

بازخوانی مسئله وحی با تأکید بر رهیافت هستی‌شناسانه ملاصدرا به علم حضوری

محمدجواد پاشایی*

چکیده

نقش بی‌مثال وحی در هدایت انسان موجب شده تا دغدغه فهم آن در زمره مهمترین دغدغه‌های صاحبان اندیشه ادیان توحیدی قرار گیرد. سرشت وحی و مراتب آن چنان پیوندی با دیگر مختصات مسئله نبوت ایجاد می‌کند که با عمق‌بخشی به این معرفت می‌توان ویژگی‌ها و کارویژه‌های دیگر نبوت را نیز نتیجه گرفت. از آنجاکه وحی به شکل علم حضوری نیز در نفس نبی ظهور می‌یابد، با تحلیل ویژگی‌های هستی‌شناختی علم حضوری چون وجودی بودن، تشکیکی بودن و نیز اتحاد در اجزای آن، بهتر می‌توان از حقیقت وحی پرده برداشت. صدرالمتألهین با تفصیل بین ساحات سه‌گانه وحی یعنی ساحات معارف کلی وحی، ساحات معارف جزئی آن و نیز تأثیر نبی در تکوین (معجزه)، در تطبیق ویژگی‌های هستی‌شناختی علم حضوری، گوی سبقت را از سایرین ربوده است. پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی - توصیفی به تبیین همین نظر گاه می‌پردازد.

کلمات کلیدی

علم حضوری، هستی‌شناختی، وحی، تشکیک، اتحاد، ملاصدرا.
پرتال جامع علوم انسانی

mjpashaei@shahed.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۲۷

*. استادیار دانشگاه شاهد تهران و مدرس معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۰

طرح مسئله

باران وحی، سرچشمه زلالی است که زمین تفتیده وجود انسان را حیات بخشیده، خزان جانس را با طراوتش بهاران می‌سازد. این ستاره فروزان، چنان بر آسمان جان آدمی می‌تابد که با فروغش، هرگونه ظلمت و ضلالتی را از او نیست، می‌کند و وی را به بارگاه نیک‌بختی نائل می‌آورد. همین واقعیت، شناخت وحی را در میان ادیان توحیدی از کهن‌ترین اندیشه‌هایی قرار داده که ذهن و فکر صاحبان خرد را به خود مشغول ساخته است و آنان را به رمزگشایی از این پدیده رازآلود شتاب می‌دهد. اهمیت مسئله چنان است که حتی لختی لغزش در شناخت آن نیز می‌تواند شکوه بی‌مثال صاحب نبوت را در حد انسانی عادی و مشابه با انسان‌های دیگر، تنها با اندکی تفاوت فرو بکاهد؛ همچنان که درک سرشت و مراتب آن در پیوندی شگرف، با مختصات دیگر مسئله نبوت نیز تلازم دارد و با عمق‌بخشی به این معرفت می‌توان ویژگی‌های دیگر نبوت را هم از آن نتیجه گرفت. نظرداشت این نکته که وحی اغلب از سنخ علم و ادراک است و این ادراک لاجرم در افق نفس نبی به شکل حضوری ظهور می‌یابد، لازم دارد که در تحلیل وحی از شناخت حضوری نیز استمداد گرفت و با شرح و بسط هر دو بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علم حضوری، بیش از هر مجال دیگری به ژرفای شناخت آن نائل آمد.

آنچه در این مقال شایسته پژوهش قرار گرفته، تحلیل وحی با نظر به مختصات هستی‌شناختی علم حضوری است که پیش‌تر باید به هم‌پوشانی وحی و علم (حضوری) و نیز وجود سنخیت میان آنها باور داشت. از بین اندیشمندان اسلامی حکیم ملاصدرا از فیلسوفانی است که با اصول هستی‌شناختی بدیع خود، پیوندی عمیق میان علم و وحی بنیان نهاده و با وجودی دانستن حقیقت علم، مختصات وجودشناختی هم‌سانی را برای وحی در نظر گرفته است. بی‌گمان تطبیق ویژگی‌های معرفت‌شناختی علم حضوری بر وحی، مجال دیگری می‌طلبد که مستقلاً باید در آن از این مسئله گره بازگشود. وجودی بودن علم حضوری، تشکیکی بودن آن و نیز اتحاد عالم به علم حضوری با علت یا معلولش، سه شاخصه مهم از مختصات هستی‌شناختی علم حضوری است که آنها را می‌توان بر وحی نیز قابل تطبیق دانست. پیش از تبیین هم‌پوشانی این مختصات سه‌گانه با وحی، ابتدا مفهوم وحی و ماهیت آن در فیلسوفان پیش از صدرا بررسی می‌شود و در ادامه، نظرگاه صدرا درباره وحی با نظر به این ویژگی‌های سه‌گانه روشن خواهد شد. بدیهی است که نوآوری این پژوهش نسبت به پژوهش‌های دیگر حول موضوع وحی، تحلیل مسئله منطبق با ویژگی‌های هستی‌شناختی علم حضوری است؛ رویکردی که نگارنده تاکنون از بین پژوهشگران عرصه وحی، به‌روشنی و صراحت نیافته است؛ هرچند مبانی آن به صورت پراکنده در حکمت متعالیه یافت می‌شود.

الف) مفهوم وحی

با نظرداشت آرای اهل لغت در خصوص چپستی وحی و کاربردهای آن، «اشاره»، «سرعت»، «تفهیم پنهانی

یک مطلب به سایرین»، «اعلام در خفا»، «نوشتن» و ... (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۴۰؛ فیروزآبادی، ۱۹۹۱: ۳۹۹؛ راغب اصفهانی، بی‌تا: ماده وحی؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۹۳) از معانی این مفهوم به‌شمار می‌روند که «تفهیم و القای سریع و پنهانی» را می‌توان در همه این تعاریف به‌مثابه عنصری مشترک و جامع به ذهن سپرد. در اصطلاح قرآنی نیز این واژه در معانی چندی چون: اشاره پنهانی، (مریم / ۱۰ و ۱۱) هدایت غریزی و تکوینی، (نحل / ۶۸ و ۶۹؛ فصلت / ۱۲) الهام (قصص / ۲۸؛ مائده / ۱۱۱؛ شعراء / ۵۲؛ انعام / ۱۱۲) (ناشی از دنائت نفسانی یا نورانیت آن) و وحی رسالی (شوری / ۳ و ۷؛ یوسف / ۳؛ اعراف / ۱۱۷ و ۱۶۰) به‌کار رفته است. آنچه در این پژوهش شایسته مطالعه و گفتگو قرار گرفته، معنای اخیر وحی است که شأنی از شئون شخص نبی به‌شمار می‌رود. پیش‌تر ضروری است که تحلیلی هستی‌شناسانه از سرشت وحی نیز به‌دست داده شود تا از آن رهگذر، هم‌پوشانی موضوع پیش‌گفته با کارکردهای هستی‌شناختی علم حضوری عیان‌تر دیده شود.

ب) تبیین هستی‌شناختی وحی از نگاه فیلسوفان پیش از صدرا

اگرچه کندی، اولین فیلسوف مسلمان، از معرفت وحیانی تحت عنوان علم الهی یا علم‌النبوه در برابر معرفت‌های بشری (ادراک حسی و عقلی) و یکی از طرق کسب معرفت یاد کرده است، آن‌گونه که باید به تبیین سرشت وحی پرداخته است. وی این معرفت را مخصوص انبیا و فراتر از فهم انسان‌های عادی بیان نموده است. (ر.ج: کندی، بی‌تا: ۱۰۴ و ۳۷۶ - ۳۷۲) درعین‌حال، فارابی را باید اول فیلسوفی در دنیای اسلام دانست که به تحلیل وحی و بیان سرشت آن با نگاهی هستی‌شناسانه پرداخت. او در تحلیل خود با استمداد از مراتب عقل نظری (عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل مستفاد) و برجسته‌سازی کارکرد عقل فعال، به تبیین وحی رسالی پرداخت.

بر پایه نگاه فارابی به وحی، با ارتقای عقل هیولانی نبی به عقل مستفاد و اتحاد عقل فعال با عقل مستفاد، زمینه دریافت معارف کلی وحیانی فراهم می‌شود و نبی به‌مدد اتحاد قوه تخیلش با عقل فعال، به ادراک وحی جزئی و مشاهده فرشتگان وحی و شنیدن کلام آنها نائل می‌شود. وی پس از تشبیه وحی با خواب و مسانخت آن با رؤیای صادق، درعین‌حالی که وحی را نوعی دستیابی به عقل مستفاد می‌داند، از سویی آن را کمال قوه متخیله هم به‌شمار می‌آورد؛ چراکه اگر قوه متخیله انسان چنان کامل شود که بتواند در بیداری هم از فراچنگ قوای دیگر برهد و به وظیفه خود یعنی محاکات عمل کند، آنگاه به دریافت وحی نزدیک می‌گردد. از آنجاکه قوه متخیله پیامبران کاملاً در اطاعت قوه عاقله آنان قرار دارد، به آنچه از عقل

دریافت می‌کند، جامه محسوس می‌پوشاند و حتی تصویری از موجودات مفارق در فضای مجاور پدید می‌آورد. پیشگویی حوادث آینده و خبر دادن از گذشته، از نتایج چنین کمالی تلقی می‌شود. (ر.ک: فارابی: ۱۹۹۶: ۱۱۲-۱۰۳)

نکته تأمل‌برانگیز در نظر فارابی آنجایی است که او رسیدن به مرتبه عقل مستفاد را مختص انبیا دانسته، وصول حکما و فلاسفه به این مقام را نیز ممکن می‌داند و نقطه متمایزکننده نبی از حکما را تنها در قدرت دریافت معارف جزئی و حیانی از عقل فعال در نظر می‌گیرد. (رج: همان، ۲۲۰ - ۲۱۹)

اگر در تبیین تفصیلی خود از وحی، سه قوه از قوای نفسانی انسان را در ارتباط مستقیم با آموزه وحی بدانیم و برای هر کدام از قوای: ۱. عقل، ۲. خیال و ۳. فاعله (اراده) به ترتیب شأن: ۱. تلقی معارف نظری و حقایق معقول، ۲. دریافت جزئیات عقل عملی (همچون دیدن فرشته و شنیدن صدای او) و ۳. معجزه را معتقد شویم، بوعلی را باید در برخی از این ابعاد سه‌گانه، متمایز از فارابی بدانیم. وی در لایه اول از مسئله که عقل نظری مرتبط با عقل فعال را مأمور دریافت معارف کلی و حیانی می‌انگارد، نکته‌ای را بر فارابی می‌افزاید که بر پایه آن، «قوه قدسی» یا «عقل قدسی» به مثابه جایگاهی ویژه، از شاخصه‌های نبوت معرفی می‌شود. او در توضیح بُعد اول از نبوت (ارتباط عقل نظری نبی با عقل فعال)، از اصطلاحی به نام «حدس» یاد می‌کند که به موجب آن، علم به چیزی از رهگذر علم به حد وسط، بدون حرکت فکری حاصل می‌شود؛ به عبارتی، ذهن با حدس و به مجرد نظر داشت مطلوب ذهنی و بدون حرکت فکری، مستقیم به حد وسط پی می‌برد. از آنجاکه همگان مرتبه یکسانی از حدس ندارند و برخی در قاعده هرم و برخی در رأس آن قرار دارند، انبیا همان کسانی‌اند که در رأس هرم از قوه‌ای به نام «قوه قدسی» یا «عقل قدسی» بهره می‌برند و در بالاترین مرتبه عقل نظری، به اتصال کامل با عقل فعال نائل می‌شوند. لذا قوه قدسی، عالی‌ترین مرتبه عقل نظری انسان است که در اثر انزال از عالم ماده و توجه به مبادی عالی و عالم ملکوت، حقایق کلی و حیانی را بی‌درنگ یا با

کمترین تأخیری از عقل فعال و از طریق حدس دریافت می‌کند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱۹؛ ۱۳۶۴: ۳۴۱ - ۳۴۰)

تفاوت بوعلی با دیگران را در این ساحت باید در نحوه دریافت وحی دانست؛ چراکه او وحی را افزایه معرفت از عقل فعال در جان نبی و از مقوله فعل و انفعال (نه به صورت اتحاد) می‌داند.^۱

همچنین در بعد دوم مسئله (دریافت حقایق جزئی و حیانی) بوعلی در عقیده‌ای مشابه با فارابی، جان نبی را در اثر اتصال به عقل فعال، معدّ دریافت علم غیب از فرشته وحی می‌داند که با قوه متخیله خود بر قامت این حقایق، جامه حروف و اشکال می‌پوشاند و آنها را به تصویر درمی‌آورد. در نهایت این صور و اشکال

۱. اما الوحي والكرامات فاتها داخله في تأثير النفساني في النفساني، اذ حقيقة الوحي هو الالتقاء، الخفي من الامر العقلي باذن الله تعالى في النفوس البشرية المستعدة لقبول مثل هذا الالتقاء، إما في حال اليقظة ويسمى الوحي وإما في حال النوم ويسمى النفس في الروع... (ابن سینا، بی تا: ۲۲۳)

با حس مشترک نفس نبی مشاهده یا شنیده می‌شوند. (ابن‌سینا، همان: ۲۵۲)

بوعلی همچنین افزون بر ارتباط قوه خیال با آنچه عقل فعال دریافت می‌کند، از نفوس سماوی نیز سخن به میان آورده است. از نگاه فیلسوفان اسلامی، نفوس سماوی نفوسی‌اند که بالاتر از فلک قمر و محیط به تمام حوادث و جزئیات عالم مادون قمر قرار دارند. نفوس ناطقه با ارتباط با نفوس فلکی از رهگذر قوه خیال از این حوادث آگاه می‌شوند. البته باید توجه داشت که این ارتباط، برای نفوس عادی بشر تنها در عالم رؤیا ممکن است و برای انسان‌های خاصی چون انبیا به حالت بیداری آنان هم سرایت می‌کند؛ زیرا انسان‌های عادی در حالت بیداری به سبب اشتغال به عالم محسوسات و ظواهر مادی، تنها اسباب ورود واردات حسی را به خود فراهم نموده، امکان دریافت حقایق ماورای حس را از خود سلب می‌کنند. لذا انبیا هم با اتصال قوه خیالشان به نفوس سماوی، زمینه ادراک صور جزئی موجود در آن را مهیا می‌کنند و از جزئیات و حوادث گذشته و آینده خبر می‌دهند و هم مفاهیم کلی دریافتی از عقل فعال را در حس مشترک تصویر نموده، صور محسوسی را از آنها تلقی می‌کنند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۹ - ۱۱۷؛ ۱۴۰۴: ۱۵۸ - ۱۵۳؛ ۱۳۸۳: ۱۴۶ - ۱۳۵)

ج) تحلیل هستی‌شناختی صدرا از وحی با نظر به حضوری بودن آن

۱. وجودی بودن وحی

نخستین ویژگی هستی‌شناختی علم حضوری را باید در وجودی بودن آن شماره کرد. براساس اینکه حقیقت علم در نظام حکمت صدراپی، امری وجودی است که از حصول حقیقت وجود برای یک وجود مستقل ناشی می‌شود،^۱ علم حضوری نیز از این قاعده مستثنا نیست و تنها تفاوتش با علم حصولی در سنجش و قیاسی است که لازمه علم حصولی است و علم حضوری از این قیاس و سنجش نسبت به خارج بی‌بهره است. در بیان مساوقت بین علم حضوری و وجود، توجه به این برهان، خالی از لطف نیست که: حقیقت وجود به سبب بساطت و خاصیت تشکیکی خود، کمالات هر مرتبه را به مراتب دیگر خود نیز تسری داده و اساساً ممکن نیست که کمالی از کمالات وجودی، تنها در مرتبه‌ای دون دیگر یافت شود. وجودی بودن کمال از یک‌سو و عینیت آن با ذات وجود از دیگرسو و بساطت آن از سوی سوم، تمام راه‌ها را برای عدم تنزل کمالات وجودی

۱. واعلم أن ماهية العلم... يرجع إلى حقيقة الوجود الحاصلة للموجود المستقل في وجوده. (شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۸)

در مراتب پایین تر وجود می‌بندد. یکی از این کمالات هم علم است.

در تطبیق این شاخصه علم حضوری بر وحی، نخست لازم است نظرگاه صدرا در خصوص وحی را واریسی کرده، در ادامه این تطبیق و هم‌پوشانی را روشن‌تر سازیم.

وحی را از دو جهت می‌توان بررسی کرد: جهت فاعلی وحی و جهت قابلی آن. مبدأ فاعلی وحی اگرچه در کلمات صدرا به ملائکه و عقول فعال اسناد داده شده است، مبدأ حقیقی‌اش را باید از آن خداوند سبحانی دانست که انوار علوم و اسرار ملکوت را به قلب او افاضه کرده و شخص نبی تنها مبدأ قابلی است که این رحمت افاضه‌شده را با قلب خود دریافت می‌کند. (همان: ۴۸۵) این مسئله را با وصف ربوبیت الهی نیز می‌توان چنین سامان داد که چون تدبیر انسان مختار و آگاه، در ساحت علم و اندیشه که مقدمه اختیار اوست، با خود انسان به‌تنهایی قابل تأمین نیست و وجود مدبری برتر و کامل را لازم دارد، لذا این تدبیر و تربیت، جز با نزول وحی بر جان انسان کامل امکان‌پذیر نخواهد بود.

در تبیین مبدأ قابلی وحی از منظر صدرا لازم است آن را در سه ساحت معارف وحیانی کلی، معارف جزئی و فعالیت در تکوین بسنجیم. دلیل این سه‌گانگی را باید در آنجا کاوید که انسان کامل، از حیث ادراکی از سه حالت حسی، مثالی و عقلی ترکیب یافته که از نگاه صدرایی، هر کدام متناظر و متحد با عوالم سه‌گانه هستی‌اند و تنها از اتحاد میان این قوا و عوالم سه‌گانه، مقوله ادراک که امری وجودی است، صورت می‌پذیرد. کمال تعقل در انسان، اتصال با ملاً اعلا و ملائکه مقربین است که با کمال قوه مصوره، مشاهده اشباح مثالی و تلقی مغیبات و اطلاع از حوادث گذشته و آینده حاصل می‌شود و کمال قوه حساسه هم تأثیر در عالم حس را به ارمغان می‌آورد. خلیفه الهی همانی است که این نشئات سه‌گانه را در خود جمع کرده باشد. (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۱)

بر این پایه، در ساحت معارف کلی وحی که در پرتو تکامل عقل نظری و ارتباط با عقل فعال یا روح اعظم سامان می‌یابد، مسئله تا حدی مشابه همانی است که ابن‌سینا پیش‌تر با وساطت عقل قدسی و قوه حدس انسان از آن سخن گفت. صدرا انبیا را صاحبان نفوس قدسیه‌ای می‌داند که با صفای باطنی، به کمال عقل نظری خود دست یافته و با حدس و بدون هرگونه تلاش و ریاضت فکری در کمترین زمان ممکن به معارف عقلی واصل شده‌اند؛ لذا معارف وحیانی، نه از جنس تقلید است و نه از سنخ فکری که با حد وسط حاصل می‌شود؛ بلکه از سنخ کشف و شهودی است که حقیقت اشیا را آن‌گونه که هست، با علم حضوری مشاهده می‌کند. صدرا گرچه بسان بوعلی به ارتباط نفس ناطقه با عقل فعال در این ساحت باور دارد، از این تفاوت نباید غفلت ورزید که ابن‌سینا از اتصال نفس با عقل فعال و رابطه فعلی - انفعالی میان آنها سخن می‌گوید و با اصول خود، رابطه اتحادگونه را برنمی‌تابد؛ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۷۱ - ۲۶۹) اما ملاصدرا نه‌تنها نظریه اتحاد را می‌پذیرد که اشکالات بوعلی نسبت به آن را نیز شکننده می‌داند.^۱

۱. اتحاد نفس با عقل فعال، تنها از همان جهت ادراکی نفس با صورت عقلی است، نه از جهت معقولاتی که درک نکرده

حاصل اینک، شخص نبی در ساحت معارف کلی وحی با حصول قوه قدسیه و اتحاد با عقل فعال، حقایق هستی را با علم حضوری و از رهگذر اتحاد وجودی با آنها شهود می‌نماید. در این ساحت، شخص نبی از ولیّ متمایز است و حتی ولیّ هم او را در این رتبه همراهی نمی‌کند.

در ساحت دوم، با کمال و شدت وجودی قوه متخیله، صور مثالی از عالم غیب برای انسان متمثل می‌شود و اصوات و اشباح مثالی و اشخاص غیبی به شهود وی می‌رسد. (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۴۲) حکیم شیرازی در تبیین هستی‌شناختی این ساحت، بر نقش نفوس فلکی تأکید داشته و معتقد است نبی با اتصال به نفس فلکی و افاضه معرفت از نفس فلکی، از معارف جزئی آگاه می‌شود. به دیگر سخن، صورت تمام حقایق پیشین و پیش‌روی عالم در عوالم بالا ثبت است؛ چراکه این نفوس در سلسله طولی علیّ عالم قرار دارند و با علم به علت، علم به معلول هم حاصل است.

اگرچه نقطه تاریک تحلیل بوعلی در مسئله وحی آنجایی است که وی از میان مؤلفه‌های معرفتی نبوت، تنها عقل قدسی را امری غیر اکتسابی و مرهون فیض الهی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۰۷) و دو مؤلفه مربوط به ادراک جزئیات و حیانی (حس مشترک و تخیل) را اکتسابی و حاصل ارتقای نفسانی نبی می‌انگارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۰۷) و جایگاهی را برای خیال منفصل منظور نمی‌کند - که همین توهم، پندار فاعلیت نبی نسبت به برخی از اقسام وحی را در ذهن عده‌ای تقویت کرده است - صدرا با نگاهی متفاوت و پس از آنکه به تطابق عوالم ملتزم می‌شود، صور موجود در عالم مثال را مظهر معانی و صورت‌های کلی می‌داند که در عالم عقل حضور دارند و سپس همان‌ها برایش صورت حسی پیدا می‌کند و در شکل سخنی فصیح آن را ادراک می‌کند. به عبارتی، با نظر داشت قوس نزول و صعود در نظام وجود، خداوند نسخه عالم را به صورت کامل ابتدا در عالم عقل ایجاد می‌کند، سپس همان را در عالم خیال جامه تحقق می‌پوشاند و در آخر، عالم حسی را بر همان اساس به وجود می‌آورد. علم خدا به اشیا نیز در همین فضا تحلیل می‌شود؛ برخلاف علم انسان که انفعالی است و سیری معکوس را طی می‌کند؛ یعنی میان مدرک حسی و صورت خیالی و صورت عقلی آن، نسبت ثابتی وجود دارد و صورت عقلی موجود خارجی، مسبوق به صورت خیالی آن و صورت خیالی‌اش مسبوق به ادراک حسی آن است.

از آنجاکه انسان کامل، کون جامع و مظهر تام اسما و صفات الهی به‌شمار می‌رود، با نظر به تطابق عوالم

است؛ لذا هیچ‌گاه نفس با عقل فعال، اتحاد همه‌جانبه پیدا نمی‌کند و تنها از آن نظر که ادراک عقلی را درمی‌یابد، با آن متحد است. (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳ / ۳۳۹ - ۳۳۸)

در هستی، صورتی از هر آنچه نبی در عالم عقل دریافت می‌کند، در عالم مثال نیز برایش ظاهر گشته، سپس همان صورت برای او شکل حسی پیدا می‌کند؛ (شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۵۱؛ ۱۳۶۶: ۶ / ۲۷۸) یعنی آنچه پیامبر در عالم عقل دیده است، صورت خیالی همان را در نفس خود به سبب اتصال با عالم خیال منفصل شهود می‌کند که البته بدون توجه به عالم مثال منفصل و اتحاد با آن، تحلیل ساحت دوم مسئله وحی، حسب مبانی مشائی به سامانی نخواهد رسید. بدیهی است که برپایه مباحث پیش گفته در ساحت دوم وحی، هرگز نمی‌توان از نقش بی‌بدیل علم حضوری و شهود بی‌واسطه صور مثالی و اتحاد وجودی نفس نبی با آنها غافل شد:

فإدراك الإنسان في كل مرتبة من صورة العالم هو اتحادها بها وتحققه بوجودها وهذه الوجودات بعضها حسية وبعضها مثالية وبعضها عقلية.... (همو، ۱۳۸۲: ۳۵۱)

به عبارتی، در ساحت دوم وحی که از کمال قوه متخیله نبی حاصل آمده، صور مثالی از عالم غیب برای انسان متمثل می‌شود و حقیقت تمثیل نیز جز با اتحاد نفس با صور متمثله و حضور وجودی آنها در صحنه نفس و پیوند وجودی آن با این صور سامان نمی‌یابد. به تعبیر صدرا، ادراک انسان که در هر مرتبه، جز با اتحاد نفس با آن صور در آن مرتبه و تحقق وجودی آنها در صحنه نفس امکان‌پذیر نیست، در ساحت دوم وحی نیز که از برترین مراتب ادراک انسانی به‌شمار می‌رود، چنین است و اسباب تحقق علم حضوری با مختصه‌ای از آن، چون وجودی بودن و اتحاد، بیش از هر چیزی خود را عریان می‌سازد. ساحت سوم که به تأثیر نبی در عالم تکوین ارتباط می‌یابد، به قوت نفس نبی در جزء عملی و قوای تحریکی وی باز می‌گردد.

در ساحت سوم (تأثیر نبی در عالم تکوین) به قوت نفس در جزء عملی و قوای تحریکی آن برمی‌گردد. انسان کامل به سبب کمال قوای نفسانی خود قادر است تا صورتی را در خارج از هیولا زائل کند یا با صورتی دیگر جایگزین نماید یا حتی لباس ماده را از او برکند. استحاله هوا به ابر، انزال باران و شفای مریض از این قبیل است؛ بلکه انسان کامل را باید نفس عالم و عالم را بدن او دانست و همان‌گونه که بدن انسان از نفس او تأثیر می‌پذیرد (مثلاً اگر صورتی از غضب در نفس پدید آید، سبب حرارت و تغییر رنگ بدن می‌شود) عالم هم از انسان کامل منفعل بوده، شأنی از شئون او به‌شمار می‌رود. (همان: ۳۴۳ - ۳۴۲) یکی از اندیشمندان معاصر در این خصوص چنین می‌نویسد:

نفوس کلیه الهیه مؤید به روح القدس، یک نحو اتحاد تعلقی به اعیان موجودات می‌گیرند که آنها به منزلت اعضا و ابدان آن نفوس می‌گردند و لذا در آنها تصرف می‌کنند؛ آن‌چنان که ما به دست و پای خود در قبض و بسط و حرکت و سکون امر می‌دهیم و آنها را به اذن الله در اختیار داریم ... (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۲۲۵)

با نظر به مباحث یادشده، در این ساحت نیز می‌توان به کارکرد علم حضوری از آن جهت اشاره کرد که علتی به معلول خودش علم پیدا کرده است؛ چراکه نسبت انسان کامل به جهان، نسبت نفسی به بدن است که اولاً، با علم حضوری به بدن و قوای آن علم دارد و ثانیاً، این علم از سنخ علم حضوری علت به معلولش بوده است و بدیهی است که با مبانی صدرایی در علم علت به معلول، وجود معلول نزد علتش حاضر است؛ بلکه علت به نحوی برتر، صاحب کمالات معلول به‌شمار می‌رود و به یک معنا، اتحادی وجودی میان آنها صورت می‌بندد. شایان توجه است که صدرا در نظری هماهنگ با شیخ اشراق، علم نفس به بدن و قوای آن را حضوری دانسته است؛ (شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۰۷) لذا همچنان که انسان به بدن و قوایش علم حضوری دارد، انسان کامل نیز با تأثیرش در عالم تکوین، بسان نفسی است که در بدن خود و قوای آن انفعالی ایجاد کرده است و بدان معرفت حضوری می‌یابد. این معرفت چنان است که بسان نسبت بدن به نفس، معلوم نیز مرتبه‌ای از مراتب علت خود به‌شمار رفته، با آن اتحادی وجودی برقرار می‌نماید و راه را جهت تحلیل وجودی بودن این علم هموار می‌سازد.

چند نکته

۱. وحی اغلب از سنخ علم و ادراک و جزم علمی و گاهی از سنخ تصمیم و عزم عملی است. این وجه غالبی، از تحلیل پیش‌گفته که علم حضوری در دو ساحت معارف کلی و معارف جزئی نقش پررنگی دارد، روشن می‌گردد.
۲. از آنجاکه وحی اغلب هویتی از جنس علم و ادراک دارد و علم و ادراک هم نحوه خاصی از وجود است، نه ماهیت، از این‌رو وحی نیز حقیقتی وجودی است که از طریق بیان حدی یا رسمی نمی‌توان به آن علم پیدا نمود. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۷)
۳. بی‌گمان وحی علمی را باید از جنس علم حضوری دانست و آن را از دایره علوم حصولی خارج نمود. شخص نبی با کمال عقل نظری و قوه متخیله خود، مراتب مختلف وحی را درنوردیده، با اراده والای خود، سبب آثاری چون معجزه در عالم تکوین می‌شود.

۲. تشکیکی بودن حقیقت وحی

ویژگی دوم علم حضوری را باید در تشکیکی بودن آن جستجو نمود. این ویژگی از لوازم جدایی‌ناپذیر مساوقت علم و هستی است؛ چراکه با نظر به اصل تشکیک وجود، هستی حقیقت واحد دارای مراتب است و همان که موجب اشتراک میان مراتب است، موجب اختلافشان نیز می‌گردد. این اختلاف از شدت و ضعف و

کمال و نقص و کمی و زیادی مراتب وجود ناشی می‌شود. با این بیان، باید علم مساوق با وجود را نیز به سبب وجودی بودنش، مشمول همین ویژگی برشمرد و آن را حقیقتی با مراتب متکثر در نظر گرفت:

مدار العلم والجهل ... علی تأکد الوجود و ضعفه - فالوجود کماکان أقوى تحصلاً و أشد فعلية و أتم هوية کان أقوى انکشافاً و أشد ظهوراً و أكثر حیطة و جمعاً للأشیاء و کماکان أضعف و أنقص کان أكثر خفاء و ظلمة و أقل حصولاً و أنقص ظهوراً.... (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۵۵ - ۱۵۴)

از آنجاکه علم و وجود با هم مساوق‌اند، مدار علم و جهل نیز شدت و ضعف وجودی است و با اشتداد وجودی شیء، علم آن نیز اشتداد پیدا می‌کند.

با حفظ این مقدمه و با بررسی انواع وحی، تطبیق ویژگی دوم علم حضوری بر وحی آسان‌تر خواهد بود.

انواع وحی

با توجه به اینکه وحی، اغلب هویتی علمی و ادراکی دارد و پیراسته از ماهیت است، مفهومی برگرفته از «هستی» خواهد بود که تحت هیچ‌یک از مقولات ماهوی قرار نمی‌گیرد و بسان معنای هستی، مصادیقی با مراتب گوناگون و متفاوت دارد. این ذومراتبی را می‌توان در اختلاف درجه انبیا نیز پی‌جویی کرد. به عبارتی، از آنجاکه اختلاف رتبه انبیا امری تردیدناپذیر است: «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»، (بقره / ۲۵۳) مقدار وحی‌ای که بر آنان نازل می‌شود و کیفیت نزول آن نیز مختلف خواهد بود. بر همین پایه، وحی را به لحاظ مبدأ قابلی آن می‌توان به سه قسم تقسیم نمود. براساس آنچه از آیه ۵۱ سوره شوری^۱ دریافت می‌شود، وحی را به سه راه بی‌واسطه، با واسطه حجاب و با واسطه رسول می‌توان تفصیل داد. به عبارتی، هیچ‌گاه بشری نمی‌تواند از کلام و تکلم الهی بهره‌مند گردد، مگر به یکی از این سه راه: یا وحی بلاواسطه، یا من وراء حجاب، یا از راه ارسال رسول که آن رسول امین به اذن خدا واسطه می‌شود و هر آنچه را او بخواهد، می‌رساند. مفسران بر این باورند که اگر چه در این آیه کلمه وحی تنها به تکلم بی‌واسطه اختصاص یافته است، اما مراد، نوعی خاص از وحی است که با آن سایر اقسام روحی از معنای عام وحی خارج نمی‌شود. لذا وحی به معنای جامع دارای سه مرتبه است که اصطلاح قرآن در خصوص آیه یاد شده قسم خاص آن را در برابر دو قسم دیگر، وحی می‌داند؛ هرچند از ارسال در قسم سوم نیز به نحو «ایحاء» یاد کرده است؛ (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۹) اما در مراتب سه‌گانه وحی چنین باید گفت:

الف) در وحی بی‌واسطه، شخص نبی بدون هیچ حائلی، وحی را از منبع زلالش با شهود صرف دریافت می‌کند و راقی‌ترین نوع وحی را برای خود رقم می‌زند. آن حقیقتی را که جناب ختمی‌مرتبت در مقام لدن

۱. و ماکان لبشر أن یکلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجابٍ أو یرسل رسولاً فیوحی بإذنه ما یشاء.

دریافت می‌نمود، از همین قسم است: «وَإِنَّكَ لَلْأَلْفِ الْقُرْآنِ مِنَ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ». (نمل / ۶) البته اینکه شخص نبی، کلام الهی را بدون واسطه تلقی می‌کند، بدین معنا است که با رستن از هر تقیدی، تنها و تنها نظاره‌گر جمال و جلال الهی بوده، لختی هم به غیر او طرفی نبسته است. این قسم را باید از عالی‌ترین نوع علم حضوری دانست که با آن، تمام واسطه‌ها فروریخته، پیامبر به آستان قدس الهی بار می‌یابد.

ب) در مرتبه دوم (وحی با وساطت رسول) نیز وجود نبی، وحی را از رهگذر رسول وحی چنان می‌یابد که اگرچه به زلالی قسم پیشین نیست، با مرتبه دیگری از علم حضوری و با شهود فرشته وحی قرین شده است. قرآن کریم نیز در تبیین این قسم، از مفهوم «نزول بر قلب نبی» استفاده کرده است: «نزل به الروح الأمين علی قلبک» (شعراء / ۱۹۳ و ۱۹۴) و روشن است که به کارگیری «قلب» در دریافت معانی، بیش‌تر و پیش‌تر با علم حضوری سنخیت دارد تا ظلمت علم حصولی.

ج) در وحی با حجاب، که مرتبه‌ای دیگر از وحی را رقم می‌زند، همچنان کلام الهی از مبدأ هستی صادر می‌گردد؛ با این تفاوت که ظرف ظهور این تکلم، اشیا یا ماسوی‌الله هستند. استماع کلام الهی از حجاب شجره طور از سوی موسی علیه السلام از این نمونه است که درخت در این ماجرا، تنها آینه کلام الهی و مظهر آن بوده است. همچنین آنچه را نبی اکرم صلی الله علیه و آله در رؤیا و مانند آن دریافت می‌فرمود، از همین قسم است. در این قسم نیز از کارکرد علم حضوری نمی‌توان غافل ماند؛ چراکه در این وحی اگرچه وجود واسطه لازم شمرده شده است، دریافت واسطه خود به علم حضوری است و وجود نبی یقیناً بدون استعانت از مفاهیم و در افق نفس خود به این مقام واصل شده است؛ لذا در مورد پیش‌گفته آن صدا مادی نبوده است؛ زیرا اگر چنین بود، اولاً باید آن را هر انسانی و ثانیاً همه از یک‌سو می‌شنیدند؛ درحالی‌که نه دیگران می‌توانستند آن را بشنوند و نه از یک جهت شنیده می‌شد.

از سوی دیگر، در فراگرد وحی و در تمام اقسام آن، این نکته را نباید از نظر دور داشت که وجود واسطه مصطلح و عدم آن با دریافت حضوری آن واسطه منافات ندارد و همه در افق نفس و با علم حضوری به فراچنگ نبی درمی‌آید و نباید واسطه‌ای را با علم حضوری قابل جمع دانست که مراد از آن، مفهوم و صورت ذهنی شیء است که با تحققش میان عالم و وجود خارجی معلوم، نوعی جدایی صورت بسته باشد.

حاصل آنکه، در مراتب سه‌گانه وحی، علم حضوری به‌مثابه رکنی جداناپذیر درآمده است و خاصیت ذومراتبی همین ادراک سبب شده تا گاهی مرتبه‌ای عالی از وحی صورت بندد که براساس آن، هیچ حائلی میان متکلم و مخاطب وجود نداشته باشد؛ چه اینکه با وجود واسطه نیز مرتبه دیگری از وحی شکل می‌گیرد

که با علم حضوری نبی قابل جمع است و به دو صورت با حجاب و با رسول، بر قلب نبی القا می‌شود.

نکته‌ها

۱. اقسام سه‌گانه وحی در شخص نبی قابل جمع است و هیچ منعی در جمع این مراتب در او وجود ندارد.
۲. در نگاهی دقیق، تفاوت فاعلی را نیز می‌توان منشأ اختلاف مراتب وحی دانست؛ آن‌سان که تفاوت در ظهور اسمای حسناى الهی، تفاوت مراتب وحی را نیز فراهم می‌آورد.

۳. وحی و اتحاد صاحب وحی با مبادی عالی

سومین ویژگی هستی‌شناختی علم حضوری، اتحاد یا وحدت اجزای آن علم است. در بحث از احکام وحدت، حکماء وحدت را به محضه و آمیخته با کثرت تقسیم می‌کنند که از وحدت آمیخته با کثرت به «اتحاد» یاد می‌شود. بر این پایه، در وحدت اثری از کثرت وجود ندارد و برخلاف اتحاد، کثرتی در آن تضمین نشده است. در علم حضوری نیز نسبت علم و معلوم در آن نسبت وحدت است؛ چراکه با نظر به ماهیت علم حضوری، مشهود در آن، حقیقت شیء است و خود معلوم بعینه نزد عالم حاضر می‌گردد.

نسبت میان عالم و علم حضوری نیز در اقسام مختلف علم حضوری متفاوت است و غیر از علم حضوری عالم به ذات و صفات خود - که از نوعی وحدت میان آنها حکایت دارد - در سایر اقسام آن (علم علت به معلول و معلول به علت و نیز معلول به معلول) رابطه اتحادی وجود دارد. در رابطه عالم و معلوم نیز به علت یگانگی علم و معلوم حضوری، همه آنچه در نسبت عالم و علم حضوری گفته می‌شود، در رابطه عالم و معلوم حضوری نیز صادق خواهد بود.

مسئله اتحاد عاقل و معقول در نظام حکمت صدرایی چنان اهمیت دارد که صدرا عمیقاً بر این باور است که انسان تنها با وجود مشابهت میان خود و مدرک می‌تواند اصل شناخت را عملی و امکان‌پذیر سازد؛ لذا تا بین ادراک‌کننده و ادراک شونده، نوعی سنخیت وجود نداشته باشد، نه لمس می‌تواند ملموسات را ادراک کند، نه ذوق مذوقات را، نه بصر مبصرات را، نه خیال متخیلات را و نه وهم و عقل، مدرکات هم‌سنخ خود را:

ان المدرک دائماً من جنس المدرک فاللمس یدرک الملموسات و هو من جنسه و کذا الذوق یدرک
المذوقات و هو من جنسه و النور البصری یدرک المبصرات و الخیال یدرک المتخیلات و الوهم
یدرک الوهمیات و العقل للعقلیات ... (شیرازی، ۱۹۸۱: ۸ / ۲۵۳)

بر همین اساس، ادراک حسی از نظر ملاصدرا، پس از آن اتحادی است که نفس با مبادی عالی برقرار می‌کند و از آن رهگذر به انشای آن صور در خارج می‌پردازد؛ چه اینکه تخیل و تعقل نیز فرآورده اتحاد نفس با صور خیالی و عقلی است که از نوعی اتحاد با مبادی عالی برآمده است:

فإدراك الإنسان في كل مرتبة من صورة العالم هو اتحادها بها وتحققه بوجودها. (همو، ۱۳۸۲: ۳۵۱)

در خصوص وحی نیز که بنا بر کمال هر یک از قوای انسانی نهاده شده است، حقایق وحیانی زاینده اتحاد هر یک از قوا با عالم مشابه آن در خارج نفس است. در ساحت اول وحی که دریافت معارف کلی وحیانی را عهده‌دار است، این مهم با کمال قوه تعقل شکل می‌گیرد. صدرا در توضیح کمال این قوه، از اتصال نفس نبی با روح اعظم یا عقل فعال بهره می‌گیرد. (همان: ۳۴۱) وی انبیا را صاحبان نفوس قدسیه‌ای می‌داند که با صفای باطنی، به کمال عقل نظری خود دست یافته و با حدس و بدون هرگونه تعب و ریاضت فکری، در کمترین زمان ممکن به معارف عقلی واصل شده‌اند؛ لذا معارف وحیانی، نه از جنس تقلید است و نه از سنخ فکری که با حد وسط حاصل می‌شود؛ بلکه از سنخ کشف و شهودی است که حقیقت اشیا را آن‌گونه که هست، با علم حضوری مشاهده می‌کند.

در ساحت دوم وحی، که معارف جزئی وحی صورت می‌گیرد، حکیم شیرازی بر نقش نفوس فلکی خیمه زده و معتقد است نبی با اتصال به نفس فلکی و افاضه معرفت از نفس فلکی، به معارف جزئی آگاه می‌شود. به عبارتی، با کمال قوه مصوره انسان کامل و اتصالش به این مبادی عالی، آینه نفس صیقلی‌یافته نبی، از امور جزئی حال و گذشته و آینده انذار می‌دهد؛ بلکه قوه متخیله او که رسالتش در انسان، محاکات و شبیه‌سازی است، از صور موجود در نفوس فلکی محاکات کرده، آن را به‌صورت جزئی درمی‌آورد. (شیرازی، ۱۳۵۴: ۴۷۷ - ۴۷۶)

در ساحت سوم، که نبی در آن به تصرف در کائنات و تأثیر در تکوین فائق می‌شود، از این خاصیت اتحادی نمی‌توان غافل شد. به تعبیر برخی صاحبان معرفت، نفوس کامل همان‌سان که با اعضای بدنشان رفتار می‌کنند و آن را به تصرف درمی‌آورند، اعیان هستی نیز برایشان بسان بدنی است که به‌آسانی می‌توانند در آن تصرف کنند و تحت سلطه‌شان درآورند:

نفوس کلیه الهیه مؤید به روح القدس، یک نحو اتحاد تعلقی به اعیان موجودات می‌گیرند که آنها به منزلت اعضا و ابدان آن نفوس می‌گردند و لذا در آنها تصرف می‌کنند؛ آن‌چنان‌که ما به دست و پای خود در قبض و بسط و حرکت و سکون امر می‌دهیم و آنها را به اذن الله در اختیار داریم ... (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۲۲۵)

در نهایت، باید در نظر داشت که با اتحاد نفس با مبادی عالی و نیز اتحاد علی معلولی آن مبادی با

معاليل خود، نفس متحدیافته نیز با آن معاليل متحد می‌شود و تا زمانی که به حد فاعل آنها ارتقا نیافته باشد، اتحادی از نوع اتحاد دو معلول علت واحد را برای خود فراهم می‌کند؛ لذا هرگز بیراه نگفته‌ایم اگر بگوییم از منظر حکمت متعالیه، اساس وحی از حرکت استکمالی نفس و اتحاد آن با عقل فعال و معاليل آن صورت می‌پذیرد و پیامبر، انسان کاملی است که قوای نظری و عملی او، مدارج کمال را سپری کرده و به کمال نهایی رسیده است.

نتیجه

وحی در لغت به «تفهیم و القای سریع و پنهانی» اطلاق می‌شود و در اصطلاح قرآنی در معانی چندی چون: اشاره پنهانی، هدایت غریزی و تکوینی، الهام، وحی رسالی به کار رفته است. در میان اندیشمندان اسلامی، فارابی بر این باور است که با ارتقای عقل هیولانی نبی به عقل مستفاد و اتحاد عقل فعال با عقل مستفاد، زمینه دریافت معارف کلی و حیانی فراهم شده، نبی به‌مدد اتحاد قوه تخیلش با عقل فعال، به ادراک وحی جزئی و مشاهده فرشتگان وحی و شنیدن کلام آنها نائل می‌شود. بوعلی با تفصیل سه قوه از قوای نفسانی انسان و ارتباط مستقیم آن با وحی، برای هر کدام از قوای: ۱. عقل، ۲. خیال، ۳. فاعله (اراده)، به ترتیب شئون: ۱. تلقی معارف نظری و حقایق معقول، ۲. دریافت جزئیات عقل عملی (همچون دیدن فرشته و شنیدن صدای او)، ۳. معجزه را معتقد می‌شود. صدرا نیز با تحلیلی دیگر، در ساحت معارف کلی وحی، با مطرح ساختن قوه قدسی، به تبیین اتحاد (نه اتصال) عقل نظری با عقل فعال می‌پردازد. در ساحت دوم، با کمال و شدت وجودی قوه متخیله، صور مثالی از عالم غیب برای انسان متمثل شده، اصوات و اشباح مثالی و اشخاص غیبی به شهود وی می‌رسد. در ساحت سوم، انسان کامل به سبب کمال قوای نفسانی خود قادر است تا صورتی را در خارج از هیولا زائل کند یا با صورتی دیگر جایگزین نماید یا حتی لباس ماده را از او برکند. با این تحلیل، ویژگی‌های سه‌گانه هستی‌شناختی علم حضوری، یعنی وجودی بودن، تشکیکی بودن و اتحاد اجزای آن در وحی قابل مشاهده است؛ به طوری که مراتب سه‌گانه وحی و نیز اتحاد نفس نبی با مبادی عالی از نتایج همین تطبیق است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، مبدأ و معاد، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل با همکاری دانشگاه تهران.

۳. _____، ۱۳۶۴، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. _____، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۵. _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات مع شرح المحقق الطوسي*، ج ۳، قم، نشر البلاغه.
۶. _____، ۱۳۸۳، *دانشنامه علایی (الهیات)*، مقدمه دکتر معین، تهران، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، دانشگاه بوعلی.
۷. _____، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (الطبیعیات، کتاب النفس)*، تصحیح سعید زائد، قم، انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی.
۸. _____، بی تا، *رسائل ابن سینا*، قم، چاپ بیدار.
۹. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، *مقاییس اللغة*، قم، مطبعة مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، ج ۱۵، بیروت، دار صادر، ج ۳.
۱۱. جعفری، محمد، ۱۳۸۹، «چیستی وحی از دیدگاه ملاصدرا»، معرفت کلامی، س اول، ش ۲.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *وحی و نبوت در قرآن*، تحقیق از علی زمانی قمشهای، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۲.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *قرآن در قرآن*، تحقیق محمد محرابی، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۸.
۱۴. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۶، *اتحاد عاقل به معقول*، تهران، نشر حکمت، چ ۲.
۱۵. الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، بی تا، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق محمد سید کیلانی، تهران، المکتبة الرضویة.
۱۶. شیرازی، صدرالدین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار، چ ۲.
۱۸. _____، ۱۳۷۱، *رساله التصور و التصدیق*، قم، انتشارات بیدار، چ ۵.
۱۹. _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق سید جلال آشتیانی،

قم، مؤسسه بوستان کتاب.

۲۰. _____، ۱۹۸۱ م، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، بيروت، دارالاحياء التراث العربي، ج ۳.
۲۱. _____، ۱۳۶۳، *مفاتيح الغيب*، تصحيح محمد خواجهي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۲۲. فارابي، ابونصر، ۱۹۹۶ م، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، بيروت، دار المشرق.
۲۳. فيروزآبادي، محمد، ۱۹۹۱ م، *القاموس المحيط*، بيروت، داراحياء التراث العربي.
۲۴. كندی، يعقوب بن اسحاق، بي تا، *رسائل الكندي الفلسفية*، تحقيق و تصحيح: محمد عبدالهادي ابوريدة، القاهرة. دارالفكر العربي، ج ۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی