آن را نفس مطمئنه و روح امری می‌نامد. متصوفه آن را قلب می‌نامند (غزالی، ۱۳۲۸: ۳۱-۳۲).

عبدالرزاق کاشانی (م. ۷۳۰-۷۳۵ ق.)، شارح بزرگ مکتب ابن عربی هم نوشته است:

قلب، جوهر نورانی مجردی است که واسطهٔ میان روح و نفس است. حکیم آن را نفس ناطقه می‌نامد و انسانیت با آن تحقق می‌یابد. باطنش روح، مرکب و ظاهرش نفس حیوانی است (۱۳۷۲: ۱۶۷).

میرسیدشریف جرجانی (م. ۸۱۸ یا ۸۲۴ ق.) از شاگردان بنام قطب‌الدین رازی نیز چنین تعریف کرده است:

لطیفه‌ای ربّانی است که به این قلب جسمانی صنوبری شکل که در طرف چپ سینه قرار داده شده است، تعلق دارد. آن، حقیقت انسان است. حکیم آن را نفس ناطقه می‌خواند. روح، باطن آن است. نفس حیوانی مرکب است، مدرک، عالم، مخاطب، مطالب و معاتب در انسان اوست (۱۳۷۷: ۱۵۶).

داوود قیصری (م. ۷۵۱ ق.)، شارح دیگر ابن عربی، کمی روشن‌تر و دقیق‌تر از تعاریف فوق نوشته است:

- قلب به مرتبه‌ای از نفس ناطقه اطلاق می‌شود که نفس در آن مرتبه، هر وقت که بخواهد معانی کلی و جزئی را مشاهده می‌کند. این مرتبه همان است که حکما آن را عقل مستفاد می‌نامند (۱۳۸۳: ۷۶۳).

- عقل منور به نور شرع و حافظ نفس از وقوع در مهالک و مستعد از برای قبول تجلیات اسمائیه، وارد مقام قلب می‌شود (همان: ۷۶۵).

اینک با توجه به این تفسیر، عقل مراتبی می‌یابد که به مرتبهٔ بالای آن، قلب اطلاق می‌شود؛ یعنی زمانی که عقل حیثیت استقلال خود را از دست بدهد و یکپارچه قبول و پذیرش بشود.

بر این اساس، دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ عقل با دیدگاه ابن عربی تفاوتی تأمل‌برانگیز پیدا می‌کند؛ عقل در عرفان ابن عربی صرفاً پذیرندهٔ تجلیات الهی است و وجههٔ فاعلی و صدور ندارد، در حالی که در نظام حکمت متعالیهٔ صدرایی در ضمن مشاهده و شهود در کسب معارف در فرایند حرکت جوهری نفس و تعالی به نشئهٔ عالم عقل کلی قوت فاعلی و صدور می‌یابد. در باور صدرای نسبت خلاقیت صور علمیه به نفس چندان شگفت‌آور نیست؛ زیرا نفوس قوی بشری در نتیجهٔ شدت اتصال به مبدأ، علاوه بر این نوع قدرت، قدرت خلاقیت و ایجاد اشیا در خارج را نیز دارند، مانند نفوس انبیا

(ر.ک: داوری، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

به عقیده ملاصدرا نفس انسان در ذات خود مستعد جلوه حقیقت حق است. موانع مانند پرده‌ای هستند که میان نفس و لوح محفوظ عقلی که صور جمیع آنچه خدا حکم کرده تا روز قیامت در آن نقش بسته است، آویخته شده‌اند. تجلی حقایق علوم از عقل به نفس انسانی، شبیه افتادن صورتی از آینه‌ای به آینه روبه‌روی آن است. اختلاف میان فیلسوف و نبی یا تلاش عقلانی و وحی، تنها در کیفیت رفع این حجاب است که اولی به دست متفکر رفع می‌شود و دومی با جاری شدن الطاف الهی. پس وحی و الهام، چیزی جدا از کسب عقلانی نیست، نه در نفس افاضه صور علمی و نه در قابل محل آن و نه در مفیض و سبب آن، بلکه تنها در طریق زوال حجاب و جهت آن اختلاف وجود دارد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۲/۴۸۴-۴۸۵). از این رو، وحی یا الهام چیزی جدا از کسب عقلانی نیست.

نقش وحی در عرفان ابن عربی

دین، شریعت و وحی رکن اساسی معرفت‌شناسی ابن عربی به شمار می‌رود. برای او هیچ‌گاه کشف و مکاشفه مبنای اصل اعتقاد و باور به دین نیست، بلکه وی دینش را از عقل و شرع و قرآن و سنت گرفته است. بنابراین، تجربه دینی از نظر او امری است که در خدمت دین است و حالت باور دینی را در فرد تقویت می‌کند و وجد و شوری روحانی در او نسبت به دین ایجاد می‌کند. تأکید ابن عربی در تجربه دینی نه بر جنبه تجربی آن، بلکه بیشتر بر دینی بودن آن است؛ یعنی کشف و شهود نه تنها نباید با آنچه متون دینی مبین آن‌اند در تعارض باشد، بلکه باید به روشن‌تر شدن مراد این متون و نیز تقویت باورهای دینی مبتنی بر این متون کمک کند. بنابراین، عارف باید اولاً متعبد به شریعت باشد تا صاحب کشف شود، ثانیاً مکاشفات خود را در میزان دین قرار دهد و آن‌ها را با معیار دین ارزیابی کند.

از نظر ابن عربی، خود دین حاصل کشف معصوم است؛ یعنی از طریق اشراقات و تجلیات به نفس او افاضه شده است و از آنجا که معصوم از خطا و اشتباه به دور است، خطا در دین راه ندارد. بدین جهت است که ابن عربی از قول جنید آورده است:

علم ما در عرفان، مقید به کتاب و سنت است که میزان‌اند (۱۹۹۴: ۸/۳).

همو از قول یکی از عرفا می‌گوید:

فتح و کشفی که کتاب و سنت آن را تأیید نکند، هیچ ارزشی ندارد... علم ولی به هیچ وجه از حدود کتاب و سنت خارج نیست. اگر کسی از این حد خارج شود، علمش علم نیست (همان: ۵۶/۳).

یعنی به اعتقاد او علم، ذوق، مکاشفه، شهود و تجلی و هر چیز دیگری که با ظاهر قرآن و حدیث تناقض داشته باشد باید دور انداخته شود. از دیدگاه او، کشف نیز مانند عقل باید میزان شرع را بپذیرد. وی در تشریح نقش تعیین‌کننده شرع می‌گوید:

هر گاه علمی از علوم الهی به تو عطا شود... اگر عالم به شرع باشی، خود در شرع جستجو می‌کنی و الا از محدثانی که عالم به شرایع قبلی‌اند سؤال می‌کنی که آیا از کسی از پیامبران روایت شده است که از جانب خداوند چنین و چنان گفته باشد. پس اگر گفتند، آری. آن را با آنچه علماً یافته‌ای و به تو گفته شده است بسنج و بدان که تو در این مسئله وارث آن پیامبر هستی؛ یا اینکه در قرآن نظر می‌شود که آیا بر آن علم دلالت دارد یا خیر (همان: ۸/۳).

انسان می‌تواند در کشف، وارث یکی از انبیا باشد و علمش را مستقیماً از او اخذ کند و حتی می‌تواند علمش را بی‌واسطه از خدا اخذ کند، به شرط آنکه قلب خود را از تعمق‌های فکری فارغ گرداند و در فقر نشیند به نحوی که در درگاه پروردگار خویش مالک هیچ چیز نباشد. در این هنگام، خدا چیزی را در باب معرفت خدا، اسرار الهی و معارف ربانی به او می‌بخشد. ابن عربی در این باره از ابویزید - در حالی که با علمای رسوم سخن می‌گفت - نقل می‌کند که چنین گفته است:

شما علمتان را از مرده‌ای اخذ می‌کنید که او هم از مرده‌ای اخذ کرده است؛ در حالی که ما علممان را از زنده‌ای می‌گیریم که نمی‌میرد... امثال ما می‌گویند که قلبم از ربم مرا خبر داد، در حالی که شما می‌گویید فلانی - که مرده است - از همان - که مرده است - مرا خبر داده است (همان: ۲۹۸/۳).

شیخ اکبر برای خود و برای این قبیل عرفا نوعی نبوت قائل است که آن را «نبوت انبائی» می‌نامد. او از یک‌سو معتقد است که رسالت تشریح و نبوت تکلیف با

رسول الله ﷺ بایان یافته است، لیکن از سوی دیگر، بر طبق آیه کریمه ﴿إِنْ تَقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ (انفال / ۲۹)، بر این باور است که تنزیل تمام نمی شود و دائماً در دنیا و آخرت ادامه پیدا می کند (همان: ۴۵۶/۳). انسان ها می توانند بر اثر تقوا به این نوع از نبوت نائل آیند. وی معتقد است که اولیا و انبیای انبائی - که آن ها را انبیاء الاولیاء می نامد - فقط خبر دریافت می کنند ولی پیامبرانی که رسول اند، هم خبر دریافت می کنند و هم حکم و شرع (همان: ۲۵۷/۲). پس این توهم که امثال وی ادعای نبوت کرده اند رد می شود. او می گوید:

از اصول ما این است که جز از روی ذوق سخن نمی گوئیم، لیکن رسول و نبی شریعت نیستیم (همان: ۲۵۸/۲).

بر همین اساس، این عربی شیوه ای غیر متعارف را در نقل حدیث ذکر می نماید و آن این است که شخص عارف در مکاشفه، حدیثی را مستقیماً از پیامبر بشنود. در این صورت، دیگر نیازی به بررسی سند حدیث نخواهد بود. وی چندین حدیث را به همین شیوه از پیامبر ﷺ روایت می نماید و مدعی است که بسیاری از آثاری را که تألیف کرده است به امر خدا بوده و در خواب یا از طریق مکاشفه عرفانی بر وی القا شده است. اما او به طور ویژه تذکر می دهد که همه این مکاشفات به وراثت از جانب پیامبر ﷺ بوده است (همان: ۱۹۸/۳)، چنان که درباره کتاب *فصوص الحکم* خود می نویسد:

در دهه آخر محرم ۶۲۷ در شهر دمشق، رسول الله ﷺ را در رؤیایی صادق دیدم که در دستش کتابی بود و به من فرمود: این کتاب *فصوص الحکم* است. آن را بگیر و به سوی مردم برو تا از آن منتفع گردند (۱۳۶۵: ۴۷).

نیز درباره کتاب *الفتوحات المکیه* می نویسد:

... قسم به خدا که حرفی از این کتاب را ننوشتم مگر با املاي خداوند و القای ربانی یا دمیدن روحانی ... به خدا قسم این چیزی غیر از میراث محمد ﷺ و سلوک بر درجات او نیست (۱۹۹۴: ۴۵۶/۳).

بنا بر آنچه گذشت، تجربه دینی همان مکاشفه معتبر است که با میزان شرع، یعنی کتاب و سنت سازگار افتد و یا آنکه به وراثت از یکی از انبیا برای مکاشفه کننده حاصل

آید؛ یعنی به نحوی از انحا با شریعت و حیانی و دین مُنَزَل ارتباط پیدا نماید. این شریعت برای ابن عربی همان اسلام و این نبی برای وی همان رسول الله ﷺ است. او کشف را نه برای اثبات اصل حقانیت دین، بلکه برای پی بردن به بطون عمیق تری می طلبد که دین آن‌ها را در بر دارد. وی تجربه عرفانی را عمیق‌ترین نوع تجربه دینی می‌شمرد که عبارت از ادراک «وحدت» حق و خلق است.

جایگاه وحی در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین در میان پیروانش از صاحبان عقل منور و اهل بصیرت به شمار می‌رود. وی از پیروان و شیعیان واقعی ائمه اطهار علیهم‌السلام است و راه نجات را منحصر به پیروی و تبعیت از حاملان وحی و اهل بیت طهارت می‌داند. وی نیاز به وحی و علم و حیانی را در بسیاری از مسائل فلسفی از جمله مبداشناسی، نفس‌شناسی و معادشناسی نیازی بی‌بدیل می‌داند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۸: ۹۷-۹۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۳۳؛ همو، ۱۳۶۱: ۲۳۴-۲۳۵؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۸۲/۱).

ملاصدرا در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی تلاشی شایان انجام داده است. او در شرح اصول الکافی، مفاتیح الغیب، اسرار الآیات و تفسیر القرآن الکریم، آیات و اخبار مربوط به مبدأ و معاد و سایر معارف حقه را به نحو اعلی و اتم با براهین و مبانی عقلی وفق داده است. او نه تنها مضامین حقایق نازل از طریق وحی را به صورت برهان درآورده، بلکه از تدبر و مراجعه به آیات قرآن و اخبار ائمه علیهم‌السلام مطالب زیادی را استفاده نموده است. وی در رساله سه اصل می‌گوید:

عقل تا به نور شرع منور نگردد راه به مطلوب اصلی نمی‌برد، همچنان که حواس از ادراک مدرکات نظر عاجزند، عقل نظری از ادراک اولیات امور اخروی عاجز است... جز با متابعت از وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش ادراک نمی‌توان کرد و اهل حکمت و کلام را از آن نصیبی چندان نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷: ۷۱-۷۲).

در نظر ملاصدرا میان فلسفه و دین منافاتی وجود ندارد:

وليعلم أنّ مقتضى العقل الصريح لا ينافى الشرع الصحيح (همو، ۱۳۸۱: ۲۷۳/۱).

به عقیده او هرگز چنین نیست که احکام دین نورانی خداوند با معارف یقینی و ضروری ناسازگار باشد. در جایی هماهنگی و همگامی عقل و شرع را با این مضمون بیان می‌کند که کسانی که تنها به عقل و فلسفه بسنده کرده و از مشکلات نبوت و انوار ولایت بهره نبرده‌اند، یا به تعبیر او در اثبات فلک می‌کوشند و ملک را نمی‌بینند، معقول را می‌پذیرند و منقول را انکار می‌کنند، مانند یک چشم فریبکارند (کالاعور الدجال) که حقایق را با دو دیده نمی‌نگرد؛ چرا که شرع، عقل ظاهر است و عقل، شرع باطن (همو، ۱۴۱۱: ۱۲۴/۷).

وی در فصلی با عنوان «فی طریق التوفیق بین الشریعة والحکمة فی دوام فیض الباری وحدوث العالم» مقصود فلسفه و شرایع حقّه الهی را شناختِ خدای سبحان و صفات و افعال او می‌داند. وی معتقد است که این معرفت و شناخت گاهی از راه وحی و پیامبری به دست می‌آید که نبوت نامیده می‌شود و زمانی به شیوه سلوک و سبک عرفانی و عقلی حاصل می‌شود که حکمت یا ولایت نام‌گذاری می‌گردد. بدین ترتیب، به باور وی تنها کسانی به تضاد و اختلاف غایت دین و فلسفه قائل هستند که معرفتِ تطبیقِ خطابات شرعی بر براهین فلسفی را ندارند (همو، ۱۹۸۱: ۳۲۶/۷-۳۲۷). البته از نظر وی اینکه چه کسی قابلیت تطبیق و تفسیر خطابات شرعی را دارد، بسیار مهم است. به نظر او سخن پیامبر بیرونی را کسی که در باطن، پیامبری درونی ندارد، نمی‌شنود (همو، ۱۴۱۱: ۲۸۱/۷). بنابراین، «همچنان که برهان یقینی مطابق وحی است و هرگز با آن مخالفت نمی‌کند، پیرو نبی ﷺ نیز حکم عقل را رد نمی‌کند» (همو، ۱۳۶۶: ۳۸۸/۲).

صدرالمتألهین در باب ششم سفر نفس *الاستقار*، پس از اقامه براهین عقلی بر تجرد نفس به ذکر ادله سمعی بر این مطلب می‌پردازد و دلیل خود را در ذکر ادله سمعی، نشان دادن مطابقت شرع و عقل در این مسئله [همچون دیگر امور حکمی] بیان می‌کند (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸).

ملاصدرا از طریقی کاملاً فلسفی - تعقلی به این نتیجه می‌رسد که راه عقل در وصول به حقیقت و کسب سعادت نهایی، ناقص و نیازمند اکمال است؛ چرا که به نظر او پاره‌ای از اسرار دین و عرصه‌های شریعت که مرتبط با سعادت انسان نیز هستند، از

قلمرو عقل و اندیشه بیرون‌اند و تنها راه شناخت آن‌ها ولایت و نبوت است (همو، ۱۳۶۶: ۴۷۹/۲).

لازم به ذکر است که تأکید و توجه بسیار ملاصدرا به کتاب و سنت را می‌توان از جمله مواضع اثرپذیری وی از ابن عربی دانست. در *الاسفار* آمده است: هلاک باد فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق نباشد (همو، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸).

ابن عربی با همین مضمون صریحاً می‌گوید:

هر کس لحظه‌ای میزان شریعت را در دست نداشته باشد، هلاک می‌شود (ر.ک: شعرانی، ۱۳۷۱: ۷).

محبی‌الدین عربی، با استناد به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْجُدُ بِحَمْدِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/ ۴۴) زندگی، شعور و عشق را در سراسر جهان ساری و جاری می‌داند و سپس می‌گوید:

«نحن زدنا مع الإيمان بالأخبار الكشف» (۱۹۹۴: ۳۴۵/۲)؛ ما علاوه بر ایمان به فرموده شرع، به حسب کشف نیز [جمع اشیا را حی ناطق] یافته‌ایم.

صدرالمتألهین نیز درباره سریان و جریان زندگی، شعور و عشق در سراسر جهان به همان آیه استناد می‌کند و سپس می‌گوید:

«ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والإيمان جميعاً وهذا أمر اختص بنا بفضل الله وتوفيقه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳۹/۳)؛ ما به شکر الهی این مطلب را با برهان و ایمان - هر دو - دانستیم و شناختیم و این همان چیزی است که به فضل و کرم الهی و توفیق نیک او مختص ماست.

از این عبارت چنین برداشت می‌شود که از نظر وی عقل و وحی معاضد یکدیگرند، چنان که از عبارت ابن عربی نیز چنین درمی‌یابیم. بنابراین، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند.

تفاوت ملاصدرا با ابن عربی درباره جایگاه وحی در معرفت‌شناسی این است که ملاصدرا نتایج براهین قطعی عقلی را بر ظواهر وحیانی و نه نصوص قطعی وحیانی (در موارد تعارض ظاهری) مقدم می‌داند و می‌کوشد تا تعالیم وحیانی را حتی الامکان

برهانی کند و به تطبیق خطابات شرعی با براهین عقلی پردازد تا از این طریق سازگاری و معاضدت عقل و وحی را به اثبات برساند، اما ابن عربی هرگز سعی در برهانی کردن تعالیم و حیانی ندارد و همواره حکم شرع را میزان و معیار صحت یافته‌های کشفی و عقلی می‌داند.

جایگاه کشف و شهود در حکمت متعالیه

مهم‌ترین ویژگی حکمت متعالیه که موجب تمایز آن از حکمت مشایی می‌گردد و آن را به عرفان و تصوف نزدیک می‌سازد، توجه و اهتمام به نقش تجلیات و اشراقاتی است که پس از تزکیه و طهارت باطنی، بر قلب و جان آدمی می‌تابد و ضمیر او را روشن می‌کند. اهمیت این نور تا آنجاست که ملاصدرا در مقدمه کتاب *الاسفار*، کشف حقایق و رموز کتاب خویش را تنها از آن کسی می‌داند که علاوه بر مجاهدات و کوشش‌های عقلی، با پرداختن به ریاضت‌های دینی، عقل جزئی خود را به مرتبه عقل مؤید به نور الهی برساند.

وی در جای‌جای کتاب *الاسفار*، مسائل حکمی را علاوه بر بحث و نظر، مستند به کشف و ذوق می‌نماید. وی در مواردی که مطلب را با عناوینی چون مشرقیات و عرشیات که به لحاظ بحث و نظر از نوآوری‌های فکری اوست، تعبیر می‌کند، سخن از تنور قلب و طهارت سر و التجا به ملکوت و... به میان می‌آورد که اشاره به «کشف و ذوق» دارند.

ابن عربی ریاضت، خلوت، ذکر و مراقبت از قلب را شرط معرفت و آگاهی از اسرار الهیه می‌داند، آن گونه که سرانجام خداوند خود، معلم انسان در این مسیر خواهد شد. ملاصدرا به پیروی از ابن عربی، همین سنت را با انگیزه‌های قوی‌تری که از غور در متون حدیثی شیعه کسب کرده است، استمرار می‌بخشد. بنابراین، کشف و شهود نزد صدرا یکی از منابع مهم معرفت و بلکه موثق‌ترین آن‌ها به شمار می‌رود و در افاده یقین، فوق برهان قرار می‌گیرد (همان: ۳۱۵/۲).

ملاصدرا امهات مسائل فلسفی خویش را الهامی و مسبوق به شهود می‌داند اما تصریح می‌کند در مسائلی که از طریق الهام و کشف و شهود حقایقی را دریافته است

هرگز از روش معهود فلسفه، یعنی برهان و استدلال تخطی نکرده و خود را ملزم به رعایت آن دانسته است.

مسائل مسبوق به شهود یکسان نیستند و می‌توان آن‌ها را در سه قسم انتظام بخشید:
 ۱. ملاصدرا تمام حقایق فلسفی را مأخوذ از حق تعالی دانسته است که پس از ریاضت و طلب نصیب وی گردانده است:

پس، توجه و تضرع فراوان نمودم به سوی مسبب الاسباب و پس از آنکه مدت دیدی با همین حال در انزوا به سر بردم جانم شعله‌ور گشت و قلبم به خاطر کثرت ریاضات ملتهب شد. پس انوار ملکوت بر آن سرازیر گشت و اسرار و رموز جبروت در آن حلول کرد و تمام آنچه قبلاً با برهان آموخته بودم، زیاده‌تر از آن را با شهود و عیان یافتم... رحمت واسعة خدا اقتضا کرد تا این معانی منکشفه در کتمان و حجاب نماند. لذا خداوند به من الهام کرد که از آنچه خود نوشیدم طالبان تشنه را سیراب کنم... تا به واسطه نوری که در آن می‌یابد قلبش منور گردد (همان: ۸/۱).

۲. مسائل ویژه‌ای که ملاصدرا به طور خاص درباره آن‌ها اظهار شهود کرده است؛ از جمله، در مسائلی چون «اصالت وجود» که می‌گوید:

من زمان طولانی به شدت از اعتباریت وجود و اصالت ماهیت دفاع می‌کردم، حتی آن هدانی ربی وانکشف لی انکشافاً بیئاً أن الأمر بعکس ذلك (همان: ۴۹/۱).

یا در مسئله «وحدت شخصی وجود» می‌نویسد:

و برهان این مطلب از جمله اموری است که پروردگارم به حسب عنایت ازلی خود به من ارزانی داشته است. این مطلب صعب‌الوصول است. لذا خداوند با برهانی عرشی مرا به صراط مستقیم هدایت کرد تا بدانم که هستی وجود و موجود منحصرأ در یک حقیقت واحد شخصیه محقق است (همان: ۲۹۲/۲).

همچنین وی درباره «اتحاد عاقل و معقول» می‌گوید: درباره این مسئله چیزی در آثار ابن سینا و اتباع او نیافتیم تا تشنگان را سیراب کند. پس خود با تضرع متوجه مسبب الاسباب شدم:

فأفاض علينا فی ساعته تسویدی هذا الفضل من خزائن علمه علماً جدیداً وفتح علی قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبیناً (همان: ۳۱۳/۳).

او درباره «توحید حق تعالی» در سلسله براهین مربوط به اثبات وحدت حق، به برهانی متوسل می‌شود که مبانی آن قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء وليس بشيء منها» است:

ولنا بتأييد الله تعالى وملكوته الأعلى برهان آخر عرشي على توحيد واجب الوجود
(همان: ۱۳۵/۱).

یا درباره «نفی تناسخ» در مباحث معادشناسی اظهار می‌دارد:
ونحن بفضل الله وإلهامه علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقاً (همان: ۲/۹).

۳. قسم سوم از مسائلی که مسبوق به شهود است به این نحو است که ملاصدرا خود، تصریح به مکاشفه و الهام نکرده است بلکه آن را مکشوف عرفا و اولیا می‌داند و سپس خود به جنبه استدلالی مسئله می‌پردازد و آن را مبرهن می‌سازد. «علم تفصیلی قبل از ایجاد حق تعالی به اشیا و ممکنات» از این دست مسائل است. ملاصدرا پس از بحث و بیان مطلب مذکور و اثبات آن می‌گوید: «فهذا تقرير مذهبه على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحكمية البحثية».

به نظر ملاصدرا، عرفا خود به دو دلیل به استدلال نپرداخته‌اند: به علت عدم تبحر در علوم بحثی و مناظرات علمی، لذا این امر بر عهده کسی است که به قوه برهان و قدم مجاهده (تزکیه) بر مقاصد ایشان وقوف داشته باشد. علت دیگر این است که عرفا به خاطر اشتغال به ریاضت اصولاً اهمیتی به استدلال و برهان نمی‌دادند (همان: ۲۸۴/۶). صدرا در همه موارد فوق محتوای کشف خود یا دیگری را به زبان عقل و به روش برهانی بیان می‌کند و به تعبیر او زره برهان را به تن حقایق کشفی می‌کند. این بدان معنا نیست که در حکمت متعالیه کشف در عرض عقل و رقیب آن است و به منزله روش دیگری برای داوری درباره صدق و کذب گزاره‌های فلسفی معتبر است، بلکه فقط به این معناست که آن‌ها در غیر مقام داوری دخیل است و در طول عقل مددکار آن است، خواه از طریق طرح مسئله برای عقل باشد، خواه از طریق الهام یا پیشنهاد یا القای برهان به عقل یا از طریق الهام یا پیشنهاد یا القای نقض عقلی و خواه از همه مهم‌تر، از طریق هدایت عقل به اقامه برهان صحیح بر واقعیت مکشوف برای فیلسوف. جالب است که

صدرا اساساً هنر خود و رسالت حکمت متعالیه را جز این نمی‌داند:

نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية (همان: ۲۶۳/۶).

بدین ترتیب، ملاصدرا به عنوان مؤسس مکتبی نوین در تفکر فلسفی جهان اسلام، از روشی بدیع بهره گرفت؛ روشی که محصور به روش معهود فلاسفه مشاء یا متکلمان یا اهل عرفان نمآند و بلکه ماهرانه از همه منابع استفاده کرد. ولی حیثیت فلسفی وی اقتضا داشت که از این لحاظ، ملزم به موازین روش فلسفی، یعنی استدلال و برهان باشد. پس دور از حقیقت نیست اگر گفته شود صدرالمتألهین در مقام گردآوری، از همه منابع بهره جسته است. در همین مقام گاهی در مسائلی ادعای فلسفی خود را به وسیله شهود و مکاشفه عقلانی صید کرده و سپس در مقام داوری آن را بر موازین عقلی و حکمی عرضه نموده است. حق آن است که شهود در معانی متعدد خود نزد بسیاری از فلاسفه یکی از طرق معتبر معرفت شناخته شده است. نزد ملاصدرا هم «شهود عقلانی» طریقی موثق و یقین آور به شمار می‌آید. استاد مطهری که شارح معاصر فلسفه صدرایی است، علاوه بر حس و عقل، قلب و مشاهده قلبی را وسیله حصول معرفت می‌داند.

به نظر می‌رسد آیات قرآن در تحکیم این رأی نزد فیلسوفان مسلمان تأثیر فراوانی داشته است. قرآن قلب را کانون الهامات و القانات الهی می‌داند. هر انسانی به هر اندازه که در پاک نگه داشتن و عبودیت کوشش کرده باشد به همان اندازه از الهامات بهره‌مند می‌شود. وحی انبیا درجه شدید این نوع معرفت است.

به هر حال، ملاصدرا بر این عقیده خود سخت راسخ است که برهان حقیقی با شهود کشفی مخالفت ندارد و مکاشفات اکابر عرفا همه برهانی است و حتی مرتبه مکاشفه آنان در افاده یقین، فوق مرتبه براهین است و برهان و کشف معاضد یکدیگرند.

نتیجه‌گیری

در مکتب فلسفی صدرالمتألهین شیرازی و مکتب عرفانی ابن عربی، عقل، وحی و شهود به مثابه سه منبع و ابزار شناخت‌اند که گرچه هر کدام را حیطه‌ای خاص و مرزی

بایسته است، استنتاجات و استنباطاتی که از این سه راه به دست می‌آید در موارد انطباق حوزه‌های معرفتی، مثل مسائل هستی‌شناسی و اخبار از واقعیت نه تنها با یکدیگر سازگاری دارند، بلکه هر یک مؤید دیگری است. تا آنجا که بُرد و کشش عقلی و فکری امتداد یابد و ظرفیت و توانایی شهود قلبی امکان داشته باشد، حقایق و حیانی تأیید می‌شود و برعکس، معارف دینی نیز به هیچ وجه با دستاوردهای قطعی عقل سلیم و شهود قلب مهذب تغایری ندارد.



کتاب‌شناسی

۱. ابن عربی، محیی‌الدین محمد، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، قاهره، افست بیروت، ۱۹۹۴ م.
۲. همو، *روح القدس*، به کوشش عزه حصیریه، دمشق، ۱۳۸۹ ق.
۳. همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۶۵ ق.
۴. همو، *کتاب المسائل*، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق.
۵. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *تعریفات*، تهران، فرزانه روز، ۱۳۷۷ ش.
۶. داوری، رضا، *فلسفه تطبیقی*، تهران، ساقی، ۱۳۸۳ ش.
۷. رازی، نجم‌الدین، *رساله عشق و عقل*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، چاپ پنجم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۸. شعرانی، عبدالوهاب، *البواقیت و الجواهر*، قاهره، حلبی، ۱۳۷۱ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، ویرایش محمد خواجهی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۱. همو، *المبدأ و المعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. همو، *الواردات القلیه فی معرفه الربوبیه*، تحقیق، تصحیح و ترجمه احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۱۳. همو، *تفسیر آیه نور*، ترجمه محمد خواجهی، تهران، خوشه، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۵. همو، *رساله سه اصل*، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، روزنه، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۱۷. همو، *عرشیه*، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۸. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. غزالی، ابوحامد، *رساله اللدنیه*، تصحیح محیی‌الدین کردی ازهری، مصر، ۱۳۲۸ ق.
۲۱. قیصری، داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، ترجمه محمد خواجهی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.