

## بررسی چستی فلسفه اسلامی بارویکرد پاسخ به ایراد مخالفان آن

محمد سربخشی\*

### چکیده

برداشتی که مخالفان فلسفه از حقیقت آن دارند با آنچه فیلسوفان از آن اراده کرده‌اند یکی نیست. برخی از ایشان حقیقت فلسفه را بازی با مفاهیم و توضیح آنها و حداکثر اقامه برهان می‌دانند. حتی برخی در برهانی بودن فلسفه تردید روا می‌دارند. این در حالی است که دقت در تعاریف خود فلسفه و تصریحات ایشان نشان می‌دهد فلسفه از دیدگاه آنان حقیقتی بس فراخ دارد و همه عرصه‌های دانش و عمل را دربر می‌گیرد. این برداشت دست‌کم در میان فلاسفه اسلامی وجود دارد. بی‌توجهی به معنای حقیقی فلسفه موجب طرح اشکال‌های فراوانی نسبت به آن شده است. این اشکال‌گیری به‌ویژه از سوی کسانی که داعیه تدین دارند و به گمان خود فلسفه را در تعارض با دین می‌بینند نمود بیشتری دارد.

مقاله حاضر می‌کوشد نشان دهد فلسفه نه تنها دانشی برهانی است، بلکه عمل نیز جزو حقیقت آن است و فیلسوف حقیقی کسی است که علاوه بر تسلط بر قلمرو دانش، در عرصه عمل به دستورهای اخلاقی نیز به کمال رسیده است.

**کلیدواژه‌ها:** فلسفه، حقیقت، حکم، عمل، ایمان، فلسفه اسلامی، مخالفت با فلسفه.

### مقدمه

فلسفه دانشی به قدمت تاریخ بشر است؛ اما فلسفه مدون ظاهراً از یونان باستان آغاز شده است. موضوع فلسفه، روش آن و مسائلی که در آن مطرح می‌شوند و به‌ویژه دامنه مسائلی آن کم‌وبیش در طول تاریخ دستخوش تغییراتی شده است. گاه همه علوم حقیقی جزو فلسفه تلقی شده‌اند و گاه متافیزیک به منزله دانش فلسفه معرفی شده است. روش عقلی حل مسائل نیز اغلب جزو ارکان جدایی‌ناپذیر فلسفه به‌شمار آمده است. همه این مسائل در قلمرو فلسفه اسلامی نیز مطرح شده‌اند. امروزه پرسش‌هایی در باب ماهیت فلسفه اسلامی و روش آن مطرح شده و برخی از مخالفان فلسفه کوشیده‌اند با طرح اشکالاتی فلسفه اسلامی را به چالش بکشند. نسبت دادن مطالب و مبانی فلسفه اسلامی به یونان باستان، تردید روداشتن در روش عقلانی آن و نیز اتهام بی‌توجهی به عمل و عقل عملی در فلسفه اسلامی از جمله روش‌های مخالفان برای مخدوش کردن فلسفه اسلامی است. همه این اشکال‌ها به این برمی‌گردد که درباره حقیقت و ماهیت فلسفه اسلامی به درستی تحقیق نشده است. به نظر می‌رسد بدون این کار نمی‌توان میزان صحت و سقم این اشکال‌ها را معین کرد. این مقاله درصدد است با رویکردی موشکافانه نگاه فلاسفه مسلمان را درباره حقیقت فلسفه بررسی کند و آن‌گاه حقیقت نسبت‌های داده‌شده را بسنجد.

روشن است که برای آشنایی با هر اصطلاحی، باید سراغ واضعان آن رفت. فلسفه نیز اصطلاحی است که واضعانی برای خود دارد. ظاهر گفتار منکران نشان می‌دهد منظور آنان نیز همان است که فلاسفه بدان مشغول‌اند. آنان باصراحت گفته‌اند آنچه مراد ایشان است همان مطالبی است که افرادی همچون کندی، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و صدرالمعتاد الهین به منزله فلسفه اسلامی مطرح کرده‌اند (نصیری، ۱۳۹۰/۹/۲۶). از این رو ما نیز به سراغ فلاسفه شاخص حوزه فلسفه اسلامی می‌رویم و تعریف فلسفه را از میان عبارات آنها استخراج می‌کنیم.

### تعریف فلسفه نزد فلاسفه مسلمان

می‌توان گفت فیلسوفان مسلمان فلسفه را، از همان آغاز که وارد جهان اسلام شد، به‌طور

۳۳ □ بررسی چیستی فلسفه اسلامی با رویکرد پاسخ به ایراد مخالفان آن

مشخص تعریف کرده‌اند. ظاهر این تعاریف گرچه با یکدیگر متفاوت است، با دقت معلوم می‌شود که همه آنها یکی است. کندی، نخستین فیلسوف شاخص اسلامی، فلسفه به معنای عام را چنین تعریف می‌کند: «علم به حقیقت اشیا به اندازه‌ای که مقدور انسان است» (کندی، بی تا، ص ۲۵). همچنین فارابی در تعریف فلسفه می‌گوید:

علمی که [بدون تعلیم و تعلم] درباره موجودات حاصل شده، یا بر اثر تعلیم و تعلم به دست آمده، اگر به گونه‌ای باشد که نفس معانی و حقایق آنها تعقل شده و تصدیق به آنها از طریق برهان‌های یقینی باشد، چنین علمی که شامل این چنین معلوماتی است فلسفه نامیده می‌شود (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۴).

فارابی در این تعریف مراحل تصور و تصدیق را از هم تفکیک کرده، و لذا اقامه برهان را در قوام فلسفه لازم دانسته است؛ درحالی که در تعریف کندی چنین تفکیکی دیده نمی‌شود.

اما ابن‌سینا، یکی از بزرگترین فلاسفه مسلمان، در تعریف فلسفه می‌گوید:

هدف در فلسفه این است که انسان به اندازه‌ای که توانایی دارد بر حقیقت تمام اشیا اطلاع یابد، و اشیا را که متعلق درک انسان واقع می‌شوند و موجودند یا اشیا بی هستند که وجودشان تحت اختیار ما نیست و جزو افعال ما محسوب نمی‌شوند، و یا اشیا بی هستند که وجودشان تحت اختیار ماست و جزو افعال ما محسوب می‌شوند. شناخت اموری که از قسم اول‌اند، فلسفه نظری و شناخت اموری که از قسم دوم‌اند فلسفه عملی نامیده می‌شود. هدف فلسفه نظری آن است که نفس آدمی با صرف دانستن به کمال رسد؛ اما غایت فلسفه عملی صرف دانستن نیست، بلکه غایت آن این است که نفس با دانستن امور مربوط به آن و عمل به آنها به کمال برسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲).

شیخ اشراق نیز به منزله بنیان‌گذار مکتب اشراق در تعریف فلسفه می‌گوید:

وقتی عنوان فلسفه به صورت مطلق به کار رود مقصود شناخت مجردات و مبادی عالیه است و نیز مراد بحث‌های کلی است که مربوط به عینیت‌های خارجی است،

و اسم حکیم (فیلسوف) اطلاق نمی‌شود مگر بر کسی که قادر است امور علوی را مشاهده کرده و اهل شهود و تآله باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۹).

سهروردی فلسفه را شناختی دانسته که به امور علوی تعلق می‌گیرد و بحث از احکام کلی حقایق خارجی را جزو فلسفه می‌داند. این تعریف، مختص فلسفه به معنای اخص است و به اصطلاح تعریف فلسفه اولی است. عبارت «اذا اطلقت الفلسفة» نشانگر این است که واژه فلسفه در صورتی که به صورت مطلق و بدون قرینه به کار رود، معنای خاص خواهد داشت. همین عبارت به ما می‌گوید فلسفه معنای دیگری نیز دارد. در کلام شیخ اشراق تعریف مزبور پس از آن آورده شده که حکمت به نظری و عملی تقسیم گشته است. در آن تقسیم، سهروردی امور مختلف را به دو قسم کلی تقسیم کرده و آن‌گاه علم مربوط به امور عملی را حکمت عملی و علم مربوط به امور نظری را حکمت نظری نامیده است (همان). به این ترتیب وی حکمت را عام پنداشته و علوم نظری و عملی را در حقیقت آن داخل ساخته است؛ بلکه باید گفت وی همانند دیگر فیلسوفان اسلامی، خود عمل، تهذیب نفس و سلوک معنوی را داخل حقیقت فلسفه می‌داند؛ چنان‌که در تعریف فلسفه به معنای خاص اشاره می‌کند که بدون رسیدن به مقام شهود حقایق علوی، اطلاق عنوان حکیم بر کسی درست نیست. وی در همان بخش، تهذیب نفس و عمل اخلاقی و به تعبیر خود انسلاخ از امور دنیوی را شرط شروع در حکمت می‌داند (همان، ص ۱۹۵).

#### چند نکته

۱. در تعاریفی که ذکر شد، اغلب فلسفه به معنای عام مدنظر است و روشن است که این، با تعریف فلسفه به علمی که درباره موجود بما هو موجود بحث می‌کند، منافاتی ندارد. تعریف اخیر مربوط به فلسفه اولی است و تنها بخشی از فلسفه به‌شمار می‌رود. این نیز به‌وفور در سخنان فلاسفه آمده است، اما خود تصریح کرده‌اند که چنین تعریفی مختص فلسفه اولی است. امروزه بسیاری فلسفه را مساوی با فلسفه اولی می‌دانند، درحالی‌که فیلسوفان ما نگاه جامع‌تری داشته و همه علوم حقیقی را جزو فلسفه به‌شمار می‌آوردند و فیلسوف حقیقی را کسی

می‌دانستند که در همه این علوم به بالاترین درجه علمی و عملی رسیده باشد. با این حال تعریفی که کندی از فلسفه ارائه کرده است ظاهری غیرعام دارد و به نظر می‌رسد وی تنها علوم نظری را مدنظر قرار داده است. دانستیم که کندی علم به حقایق اشیا را فلسفه نامید. ظاهر چنین تعبیری این است که علوم نظری اراده شده است، اما توجه به دو امر ما را وامی‌دارد حتی تعریف کندی را اعم از حکمت نظری بدانیم و بلکه خود عمل را نیز داخل فلسفه قرار دهیم؛ به گونه‌ای که باید گفت از نظر فلاسفه مسلمان، فیلسوف کسی است که تا حقایق همه اشیا را نداند و مطابق آن دانسته‌ها عمل نکند به مرتبه فیلسوف کامل نخواهد رسید: اول اینکه خود کندی در ادامه بحث یادآور شده که فلسفه تنها دانستن مطالب نظری نیست، بلکه علم به فضایل و راه‌های به دست آوردن آنها و علم به رذایل و راه‌های پرهیز از آنها نیز جزو فلسفه به‌شمار می‌آید (کندی، بی‌تا، ص ۳۵)؛ دوم اینکه منظور از اشیا در تعریف فلسفه، دو دسته امورند: دسته اول اموری هستند که وجودشان در اختیار ما نیست و بررسی آنها مربوط به حکمت نظری است، و دسته دوم اموری‌اند که وجودشان در اختیار ماست و با اراده ما پدید می‌آیند. روشن است که منظور از این دسته، همان افعال اختیاری است. این دسته از اشیا مربوط به حکمت علمی‌اند (برای نمونه، ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲). بنابراین حتی تعریف کندی نیز تعریفی عام است و همه حقایق نظری و عملی را دربر می‌گیرد؛

۲. علی‌رغم عدم اشاره به اقامه برهان در برخی از تعاریف، باید اذعان کرد که از نظر همه فلاسفه، اقامه برهان و دلیل قاطع عقلی، از مقومات فلسفه است و بدون آن، فلسفه ناقص خواهد بود. لذا با اینکه کندی در تعریف خود اشاره‌ای به اقامه برهان نکرده و تنها شناخت حقایق اشیا را فلسفه نامیده است، همو در ادامه مباحث تصریح می‌کند که ذکر علت اشیا برای شناخت حقیقت آنها ضرورت دارد و ذکر علت، به معنای اقامه برهان برای یک شیء است (کندی، بی‌تا، ص ۳۵-۳۶). شناخت حقیقت اشیا و ویژگی‌های آنها منحصر در اقامه برهان نیست و می‌توان با شهود قلبی نیز آنها را درک کرد؛ بلکه بر اساس حکمت اشراقی و متعالیه، شهود راه نزدیک‌تر و دقیق‌تری برای شناخت اشیاست و به عبارت دیگر شناخت غیرشهودی و صوری راهی به‌کنه

اشیا ندارد. با این همه، شناخت شهودی مشکلاتی دارد که ما را ناگزیر می‌سازد به برهان عقلی تمسک جوئیم. برای مثال تنها شهود معصوم است که از هر نظر حجت است و غیر معصوم ممکن است از جهات مختلفی دچار خطا و اشتباه شود. این خطاها یا ناشی از تفسیر اشتباهی است که فرد از شهود خود می‌کند، یا برآمده از اشتباه گرفتن تمثالات نفسانی با حقایق خارجی است. به هر حال، تنها با تکیه بر شهود نمی‌توان مدعی شناخت همه حقیقت اشیا شد. مشکل دیگر این است که شناخت شهودی، شناختی شخصی است و انتقال آن به مخاطب به آسانی انتقال شناخت برهانی نیست. بنابراین برای اثبات سخن خود مبنی بر شناخت اشیا، ناگزیر از اقامه برهان هستیم؛

۳. فیلسوف اسلامی گرچه همه امور حقیقی را در فلسفه کانون بحث و بررسی قرار می‌دهد و درباره آنها به تعقل می‌پردازد، در بحث علمی سراغ جزئیات نمی‌رود؛ چراکه احصای امور جزئی از حد توان وی خارج است. بنابراین وی در همه مواردی که بحثی فلسفی را مطرح می‌کند، جنبه کلی آنها را در نظر می‌گیرد و وارد گفت‌وگو می‌شود. در عین حال، هیچ موضوعی از حوزه بحث فیلسوف خارج نیست و درباره همه اعیان موجودات، اعم از علمی و عملی گفت‌وگو می‌کند؛ به گونه‌ای که حتی از علل پیدایش بادها و طوفان‌ها و رعد و برق و مانند آن نیز سخن می‌گوید. برای مثال ابن‌سینا در قسمت طبیعیات کتاب شفاء بخش درخور توجهی از کتاب را به بحث درباره این امور اختصاص داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، جزء دوم، فن پنجم، مقاله دوم). بنابراین روشن می‌شود که فلسفه از دیدگاه فلاسفه اسلامی دایره بسیار گسترده‌ای دارد و چنان‌که ایشان خود در تعاریف ذکر کرده‌اند همه علوم حقیقی، اعم از نظری و عملی را دربر می‌گیرد. علوم نظری خود شامل طبیعیات، ریاضیات، الهیات و فلسفه اولی است و علوم عملی دربردارنده اخلاق فردی (اخلاق)، اخلاق خانوادگی (تدبیر منزل) و اخلاق اجتماعی (سیاست مدن) است.

### بررسی تفصیلی تعریف صدرالمتألهین از فلسفه

اکنون به بررسی تعریف صدرالمتألهین از فلسفه می‌پردازیم. او بزرگترین فیلسوف جهان اسلام

بررسی چیستی فلسفه اسلامی با رویکرد پاسخ به ایراد مخالفان آن □ ۳۷

است. بنابراین طبیعی است که بخش اصلی بررسی تعریف فلسفه را به سخنان وی اختصاص دهیم. وی در کتاب *اسفار* در این باره می‌گوید:

فلسفه عبارت است از کمال یافتن نفس انسان به سبب معرفتی که به حقایق موجودات می‌یابد؛ معرفتی که مطابق با واقع باشد و نیز حکم دادن به موجودیت آنها به وسیلهٔ برهان و نه از روی ظن و تقلید، به قدری که در توان اوست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

آنچه از این تعریف برمی‌آید این است:

۱. فلسفه وقتی تحقق یابد، جزو کمالات نفس انسان خواهد بود؛
۲. این کمال از سنخ معرفت و حکم است؛
۳. منظور از معرفت، معرفت دربارهٔ حقیقت موجودات است؛
۴. معرفت حاصل از فلسفه دربارهٔ حقیقت اشیا، باید مطابق با واقع باشد؛
۵. منظور از حکم، حکم به موجودیت موجودات است؛
۶. حکم داده‌شده در فلسفه دربارهٔ موجودیت موجودات، باید براساس براهین عقلانی باشد؛
۷. احکام ظنی و تقلیدی دربارهٔ موجودیت موجودات، فلسفی نیستند؛
۸. مقدار این معرفت به اندازهٔ وسع انسان است.

برای آنکه بتوانیم چیستی فلسفه را آن‌گونه که در ذهن و دل این فیلسوف نقش بسته است بشناسیم، چاره‌ای نیست جز اینکه هر کدام از این مؤلفه‌ها را که از دل تعریف صدرالمتألهین بیرون آوردیم، موشکافی کنیم و منظور وی را از طریق کشف معانی دقیق آنها به دست آوریم. بنابراین به سراغ یک‌یک این مؤلفه‌ها می‌رویم و به بررسی آنها می‌پردازیم.

### فلسفه، کمال انسان

نخستین نکته این است که فلسفه در صورت تحقق، جزو کمالات انسان خواهد بود. به روشنی کمال انسان چیزی است که با تحقق آن بتوان گفت انسانیت انسان تحقق یافته است. پس منظور

از کمال امری است که در تحقق حقیقت انسان نقش دارد؛ اما پرسش این است که حقیقت انسان چیست؟ فلاسفه خود پاسخ داده‌اند و انسان را به حیوان ناطق تعریف کرده‌اند. مسلم است که هر انسانی به هنگام تولد حیوانیت را داراست. بنابراین، ناطقیت است که با تحقق آن انسانیت تحقق خواهد یافت. فلاسفه نیز به همین سبب ناطقیت را فصل ممیز انسان برشمرده‌اند. از این رو باید دید منظور از ناطقیت چیست.

در فلسفه، نطق در آغاز به دو معنا گرفته می‌شود: یکی سخن گفتن و دیگری ادراک کلیات. علامه طباطبائی در کتاب *نهایة الحکمة* در این باره می‌گوید: «فإن المراد بالنطق إما التکلم وهو بوجه، من کیفیات المسموعة وإما إدراک کلیات وهو عندهم من کیفیات النفسانية و کیفیة کیفما كانت من الأعراض والأعراض لا تقوم الجواهر» (طباطبائی، بی تا، مرحله پنجم، فصل ششم، ص ۸۲). ایشان سپس ادامه می‌دهد که هیچ‌کدام از این معانی فصل حقیقی انسان نیستند؛ چراکه سخن گفتن و ادراک کلیات جزو اعراض انسان‌اند و عرض، حقیقت جوهر را تشکیل نمی‌دهد. آن‌گاه می‌گوید فصل حقیقی انسان عبارت است از همان نفس ناطقه او که سخن گفتن و ادراک کلیات از ویژگی‌های آن است (همان). بنابراین باید دید این نفس ناطقه چیست که با حصول آن حقیقت انسان تحقق می‌یابد. بازگشت به سخنان خود صدرالمتألهین در این باب راه‌گشاست. اگر در همان تعریف که از *صدرالمتألهین* نقل کردیم دقت کنیم، خواهیم دید که خود وی ناطقیت را معنا کرده است. با توجه به گزاره سومی که از دل تعریف *صدرالمتألهین* بیرون کشیدیم روشن می‌شود که آنچه کمال انسان به‌شمار می‌آید و به عبارتی حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد و به عبارت سوم ناطقیت انسان به وسیله آن تحقق می‌یابد امری از سنخ معرفت و حکم است؛ معرفتی که درباره حقیقت اشیا و مطابق با واقع باشد و حکمی که درباره موجودیت موجودات باشد. پس از نظر *صدرالمتألهین* هر گاه انسان به حقیقت اشیا، آن‌گونه که هستند، علم یابد و بتواند درباره موجودیت آنها حکم صادر کند و این حکم بر اساس براهین عقلانی باشد، می‌توان گفت ناطقیت وی حاصل شده و به کمالی که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد دست یافته است.

با این حال مشکلی که در اینجا ظهور می‌کند این است که در سخنان علامه طباطبائی علم



(ادراک کلیات) جزو امور عرضی به‌شمار آمده و گفته شده که عرض نمی‌تواند مقوم جوهر و فصل حقیقی انسان باشد. بنابراین آنچه صدرالمتألهین جزو حقیقت انسان برشمرده با آنچه علامه طباطبائی می‌گوید تفاوت دارد و باید دید حق با کدام فیلسوف است.

در پاسخ می‌توان گفت در حقیقت اختلافی در میان نیست؛ زیرا اولاً صدرالمتألهین صرف معرفت به حقایق اشیا (ادراک کلیات) را کمال انسان ندانسته و حکم را نیز بدان افزوده است که باید در بررسی حکم به آن پردازیم؛ ثانیاً علامه نیز وقتی ادراک کلیات را جزو اعراض برمی‌شمرد آن را به فلاسفه دیگر و به یک معنا به مشهور فلاسفه نسبت می‌دهد (و هو عندهم من کیفیات النفسانية)، که معلوم می‌شود خود ایشان آن را قبول ندارد. چنان‌که می‌دانیم، علامه همچون خود صدرالمتألهین، ادراک کلیات را از باب اتحاد با معقولات، و درک معقولات را از سنخ حرکت جوهری نفس می‌داند که نفس بر اثر درک آنها سعه وجودی می‌یابد و به عبارتی با افاضه الهی رشد می‌کند و به کمال متناسب با خود می‌رسد. صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه معتقدند بر خلاف دیدگاه مشهور، هنگام ادراک کلیات صورتی وارد ذهن نمی‌شود و چنین نیست که علم، به صورت کیفی نفسانی، عارض نفس شود و بدان وسیله انسان عالم گردد، بدون آنکه در جوهر خود نفس تغییری صورت پذیرد. به اعتقاد این فلاسفه نفس آدمی همچون دیگر جواهر مادی حرکت کرده، در مواجهه با معقولات و مجردات با افاضه‌ای الهی رشد می‌کند و خود دارای معقولات می‌شود. مطابق این دیدگاه، معقولات شبیه صور نوعیه‌ای هستند که با ماده نفس متحد می‌شوند و آن را به فعلیت جدید می‌رسانند. به این ترتیب ادراک کلیات دقیقاً به معنای رشد نفس آدمی است و نفس با درک کلیات به کمال می‌رسد (در این باره، ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲).

ممکن است گفته شود چه‌بسا انسانی که کلیات را درک می‌کند، اما هیچ باور و ایمانی نسبت به خداوند و دیگر حقایق هستی که در کمال انسان مؤثرند ندارد. با وجود این چگونه می‌توان ادراک کلیات را به معنای تحقق حقیقت انسانی و کمال‌یابی او دانست؟

پاسخ این است که اولاً منظور این فلاسفه از ادراک کلیات، ادراک حصولی آنها نیست، بلکه منظور این است که انسان در سایه رشد عقلانی و به دست آوردن مرتبه وجودی عقلی به ادراک

حضوری موجودات عقلانی دست یابد و شبیه آنها شود. در واقع، اتحاد عاقل به معقول، به معنای سیر و سلوک معنوی و رشد حقیقی انسان است و به همین دلیل با تعقل، ناطقیت که فصل ممیز انسانیت است تحقق می‌یابد؛

دوم اینکه ادراک کلیات به گونه‌ای که موجب تحقق ناطقیت انسان شود تنها برای کسانی امکان می‌یابد که به مرتبه عقلانی رسیده باشند و کلیات را به نحو کلی عقلی (مثل افلاطونی) درک کرده باشند؛ وگرنه ادراک در مرتبه خیال و مثال برزخی نیز کلی است و این چیزی است که همه انسان‌ها تا حدی آن را دارا هستند. این گفتار بر این اساس استوار است که از دیدگاه حکمت متعالیه، ادراک جزئی نداریم و همه ادراکات انسان، حتی ادراکات حسی و خیالی (که هر دو مثالی و برزخی‌اند) کلی‌اند (در این باره، ر.ک: طباطبائی، بی تا، مرحله یازدهم، فصل سوم).

سوم اینکه صدرالمتألهین صرف ادراک کلیات را برای تحقق کمال انسانی بسنده نمی‌داند، بلکه حکم به موجودیت موجودات عالم را نیز در تحقق این کمال مؤثر می‌شمارد. دقت در این افزوده معلوم می‌سازد کمال انسانی صرف دانستن حقایق نیست، بلکه باور آنها و اعتراف کردن به آنها نیز برای تحقق آن ضرورت دارد. این گفتار زمانی روشن تر می‌شود که توجه کنیم در معارف دینی چقدر بر اهمیت تفکر که نوعی توجه باطنی به دانش‌ها و باورهاست پافشاری شده و یک ساعت آن بر عبادت یک سال ترجیح داده شده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۸).

### معرفت و حکم، حقیقت فلسفه

مؤلفه دوم تعریف فلسفه این است که کمالی که در سایه تفلسف حاصل می‌شود از سنخ معرفت و حکم است. در توضیح این مؤلفه باید گفت بر خلاف فهم مشهور، فلاسفه اسلامی بیش از آنکه فلسفه و بلکه هر علمی را حصولی بدانند، آن را دانشی حضوری قلمداد می‌کنند. معنای این سخن این نیست که فلسفه هیچ ارتباطی با علم حصولی ندارد و خبری از مفاهیم یا گزاره‌ها در آن نیست؛ بلکه مراد این است که مفاهیم فلسفی و نیز گزاره‌های آن ریشه در علمی حضوری دارند که ناشی از اتحاد حقایق اشیا با وجود نفس است. از دیدگاه حکمت اسلامی، به‌ویژه حکمت

متعالیه، نفس در آغاز تکون خالی از علم بوده، نسبت به آن بالقوه است. فلاسفه مشاء معتقد بودند نفس آدمی پس از رویارویی حسی با اشیا، صوری حسی و خیالی از اشیا دریافت می‌کند و آماده دریافت صورت‌های عقلانی می‌شود. در همه این موارد نیز صورت‌های علمی به منزله اعراضی خارج از حقیقت نفس بر آن عارض می‌شوند. از این رو ایشان علم را کیف نفسانی می‌دانستند؛ اما پس از آنکه صدرالمتألهین مسئله اصالت وجود را مطرح ساخت و گفت بر اساس این مبنا همه اعراض از شئون وجود جوهرند، علم نیز جزو حقیقت نفس تلقی شد و نفس بالقوه در سایه حرکت جوهری سعه وجودی یافت و عالم شد. در این دیدگاه نفس آدمی به سبب ذومراتب و در عین حال بسیط بودن، در مرتبه مثال حسی خود با صور حسی متحد می‌شود و ادراک حسی حضوری می‌یابد و همین از آن جهت که توانایی حکایت از خارج را دارد ادراک حصولی هم می‌شود. نفس همچنین در مرتبه مثال خیالی با صورت‌های خیالی متحد می‌شود و ادراک خیالی می‌یابد و در مرتبه عقلی وجود نیز به سبب اتحاد با صور عقلی، ادراک حضوری عقلی به دست می‌آورد. همه این ادراکات حضوری‌اند؛ زیرا هنگام پیدایش آنها، صورتی در کار نیست، بلکه خود نفس است که با حرکت جوهری سعه وجودی می‌یابد و با نگریستن (توجه) به حقیقت خود، آنچه را پیش از این درک نمی‌کرد، درک می‌کند. این مانند آن است که نفس پیش از این شاد نبود و اکنون شاد شده است و شادی را به علم حضوری می‌یابد. از دیدگاه حکمت متعالیه، علم نیز حقیقتی همچون شادی دارد و یکی از شئون وجودی جوهر نفس است، بلکه به عین آن موجود است. نفس در ابتدای امر نسبت به این کمالات بالقوه است و بر اثر افاضات وجودی حضرت حق دارای آنها می‌شود؛ اما پس از دارا شدن، همه آنها جزو حقیقت نفس‌اند و نفس در سایه دارا شدن آنها تغییر می‌کند. علم نیز از این قاعده مستثنا نیست. مطابق این بیان، اعراض، حقیقتاً عرض نیستند، بلکه همچون جوهر، وجودی جوهری دارند. در عین حال، ذهن ما در زمان مفهوم‌گیری، میان حقیقت ثابت نفس از یک طرف، و احوالی که به نفس اضافه یا از آن کم می‌شود، از سوی دیگر، تمایز ایجاد می‌کند. در هر صورت، بر پایه این دیدگاه، معارف حقیقی چیزی جز کمالات وجودی خود انسان نیستند.

نکته درخور توجه در این بحث آن است که این معارف مراتبی مختلف دارند و متناسب با مراتب تشکیکی وجود درجه‌بندی می‌شوند. نفس آدمی در آغاز امر فاقد این مراتب تشکیکی است و با حصول هر مرتبه از علم واجد آن مرتبه می‌شود. مثلاً از همان لحظه‌ای که واجد ادراک حسی می‌شود، در حقیقت از حالت بالقوه نسبت به مرتبه مثال حسی خارج می‌شود و بالفعل می‌گردد. هر چه بر ادراکات حسی وی افزوده آید، بر مراتب مثالی حسی وجود وی نیز اضافه می‌شود. مطابق این دیدگاه، چون صورتی در کار نیست و ادراک حسی چیزی جز سعه یافتن خود نفس در مرتبه وجود مثالی نیست، هر چه بر ادراک حسی افزوده می‌شود بر مرتبه مثالی نفس نیز افزوده می‌گردد و به همین دلیل می‌توان گفت مرتبه مثالی، خود دارای مراتب متعدد وجودی است و همانند کل مراتب وجود که نسبت به هم تشکیکی‌اند، در داخل خود نیز دارای مراتب تشکیکی است. پس از به دست آوردن ادراک حسی و بالطبع حصول مرتبه مثالی حسی برای نفس، ادراک خیالی نیز برای وی حاصل می‌شود و مرتبه مثال خیالی نفس تحقق می‌یابد. نفس پس از دارا شدن این مرتبه می‌تواند با استفاده از صورت‌های پیشین، صورت‌های خیالی جدید ایجاد و بازآفرینی کند. مرتبه خیالی نفس نیز همانند مرتبه حسی ذومراتب است و به هر میزان که ادراکات خیالی افزوده می‌شوند، بر مرتبه خیالی نفس نیز افزوده می‌شود.

از آنجاکه همه این ادراکات در اصل حضوری‌اند و حقیقت وجودی خود را معلوم نفس می‌سازند و از آنجاکه خاصیت این نوع از وجود، روشنگری نسبت به حقیقتی (ماهیتی) است که واجد آن است، هر مصداقی که واجد چنین ماهیتی باشد، عملاً می‌تواند محکی چنین ادراکی واقع شود و از این رو همه ادراکات، حتی ادراکات حسی و خیالی، دارای کلیت هستند. دقت شود که هر دوی اینها در اصل خود ادراکی حضوری بودند و چیزی جز کمال علمی خود نفس نبودند. نفس با توجه به این کمالات برخی از حقایق را که دارا شده بود به علم حضوری درک می‌کرد. در عین حال، این کمالات وجودی، به سبب خاصیت ذاتی خود، درباره حقایقی که در حاق ذات خود داشتند، روشنگری می‌کردند. طبیعی است که نفس با درک این حقایق، به درک مصادیق خارجی واجد ماهیت این حقایق نیز نایل می‌شود. به این ترتیب است که می‌گوییم این

ادراکات در عین حضوری بودن، از خارج خود حکایت می‌کنند و تبدیل به علم حصولی می‌شوند. به عبارت دیگر، علوم نفس از آن حیث که کمالی وجودی برای نفس‌اند و حقیقت خود را برای نفس آشکار می‌سازند علمی حضوری، و از آن حیث که مصادیقی خارج از نفس را حکایت می‌کنند و نشان نفس می‌دهند، علمی حصولی‌اند. بنابراین، حصولی بودنشان در عین حضوری بودن است و امری زاید بر وجود آنها نیست.

تا اینجا کار نفس دارای ادراک حسی و خیالی شده است و با همین ادراکات می‌تواند مفاهیم و گزاره‌هایی کلی به دست آورد؛ چراکه دست‌کم ادراک خیالی از حیث حکایتگری کلی است. حال اگر آدمی بر اثر رفتارهای ویژه‌ای که باید انجام دهد، به درک صورت‌های عقلی نایل آید، مرتبه عقلانی نیز برایش حاصل می‌شود و به سبب اتحاد با صورت‌های عقلی، دارای مرتبه تجرد عقلانی خواهد شد.

نکته بعدی این است که ادراک عقلانی که نوعی صعود به مرتبه تجرد عقلانی است، ممکن نیست همراه با کفر و انکار حقایق اصلی هستی، یعنی وجود خداوند و انسان کامل (نبی و امام) به دست آید؛ چراکه اساساً آدمی با درک حقیقت این امور و اعتراف به موجودیت آنها، به مرتبه تعقل می‌رسد و بدون آنها در حد همان حیوانیت حسی و خیالی باقی خواهند ماند؛ ولو آنکه دارای فهم حصولی کلی نیز باشد.

اما آنچه باید درباره حکم گفته شود این است که اولاً حکم فعلی نفسانی است و پس از درک حقیقت اشیا و احکامی که برای آنها ثابت است، از سوی نفس صادر می‌شود؛ یعنی وقتی انسان حقیقت خداوند را به اندازه وسعی که دارد درک کند و بفهمد که این حقیقت دارای موجودیت است، حکم به ثبوت موجودیت برای آن می‌کند و به این ترتیب به موجودیت خداوند اعتراف می‌کند و ایمان می‌آورد. همچنین وقتی درک کند که خودش مخلوق چنین خالق است، به این حقیقت نیز حکم کرده، در حقیقت به بندگی خویش اعتراف می‌کند و چنین است که ایمان برای وی حاصل می‌شود.

ثانیاً حکم از آن جهت که فعل نفس است از سنخ معرفت نیست، بلکه از سنخ اراده نفسانی

است و به همین دلیل موجب رشد وی می‌شود؛ زیرا رشدِ روحی انسان در سایهٔ اراده‌هایی است که می‌کند. همان‌گونه که فعلِ بدن حرکت است و با حرکت رشد می‌کند، فعلِ نفس اراده است و با اراده رشد می‌کند. حکم چون فعلِ نفس است حاکی نیست، اما از آن جهت که نشان می‌دهد فاعل آن، ثبوت محمولی را برای موضوعی پذیرفته است از قبیل امور معرفتی است، یا دست‌کم همراه آنهاست و لذا داخل در حقیقت فلسفه خواهد بود. علاوه آنکه فلسفه منحصر در حکمت نظری نیست و حکمت عملی و عمل بر اساس احکام آن، جزو فلسفه است.

### تفکیک میان حکم انفعالی (تصدیق) از حکم فعلی (ایمان)

گاه گفته می‌شود حکم غیر از باور و ایمان است؛ یعنی ممکن است کسی از نظر عقلانی به این نتیجه رسیده باشد که محمول «موجود» بر موضوعی چون خداوند تبارک و تعالی ثابت است و بر این مطلب حکم کند، اما در عین حال، به آن ایمان نیاورد و آن را انکار کند. بنابراین تفسیر حکم به ایمان، تفسیر نادرستی است.

پاسخ این است که درک ثبوت محمول بر موضوع که عبارت از تصدیق است، غیر از حکم به معنای ایمان است. به عبارت دیگر، حکم دو معنا دارد: در یک معنا حکم جزو تصدیق (تصدیق در مقابل تصور) است، بلکه به قول صدرالمتألهین عین آن است که نوعی ادراک حصولی است و عبارت است از ادراک ثبوت موضوع بر محمول (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۱۱-۳۱۲). حکم در این معنا انفعالی نفسانی و قسمی از علم است و در مواجهه با حقیقت، به شرط نبود اشکال در ابزارهای ادراکی، حاصل می‌شود. وقتی در سطور پیشین گفتیم انسان با درک موجودیت خدا و حکم به آن، در حقیقت ایمان می‌آورد، چنین معنایی را اراده نکردیم. اساساً حکم به این معنا انفعالی و غیراختیاری است؛ نه قابل پذیرش است و نه قابل انکار و جحد؛ بنابراین ربطی به ایمان یا کفر ندارد. ایمان و کفر اموری اختیاری‌اند و به تصمیم انسان وابسته‌اند. حکمی که با ایمان یا کفر یکی است، معنای دوم آن است که در ادامه بدان اشاره می‌کنیم.

در معنای دوم، حکم عبارت است از تصدیق قلبی و اعتراف به ثبوت محمول بر موضوع. حکم در این معنا فعل نفس و امری اختیاری است. کسی که حکم به معنای اول را داراست، می‌تواند حکم به معنای دوم را نداشته باشد و ثبوت محمول بر موضوع را در عین فهمیدن انکار کند. حال می‌گوییم منظور از حکم به موجودیت حقایق که در تعریف فلسفه آمده است نمی‌تواند معنای اول آن باشد؛ چراکه چنین چیزی اختیاری نیست تا داشتن آن موجب کمال و نداشتنش موجب نقص شود. بدیهی است که انسان موجودی مختار است و کمالات و ویژه خود را از طریق رفتارهای اختیاری کسب می‌کند. بنابراین مسلم است که منظور از حکم عامل کمال، معنای دوم آن است.

در عین حال این دو معنا وجود جداگانه ندارند، بلکه به دلیل وحدت نفس و کثرت ابعاد آن، به وجود واحد نفس موجودند و لذا وجودی واحد دارند. نفس از سویی در رویارویی با حقیقت انفعال می‌یابد و برایش تصدیقی انفعالی حاصل می‌شود که همان درک ثبوت محمول بر موضوع است و این حکم به معنای اول است، و از سوی دیگر، در جنبه اختیاری وجود خویش، آن حقیقت درک شده را می‌پذیرد یا انکار می‌کند و این، حکم به معنای دوم است. با دقت بیشتر روشن می‌شود همین جنبه فعلی نفس است که حقیقتاً حکم است و بنابر گفتار صدرالمتألهین با وجود آن، نفس آدمی به کمال شایسته خود می‌رسد، و اطلاق حکم به درک ثبوت محمول بر موضوع، به سبب اتحاد آن با چنین حکمی است. اینگونه چگونه ممکن است کسی که حقیقتی را درک کرده است، آن را انکار کند، به این بازمی‌گردد که انسان در مقام تصمیم‌گیری، بیش از آنکه بر اساس دانسته‌هایش تصمیم بگیرد، بر پایه دل‌بستگی‌های خود تصمیم می‌گیرد. کسی که دلش از حب امور شهوانی و دنیوی آکنده است، وقتی با حقایق الهی روبه‌رو می‌شود، با اینکه در حد سعه وجودی خود آنها را درک کرده است، اما چون تسلیم در برابر آنها را مساوی با ترک تعلقات شهوانی و دنیوی خود می‌بیند، دست به گزینش می‌زند و از ایمان به آنها خودداری می‌کند.

## اشکال

ممکن است کسی بگوید با وجود تحقیقات برهانی و یقین نفس به ثبوت محمولی بر موضوع، باز ممکن است آدمی به خاطر هواهای نفسانی، به زبان منکر چنین ثبوتی شود. مثلاً ممکن است فردی با دیدن معجزه، به نبوت پیامبر یقین یابد و قلباً به آن اعتراف کند، اما به سبب ریاست طلبی یا دیگر رذایل اخلاقی از اعتراف زبانی سر باز زند؛ چنان‌که قرآن دربارهٔ مردم عصر حضرت موسی علیه السلام می‌فرماید: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ (نمل: ۱۴). لذا اینکه گفته شود حکم نفسانی به ثبوت محمولی بر یک موضوع به معنای ایمان آوردن به آن است درست نیست.

در پاسخ باید گفت چنین کسی به گفتهٔ خود شما به نبوت پیامبر اعتراف قلبی کرده است؛ با این حال این امر به‌تنهایی برای سعادت بسنده نیست، بلکه عمل جوانحی و جوارحی برای تثبیت این اعتراف و هماهنگی نفس و بدن و نیز طهارت نفس ضرورت دارد. بلکه باید گفت اعتراف و ایمان حقیقی وقتی تحقق می‌یابد که تمام وجود انسان در آن نقش داشته باشد؛ یعنی نه تنها دل بپذیرد، بلکه دیگر اعضا و جوارح نیز تسلیم شوند؛ وگرنه تسلیم و ایمان حقیقی تحقق نخواهد یافت.

این مطلب نیازمند توضیح است. انسان موجودی واحد و یک‌پارچه است و بر خلاف دیدگاه مشائین مرکب انضمامی از دو جزء نفس و بدن نیست. در عین حال، دارای گستردگی وجودی و ابعاد مختلف است؛ هم گستردگی و ابعاد طولی دارد، هم گستردگی و کثرت عرضی. حقیقت وجود آدمی به گونه‌ای است که هر چه به مقام کنهش نزدیک شویم بسیط‌تر شده، از کثرت آن کم و به اشمالش به کمالات افزوده می‌شود و هر چه به ظاهر وجودش نزدیک شویم مرکب‌تر می‌شود و کثرت می‌یابد؛ تا جایی که در مقام بدن، این گستردگی وجودی به صورت اعضا و جوارح ظهور می‌کند؛ اما همان‌گونه که گفتیم این کثرات، چه در عرض و چه در طول، متعلق به موجودی واحد است که انسانش می‌نامیم؛ بلکه باید گفت انسان چیزی جز این کثرات نیست، که در عین کثرت واحدند. حال موجودی که این چنین است، اگر بخواهد فعلی را انجام دهد، و این فعل اثر واقعی بر وجود او بگذارد، باید آن را با همهٔ ابعاد وجودی‌اش انجام دهد؛ یعنی اگر قلب بدان اعتراف می‌کند، زبان نیز کار خود را بکند و دست و پا نیز همین‌طور. اگر فقط قلب اعتراف



کند، ولی دیگر اعضا به وظیفه خود عمل نکنند، در حقیقت، آدمی با تمام وجود خویش بدان اعتراف نکرده است و کم‌کم بخش‌هایی که اعتراف کرده‌اند تابع بخش‌هایی خواهند شد که ترجیح داده شده‌اند؛ یعنی ذات مختار آدمی می‌تواند از میان این ابعاد، یکی را برگزیند و بر ابعاد دیگر ترجیح دهد. هر گاه چنین شود، به مرور زمان، ابعاد دیگر تابع ابعاد ترجیح داده شده خواهند شد و همان را خواهند گفت که آنها گفته‌اند.

اعتراف قلبی بدون عمل جوارحی متناسب با آن گرچه در آغاز کار تنها یک کوتاهی است و فقط گناه به‌شمار می‌آید، از آنجاکه با آگاهی و انتخاب انجام شده و حکم کاذب (برای مثال، انکار نبوت) به جای حکم صادق (اثبات نبوت) صادر شده است، کم‌کم موجب می‌شود که حقیقت امر بر نفس مشتبه گردد و یقین کند که چنین حکمی (برای مثال ثبوت نبوت برای پیامبر خدا) واقعاً درست نیست و کسی که در ابتدا می‌دانست نبوت ثابت است، پس از مدتی انکار ظاهری، یقین می‌کند که ثابت نیست. به عبارت دیگر، در آغاز کار نفس آگاهانه درصدد فریب دیگران برمی‌آید، اما بر اثر تکرار گناه، خود را نیز دچار فریب می‌سازد و یقین اولیه و اعتراف قلبی اولیه را از دست می‌دهد. به این ترتیب کسی که اهل ایمان قلبی و کفر ظاهری باشد، کم‌کم اهل کفر باطنی نیز می‌شود. اگر قلب آدمی در تسخیر هواهای نفسانی و شهوانی باشد، پس از مدتی آن اعتراف قلبی برای هماهنگی با بخش شهوانی وجود آدمی از اعتراف و باور خود دست برمی‌دارد و هماهنگ با بخش شهوانی به انکار حقیقت خواهد پرداخت.

به این حقیقت لطیف در آیات پرشماری از قرآن کریم اشاره شده است، آنجا که می‌فرماید:

﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ آسَأُوا السُّؤَالَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (روم: ۱۰)؛  
یا آنجا که می‌فرماید: ﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾  
(توبه: ۸۷).

### تعقل راه شناخت حقیقت

آنچه درباره مؤلفه سوم تعریف باید گفت این است که معرفت به حقیقت موجودات از طریق

علم عقلانی حاصل می‌شود؛ زیرا ادراک‌های حسی و خیالی فقط تا اندازه‌ای می‌توانند حقیقت آنها را نشان دهند. حس و خیال بیشتر می‌توانند رنگ و لعاب اشیا را معلوم سازند، آن‌هم در صورتی که آن شیء دارای رنگ و لعاب باشد. گرچه ما، بر خلاف مشهور، معتقدیم حس و خیال می‌توانند وجود، ماهیت جوهری و اعراض غیر محسوسه (از نظر مشهور) را نیز ادراک کنند، این ادراکات در حد مرتبه حسی و خیالی‌اند و احساس و تخیل به عمق و حقیقت این‌گونه امور راه ندارند؛ بلکه می‌توان گفت اعراض محسوسی همچون رنگ نیز، با مرتبه عقلانی، به گونه‌ای کامل‌تر درک می‌شوند. تنها عقل است که می‌تواند به حقیقت اشیا پیرامونی خود دست یابد و نیز در حد خود، که بالاتر از حد حس و خیال است، حقیقت امور مجرد و الهی را درک کند.

خلاصه آنکه گرچه همه موجوداتی که دست‌کم دارای شعور حسی و خیالی‌اند، حقایقی از قبیل جواهر، اعراض و معقولات ثانیه فلسفی را درک می‌کنند، درک حقیقی و بی‌کم‌وکاست این‌گونه امور، جز با قوه عقلانی ممکن نیست؛ زیرا عقل است که با توجه به مرتبه وجودی‌اش می‌تواند احاطه لازم به اشیا را داشته باشد و حقیقت آنها را به همان گونه‌ای که هست درک کند. آدمی با به دست آوردن مرتبه عقلانی، از نظر سعه وجودی محیط بر امور مادی و مثالی می‌شود و با این احاطه حقیقت آنها را درک می‌کند. همچنین با رشد عقلانی خود و هم‌رتبه شدن با موجودات عالم عقل، بلکه با احاطه بر عقلی که در مرتبه پایین‌تر از مرتبه وجودی او هستند، حقیقت این امور را نیز درک می‌کند؛ درحالی‌که مرتبه حسی و خیالی چنین احاطه‌ای ندارند و لاجرم نمی‌توانند به حقیقت اشیا نفوذ یابند و آنها را آن‌گونه که هستند درک کنند. بنابراین باید گفت تا وقتی یک موجود به مرتبه عقلانی دست نیافته است، نمی‌تواند حقایق موجودات را ادراک کند.

به‌طور خلاصه رسیدن به رشد عقلانی، به‌صرف درک امور کلی حاصل نمی‌شود. رشد عقلانی یعنی رسیدن به مرتبه موجودات عالم عقل و چنین رشدی جز در سایه اتحاد با معقولات، چه در حوزه عقل نظری و چه در حوزه عقل عملی ممکن نیست؛ علاوه بر اینکه چنین رشدی بدون عمل روحانی، تهذیب نفس و اتصاف به فضایل اخلاقی حاصل نمی‌شود. بنابراین می‌توان گفت وقتی صدرالمتألهین فلسفه را ادراک حقیقت اشیا برمی‌شمارد، به

نوعی تصریح می‌کند که این علم از سنخ علوم معمولی نیست و برای یادگیری آن تنها نمی‌توان به درس و بحث و مکتب رفتن و استاد دیدن بسنده کرد؛ بلکه کسی که در راه یادگیری فلسفه قدم می‌گذارد، باید به تهذیب نفس خویش بپردازد و آن را از آلودگی‌ها مبرا سازد؛ وگرنه نصیبی از فلسفه حقیقی نخواهد برد. در حقیقت، از نظر صدرالمتألهین، کسی که درک درستی از فلسفه و حقایق فلسفی ندارد، از یک منظر دچار مشکلات روحی و اخلاقی است؛ گرچه از دیدگاهی دیگر ممکن است این عدم درک ناشی از پایین بودن شدت درجه وجودی وی و در نتیجه عدم توانمندی وی بر درک امور عقلانی باشد.

صدرالمتألهین در مقدمه اسفار، طالب یادگیری فلسفه را به تهذیب نفس سفارش می‌کند و به او توصیه‌ای می‌نماید که پیش از تزکیه وارد این علم نشود؛ وگرنه دچار خسران خواهد شد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲). حتی صدرالمتألهین به سبب اینکه مدتی بدون آنکه دنبال حقیقت بوده باشد و آن را از راه تهذیب نفس و تدین به دین الهی و پیروی از رسول گرامی اسلام به دست آورد، کوشیده است از طریق مطالعه صرف کتاب‌های متفلسفه و متکلمین و به طور خلاصه همه کسانی که اهل تهذیب نیستند به دست آورد، خود را سرزنش، و استغفار می‌کند (همان، ص ۱۱-۱۲).

### معرفت حقایق موجودات علی ما هی علیها

مؤلفه چهارم تعریف فلسفه از نگاه صدرالمتألهین عبارت از این است که معرفت، باید واقع‌نما باشد. صدرالمتألهین این مؤلفه را با عبارت «معرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها» بیان کرده است. این تعبیر نشان می‌دهد ممکن است حقیقت موجودات آن‌گونه که هست شناخته نشود. معلوماتی که معلومات فلسفی نامیده می‌شوند، زمانی حقیقتاً فلسفه خواهند بود که درست باشند و حقیقت اشیا را همان‌گونه که هست نشان دهند. بنابراین اینکه از دیدگاه فلاسفه، حقیقت دین و حقیقت فلسفه واحد است، سخن درستی است. فلسفه به هر میزان که در مطالب خود دچار خطا شود، از فلسفه حقیقی دور شده است. درست است که فلسفه‌های در دسترس،

محصول تفکرات و تأملات فلاسفه‌اند، و بدون شک در برخی از مطالب خود دچار خطا شده‌اند، اما اشکالی ندارد که بگوییم فلسفه حقیقی آن است که هیچ خطایی در آن نباشد و چنین فلسفه‌ای قطعاً موجود است. این فلسفه، در دسترس کسی است که به همه حقایق هستی آگاهی دارد و از هجمه خطا و اشتباه مصون است.

نکته‌ای که در واقع‌نما بودن معرفت باید مدنظر داشت این است که نمی‌توان منظور صدرالمتألهین را از اینکه گفته معرفت حقیقت موجودات باید علی ما هی علیها باشد، این دانست که یعنی مطابق با واقع باشد؛ زیرا مطابقت با واقع زمانی معنا دارد که معرفت از سنخ حصولی باشد؛ درحالی‌که دانستیم مقصود صدرالمتألهین اعم است. بنابراین معرفت چه حضوری باشد، چه حصولی، باید واقع‌نما باشد و معلوم را به همان‌گونه که هست نشان دهد. تعبیر «معرفة حقیقة الموجودات علی ما هی علیها» به‌خوبی این منظور را می‌رساند؛ درحالی‌که اگر معرفت حصولی مراد بود، تعبیر «مطابق با واقع» تعبیر مناسب‌تری می‌نمود.

اگر پرسیده شود چگونه می‌توان واقع‌نما بودن را به معرفت شهودی نسبت داد، درحالی‌که چنین معرفتی اساساً خطاناپذیر است، پاسخ آن است که واقع‌نما بودن معرفت شهودی به دو گونه قابل بیان است:

اول آنکه از هر معرفت شهودی، پس از تحققش، معرفتی حصولی اخذ، و به نوعی از آن صورت‌برداری می‌شود. در این صورت‌برداری، امکان دخالت تفاسیر ذهنی و تجربه‌های بیرونی وجود دارد و ممکن است از همین جهت خطایی رخ دهد. این خطا گرچه به گونه مستقیم در خود علم شهودی رخ نداده است، چون در تفسیر آن رخ داده، موجب توهم خطا و نسبت دادن آن به خود شهود می‌شود؛

دوم آنکه شهود حقایق، نسبتی مستقیم با مرتبه وجودی شاهد و مرتبه وجودی مشهود دارد. اگر شاهد موجودی در مرتبه حس و خیال (عالم مثال) باشد و مشهود امری عقلی و الهی، مشاهده‌ای که رخ خواهد داد، به یک معنا علی ما هی علیها نخواهد بود. مثلاً انسانی که هنوز در مرتبه عقل هیولانی واقع است و هیچ‌یک از معقولات در جان او ننشسته است و تنها برخی از

مراتب عالم مثال را به صورت بالفعل دارا شده، چگونه می‌تواند موجودات عالم عقل را آن‌گونه که هستند شهود کند؟ آری چنین موجودی موجودات عوالم پایین‌تر از مرتبه وجودی خود را علی‌ماهی علیها درک خواهد کرد؛ موجودات عوالم بالاتر را نیز به قدر سعه وجودی خود شهود می‌کند، اما قادر نیست موجودات اخیر را به همان صورتی که هستند شهود کند. به عبارت دیگر، درباره این‌گونه موجودات، او تنها به اندازه سعه وجودی خود، آنها را درک خواهد کرد، نه به اندازه سعه وجودی آنها. این همان است که می‌گوییم هیچ انسانی خدا را آن‌گونه که شایسته اوست، نه به نحو حصولی و نه به نحو حضوری، درک نمی‌کند. لذا رسول گرامی اسلام می‌فرماید: «ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۲۳).

### موجودیت، متعلق حکم

مؤلفه پنجم تعریف فلسفه از نظر صدرالمتهلین این بود که حکم مأخوذ در فلسفه مربوط به موجودیت اشیا است. در باب این مؤلفه سه نکته را می‌توان بیان کرد:

۱. معرفت حضوری یا حصولی نسبت به حقیقت اشیا نیاز به حکم ندارد. موجودیت است که نیازمند حکم است؛ یعنی در مرحله پذیرش یا انکار موجودیت است که پای حکم به میان می‌آید؛ وگرنه شناخت حقیقت، حتی به امور معدوم نیز تعلق می‌گیرد. اگر اشکال شود گزاره‌هایی که محمول آنها موجود نیست هم دارای حکم‌اند، در این صورت چگونه می‌توان پذیرفت که حکم تنها به موجودیت اشیا تعلق می‌گیرد؟ پاسخ آن است که اولاً منظور از حکم در این عبارت، اعتراف و ایمان قلبی است و آنچه نیازمند این اعتراف است، همان موجودیت است؛ درحالی‌که حکم موجود در گزاره، اعم از آنکه هلیه بسیطه باشد یا مرکبه، معنای اول حکم است که عبارت از فهم صدق قضیه است. بنابراین وجود حکم در گزاره‌های هلیه، داخل در همان بخش اول (فهم حقیقت) است؛ ثانیاً حتی وجود حکم به معنای دوم در گزاره‌های این‌چنینی منافی سخن مزبور نیست؛ زیرا حتی در این گزاره‌ها نیز در نهایت سخن از موجودیت است؛ زیرا ثبوت شیء لشیء که مفاد هلیات مرکبه است، درباره ثبوت محمولی بر یک موضوع است و ثبوت چیزی جز وجود

نیست. مطلب اخیر را در نکته بعد بیشتر توضیح خواهیم داد؛

۲. موجودیت محور معارف فلسفی است؛ حتی در فلسفه به معنای عام نیز موضوع اصلی، موجودیت و ثبوت است. در علم حضوری که یافت حقیقت وجود است و نیز در فلسفه اولی این مسئله روشن است؛ زیرا اولی عین موجودیت است و موضوع دومی موجود بما هو موجود است و در این مورد اختلافی نیست؛ اما ادعای مزبور درباره دیگر بخش‌های فلسفه به معنای عام، قدری ابهام دارد. پیش‌تر دانستیم که مراد فلاسفه مسلمان از فلسفه، معنای عام آن است و شهود و فلسفه اولی تنها بخشی از فلسفه است. فلسفه به معنای عام، علاوه بر شهود حقیقت و فلسفه اولی، شامل طبیعیات، ریاضیات و حتی حکمت عملی است؛ بلکه با تفسیری که ما از فلسفه ارائه دادیم، خود عمل نیز جزو فلسفه است. این در حالی است که معرفت‌های طبیعی و ریاضی و نیز حکمت عملی ربطی به موجودیت ندارند؛ زیرا این‌گونه معرفت‌ها درباره امور طبیعی و ریاضی و عملی‌اند، نه موجودیت اشیا. پس چگونه می‌توان فلسفه به معنای عام را معرفتی درباره موجودیت دانست؟

در پاسخ این اشکال باید گفت امور طبیعی و ریاضی و عملی نیز، نوعی امر وجودی‌اند. حتی در گزاره‌هایی که احکام طبیعی و ریاضی و عملی بیان می‌شوند، امور وجودی‌کانون بحث واقع شده‌اند؛ چراکه منظور از حمل محمول طبیعی و ریاضی و ارزشی بر یک موضوع طبیعی و ریاضی و عملی، بیان ثبوت آن بر موضوع است و ثبوت یعنی موجودیت. به عبارت دیگر، قضایای حقیقی یا هلیه بسیطه‌اند یا هلیه مرکبه. اینکه هلیات بسیطه درباره موجودیت اشیا سخن می‌گویند مورد مناقشه نیست؛ اما هلیات مرکبه درباره ثبوت شیء لشیء بحث می‌کنند و ثبوت چیزی جز وجود نیست، مگر اینکه این ثبوت یا در خارج است یا در ذهن و در هر صورت، موضوع مورد بحث وجود و موجودیت است. به این ترتیب می‌توان گفت حتی در دیگر بخش‌های فلسفه نیز موضوع مورد گفت‌وگو، موجودیت است.

اشکال دیگری که در اینجا قابل طرح است اینکه صدرالمتألهین در کتب فلسفی خود سخنی از طبیعیات و ریاضیات نگفته است. این نشان می‌دهد خود وی مطلب مزبور را قبول ندارد،

وگرنه از این امور بحث می‌کرد. به این ترتیب چگونه می‌توان موجودیت را که موضوع گفت‌وگوهای فلسفی است، موضوع فلسفه به معنای عام دانست و منظور صدرالمتألهین از فلسفه را همین معنا تلقی کرد؟ در پاسخ باید گفت تعبیری که صدرالمتألهین در تعریف فلسفه به کار برده به خوبی نشان می‌دهند که منظور وی همان فلسفه به معنای عام است. حتی تعریفی که از وی در آغاز این بخش آورده‌ام عام است و همه حقایق را دربر می‌گیرد. در ادامه این تعریف، وی تعریفی دیگر آورده است که شمول فلسفه نسبت به امور مزبور را به گونه‌ای روشن‌تر بیان می‌کند. در این تعریف، صدرالمتألهین فلسفه را عالم عقلی شدن، متناظر با عالم عینی دانسته است. روشن است که عالم عین دربردارنده همه حقایق طبیعی، ریاضی و الهی است و حقایق عملی را نیز دربر می‌گیرد. متناظر شدن فیلسوف با عالم، به نحو عقلی، وقتی رخ می‌دهد که در همه این عرصه‌ها فیلسوف شده باشد. بنابراین به طور قطع می‌توان گفت از نظر صدرالمتألهین فلسفه همه این عرصه‌ها را دربر می‌گیرد. در این تعریف، خود عمل نیز جزو فلسفه دانسته شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

اینکه چرا وی بحث از طبیعیات و ریاضیات را نیاورده، دلیل ویژه‌ای دارد که او در مقدمه اسفار بدان اشاره کرده است. در این مقدمه صدرالمتألهین دلیل نپرداختن به علوم طبیعی و ریاضی را دشوار بودن و بلکه ناممکن بودن پرداخت به همه علوم به طور مستوفای دانند. به اعتقاد وی از آنجاکه آدمی فرصت کمی برای درک حقایق دارد و گستره علوم بسیار وسیع است، انسان مجبور است از میان آنها، علومی را که تناسب بیشتری با ذات وی دارند برگزیند و در این میان، فلسفه الهی نسبت به دیگر معارف جایگاهی برجسته‌تر دارد (همان، ص ۲-۳).

۳. نکته آخر اینکه حکم به موجودیت اشیا، در مراتب مختلف وجود آدمی به صورت‌های متفاوتی تجلی می‌کند. حکم در قلب آدمی، یعنی اعتراف و ایمان به آنچه که هست و انکار نسبت به آنچه نیست. در مؤلفه دوم به طور مفصل درباره حکم سخن گفتیم و توضیح دادیم که منظور از حکم، فعل نفسانی است و نه تصدیق منطقی صرف. پس حکم به موجودیت در این مرحله، یعنی باور به هستی اشیا؛ اما از آنجاکه انسان موجودی واحد و ذومراتب است، و هر فعلی که در

مرتبه ذات مجردة نفس انجام می‌گیرد، نمودی در مرتبه مادی و بدن دارد، ایمان قلبی که فعل نفس است، در مرتبه بدن به صورت ذکر زبانی و عمل جوارحی خود را نشان می‌دهد. بنابراین وقتی صدرالمتألهین می‌گوید فلسفه، حکم به موجودیت اشیاست و منظور از آن پذیرش این موجودیت است، باید توجه کرد که این پذیرش در هر مرتبه از نفس به صورت ویژه‌ای ظهور می‌یابد. اگر پذیرش در مرتبه صقع ذات به صورت شهود و درک و اعتراف و ایمان قلبی است، در مرتبه ظاهر به صورت تذکر زبانی و عمل جوارحی است و این تذکر زبانی و عمل بدنی، نوعی حکم به موجودیت است؛ چراکه عمل متناسب با بدن با عمل متناسب با نفس یکی نیست. به این بیان، وجه دخول عمل در فلسفه و نسبت آن با موجودیت اشیا نیز روشن می‌شود.

### برهانی بودن فلسفه

دو مؤلفه اخیر تعریف فلسفه از دیدگاه صدرالمتألهین که می‌توان گفت دو وجه یک حقیقت‌اند این است که فهمیدن حقیقت اشیا و حکم به موجودیت آنها نباید از روی تقلید و بر اساس ظن و گمان باشد و چنین حکمی باید به نحو برهانی صادر شده باشد. گفتنی است که چون مراد صدرالمتألهین از حکم، نه صرف تصدیق منطقی و فهم انفعالی، بلکه تصدیق قلبی است، چنین تصدیقی باید از روی یقین باشد؛ یقینی که به طریق برهانی به دست آمده است؛ چراکه یقین تقلیدی یا فهم غیر یقینی (ظنی) برای تصدیق قلبی بسنده نیست. تصدیق قلبی یعنی باور و ایمان به آنچه انسان آن را فهمیده است. در حقیقت معنای تصدیق قلبی، تسلیم شدن و دل بستن به مفاد امر تصدیق شده است. حال اگر آنچه تصدیق می‌شود برهانی و قطعی نباشد، عقلاً حجیت نخواهد داشت و دل بستن به چنین چیزی خروج از مدار انسانیت است. تسلیم در برابر معرفتی که یقینی نیست، از نظر دینی نیز امری مذموم است (ر.ک: یونس: ۳۶). حتی به فرض اینکه انسان در ایمان آوردن به چنین درکی معذور باشد، نتیجه ایمان حقیقی را به دست نخواهد داد. نتایجی که بر افعال جوارحی و جوانحی ما مترتب می‌شوند، قراردادی نیستند و هر فعلی، اثر وضعی خود را داراست. بنابراین اگر انسان به دنبال کمال حقیقی خویش است، باید از طریق برهان عقلی



و با اعتراف به موجودیت آنها، به آن دست یابد. شهود حقیقت و شهود موجودیت اشیا نیز، برای آنکه از گزند تفسیرهای نادرست در امان باشد، نیازمند بازنگری‌های عقلانی و برهانی است؛ چراکه امکان دخالت شیطان و نفس آدمی در شهود منتفی نیست. تشخیص اینکه شهود رحمانی است یا شیطانی (علم به علم)، با معیارهای عقلانی و برهانی امکان‌پذیر می‌شود.

اینکه اعتراف ظنی و تقلیدی معتبر نیستند به دو دلیل است: یکی اینکه باور تقلیدی و ظنی احتمال مخالفت با واقع را دارد و باوری که مطابق با واقع نباشد اثر وضعی‌اش نمی‌تواند کمال حقیقی انسان باشد؛ دوم اینکه درک عقلانی درکی ویژه است و مربوط به مرتبه عقلانی آدمی است. وقتی چنین درکی حاصل شود، آدمی در حقیقت به شدت وجودی مرتبه عقلانی دست یافته است. به عبارت دیگر، با اقامه برهان و درک برهانی از یک حقیقت، آنچه رخ می‌دهد این است که دارنده فهم برهانی آماده آن می‌شود تا قدم در مرتبه عقلانی وجود بگذارد و هم‌رتبه با آن گردد؛ در نتیجه حقیقت عالم و موضوع مربوطه را آن‌گونه که هست درک می‌کند. چنین درکی نشان‌دهنده تحقق کمال انسانی و انسانیت انسان است و بدون آن، در حقیقت، انسان در مرتبه حسی و خیالی باقی می‌ماند که چنین مرتبه‌ای هم‌طرزی با حیوانات است.

گفتنی است که صرف اقامه استدلال و صغرا و کبرا چیدن، به معنای یافتن درک عقلانی از مسئله مورد بحث نیست؛ چراکه تا درک کلی و عقلانی از مقدمات و مفاهیم تشکیل‌دهنده آنها حاصل نشود، نتیجه نیز به صورت عقلانی درک نخواهد شد. چه بسا استدلال‌هایی که اقامه شوند و تنها درکی خیالی از آنها به دست آید. در مطالب پیشین اشاره کردیم که درک‌های خیالی هم کلی‌اند. بنابراین به صرف کلیت یک ادراک نمی‌توان آن را عقلی دانست. لذا وقتی گفته می‌شود حکم به موجودیت اشیا باید به صورت برهانی باشد تا کمال آدمی به‌شمار آید، مراد این است که چنین حکمی باید به صورت عقلی صادر شود؛ یعنی هر گاه آدمی به حدی از درک و شعور دست یابد که بتواند حکمی عقلانی درباره موجودیت خداوند سبحان و انسان کامل صادر کند، می‌توان گفت که به کمال انسانی شایسته خود دست یافته است و به این ترتیب حقیقت فلسفه که درک عقلانی حقیقت اشیا و درک موجودیت آنها به‌گونه عقلانی است و نیز اعتراف و ایمان و

حکم به موجودیت آنها در وجود چنین انسانی تحقق یافته و آنچه صدرالمتألهین و فیلسوفانی همچون او به دنبالش بوده‌اند محقق شده و به این ترتیب انسان آرمانی این فلاسفه که هم‌نشین انبیاست به منصفه ظهور رسیده است. مسلم است که هر شخص به هر میزان که از این حقایق بی‌نصیب باشد، از کمالات انسانی به دور خواهد بود و هر کس که مقداری از این معارف و احکام را در وجود خود تحقق بخشیده باشد، به همان میزان به کمالات انسانی دست یافته است.

### محدودیت انسان در درک حقیقت اشیا و موجودیت آنها

وایسین مؤلفه‌ای که صدرالمتألهین در تعریف خود برای فلسفه آورده، این است که شناخت حقیقت اشیا و حکم به موجودیت آنها تنها در حد توان انسان حاصل خواهد شد. این مؤلفه مفهومی روشن دارد. از آنجا که انسان مخلوق است، محدودیت دارد و هرگز نمی‌تواند حقیقت همه اشیا و موجودیت آنها را درک کند. حتی اگر فردی به مقام انسان کامل برسد و همه مراتب کمالی را بییماید، خواهد توانست تنها ماسوی‌الله را آن‌گونه که هست بفهمد و از درک حقیقت حضرت حق محروم خواهد بود.

نکته دیگر اینکه درک انسان از حقیقت اشیا و موجودیت آنها تابع میزان کمالی است که به دست می‌آورد و از آنجا که انسان موجودی روبه‌رشد است و در ابتدای پیدایش خود فاقد اغلب کمالات است، باید گفت معرفت حقیقت همه اشیا ممکن نصیب همه نخواهد شد؛ زیرا رشد انسان، تدریجی و تابع اعمال و نیت اختیاری است. انسان موجودی ذواب‌عاد و پرمشغله است. درگیری او با زندگی دنیوی و لذات مادی فرصت بسیاری را از او می‌گیرد و زمینه‌های دل‌مشغولی و گناه مانع رشد او می‌شوند. بنابراین کسانی که توش و توان خود را صرف چنین اموری کنند، نمی‌توانند درک چندانی از حقیقت عالم به دست آورند. این حقایق‌اند که صدرالمتألهین را واداشته‌اند دستیابی به حقیقت اشیا را مقید به وسع انسان کند؛ وسعی که از دو جهت قید می‌خورد: ۱. قید ذاتی و غیرکسبی که ناشی از مخلوق بودن اوست و نقصی ذاتی و غیراختیاری است و امکان رفع ندارد؛ ۲. قید عارضی و کسبی که ناشی از اختیار و تمایلات دنیوی اوست.

### جمع بندی

نگاه به تعاریفی که ذکر شدند و کنار هم نهادن مؤلفه‌هایی که در تعریف اخیر آمده‌اند نکته‌ای مهم را برجسته می‌کند: فلسفه، صرف تحصیل معارف حصولی و استدلالی نیست؛ فلسفه حقیقی کمال انسان است و این کمال بدون درک حقیقت اشیا و موجودیت آنها و حکم به موجودیت و به یک معنا ایمان به آنها حاصل نمی‌شود. از طرفی حکم به موجودیت فعل انسان است و انسان موجودی ذومراتب است که همه این مراتب در حقیقت وجود او نقش دارند. بنابراین اگر حکم کردن جزو حقیقت فلسفه است، پس فیلسوف کسی است که در همه مراتب و ابعاد وجودی اش این حکم را انجام داده باشد و صرف ایمان قلبی بسنده نیست. فیلسوف هم معتقد است عمل جوارحی بخش مهمی از وظایف انسان را تشکیل می‌دهد؛ جز آنکه فیلسوف معتقد است اصل عمل جوارحی و دانش است؛ یعنی اصل این است که انسان حقیقت را بشناسد و بدان ایمان قلبی بیاورد؛ اما روشن است که ایمان کامل وقتی تحقق خواهد یافت که تمام ابعاد وجودی انسان تسلیم علم شده باشند و این جز با عمل به همه ارکان حاصل نمی‌شود. به این ترتیب معلوم می‌شود آنچه فیلسوفان اسلامی اراده می‌کنند با حقیقت تدین و دین‌داری یکی است و تفکیک فلسفه از دین تنها از حیث اعتبار صحیح است. روشن است که ادعای وحدت دین و فلسفه مربوط به دین و فلسفه‌ای است که مطابق با واقع‌اند و همان‌گونه که ممکن است فلسفه‌ای دچار خطا باشد، ممکن است دینی نیز که در دسترس مردم قرار دارد دچار تحریف و خطا شده باشد. به هر حال، با توجه به حقیقت فلسفه که مستفاد از کلمات فلاسفه مسلمان است، معلوم می‌شود که اغلب اشکال‌هایی که مخالفان مطرح می‌سازند، ناشی از عدم درک درست حقیقت فلسفه است. البته عملکرد ناقص و بد برخی از فلسفه‌خوانان در چنین سوء تفاهمی بی‌تأثیر نبوده است.

منابع .....

- ابن سینا، حسین بن عبداللّه، ۱۴۰۴ق، *شفاء*، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۲، *دروس اتحاد عاقل به معقول*، تهران، حکمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۷۱، *رسالة تصور و تصدیق*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *نهایة الحکمة*، قم، الاسلامی.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر عیاشی*، تهران، علمیه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳ق، *الاعمال الفلسفیة*، بیروت، دارالمناهل.
- کندی، یعقوب بن اسحاق، بی تا، *رسائل الکندی الفلسفیة*، چ دوم، قاهره، دارالفکرالعربی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- نصیری، مهدی، ۱۳۹۰/۹/۲۶، «کوتاه‌نگاری‌هایی درباره فلسفه و عرفان، مقصود از فلسفه و عرفان مورد نقد چیست؟»، در: [www.mashregnews.ir](http://www.mashregnews.ir)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی