



| | | |
|--|--|-------------------------|
| HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ | Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.71-93 | |
| Online ISSN: 2538-4171 | Print ISSN: 2008-9112 | |
| Receive Date: 2023-02-13 | Revise Date: 2023-03-13 | Accept Date: 2023-04-03 |
| DOI: 10.22067/epk.2023.81093.1215 | Article type: Original | |

Evaluating the Possibility of Establishing a Revelational Philosophy based on the Principles of Transcendent Philosophy

Dr. Amir Rastin Toroghi (corresponding author), Assistant professor, Ferdowsi University of Mashhad
Email: arastin@um.ac.ir

Dr. Vahideh Fakhar Noghani, Assistant professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The deep connection between revelatory and philosophical propositions has been accepted by Muslim philosophers; however, there has not been much consensus regarding the adoption of revelatory propositions derived from prophetic intuition as a philosophical criterion for measuring the truth of other propositions, as well as a valid source for producing propositions and using them as premises of the philosophical argument. Considering Mullā Sadrā's attempt to use revelational statements in his transcendent system of philosophy, the present research has dealt with this important concern with an analytical-argumentative method. The results will show that not only is it possible to benefit from revelatory intuition and propositions derived from it in the process of philosophizing but also, according to some of Sadrian principles such as "the ontological primacy of existence", "restriction of knowledge of the truth of existence to intuition", "the primacy of presential knowledge in the Transcendent philosophy" and "the epistemological validity of revelatory statements as infallible intuitions", it is possible to provide a rational mechanism for the establishment of a philosophical system based on revelatory statements. The establishment of such a system of philosophy, which can be called "revelational philosophy", will bring about remarkable achievements for the Islamic intellectual tradition including diversity in methods of philosophizing, providing a new approach in the harmony of reason and revelation, expansion and diversity in philosophical issues and providing a suitable ground for the realization of a comparative philosophy of religion and the transcendent philosophy of religion.

Keywords: revelational philosophy, revelatory propositions, prophetic intuition, Transcendent philosophy, Mullā Sadrā.





| | |
|---|--|
| سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۹۳ - ۷۱ | HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/ |
| شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲ | شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱ |
| تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴ | تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲ |
| نوع مقاله: پژوهشی | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۴ |
| | DOI: 10.22067/epk.2023.81093.1215 |

امکان‌سنجی تأسیس فلسفه و حیانی بر اساس مبانی حکمت متعالیه

امیر راستین طرقی

arastin@um.ac.ir

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه فلسفه و حکمت اسلامی

دکتر وحیده فخار نوغانی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه معارف اسلامی

چکیده

پیوند عمیق میان گزاره‌های وحیانی و فلسفی از سوی فیلسوفان مسلمان پذیرفته شده است؛ اما درباره اتخاذ گزاره‌های وحیانی برگرفته از شهود نبوی به‌عنوان معیاری فلسفی برای سنجش حقیقت دیگر گزاره‌ها و نیز منبعی یقینی برای اخذ گزاره‌ها و به‌کارگیری آن‌ها به‌عنوان مقدمات برهان چندان اتفاق نظر نبوده است. با توجه به اهتمام ملاصدرا در به‌کارگیری گزاره‌های وحیانی در نظام حکمت متعالیه، پژوهش حاضر با روش تحلیلی - استدلالی به این دغدغه مهم توجه کرده است. دستاوردهای این پژوهش نشان خواهد داد که نه تنها امکان بهره‌مندی از شهود وحیانی و گزاره‌های متخذ از آن در فرایند فلسفه‌ورزی وجود دارد؛ بلکه براساس برخی از مبانی حکمت صدرایی مانند «اصالت وجود»، «انحصار شناخت حقیقت وجود در راه شهود»، «اصالت علم حضوری در نظام حکمت صدرایی» و «اعتبار معرفتی گزاره‌های وحیانی به‌مثابه شهودات خطاناپذیر»، امکان ارائه سازوکاری عقلانی برای تأسیس نظامی فلسفی بر پایه گزاره‌های وحیانی وجود دارد. تأسیس این نظام فلسفی که می‌توان آن را «فلسفه و حیانی» نام نهاد، دستاوردهای شایان توجهی برای سنت تفکر عقلی اسلامی در پی خواهد داشت که از جمله آن‌ها می‌توان به تنوع در روش‌های فلسفه‌ورزی، ارائه رویکردی جدید در هماهنگی عقل و نقل، گسترش و تنوع در مسائل فلسفی و فراهم کردن بستری مناسب برای تحقق فلسفه دین متعالیه و فلسفه دین تطبیقی اشاره نمود.

کلیدواژه‌ها: فلسفه و حیانی، گزاره‌های وحیانی، شهود نبوی، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

مقدمه

از جمله مسائل پرچالش در میان فیلسوفان مسلمان، اعتبار معرفتی شهود و به‌کارگیری آن در فلسفه است. در سنت تفکر اسلامی فیلسوفان مسلمان برای نزدیک ساختن دین و فلسفه و مطابقت عقل و شرع تلاش‌های زیادی کردند؛ اما همواره سعی داشتند تا فلسفهٔ اسلامی - در عین پیوند با گزاره‌های وحیانی و موضوعات دینی - هویت عقلی خود را که همان استفاده از مقدمات یقینی و روش برهانی بود، حفظ کند و از به‌کارگیری هر نوع شهود در فلسفه پرهیز داشتند.

اما این سنت - یا جریان فلسفه‌ورزی - در نظام حکمت اشراقی سهروردی، صورتی کاملاً متفاوت پیدا کرد و از سوی شیخ اشراق با نقد جدی مواجه شد. به‌کارگیری شهود در فلسفه‌ورزی سبب شد تا مکتبی رقیب در برابر حکمت مشاء به وجود آید و روح تازه‌ای به کالبد حکمت اسلامی دمیده شود.^۱ استفاده از شهود در سنت تفکر فلسفی سبب شد تا تحول ایجادشده، تحولی جدی در جریان سنت فکری فلسفی قلمداد شود؛ به گونه‌ای که جریان فکری شیخ اشراق منجر به نظام‌سازی در فلسفهٔ اسلامی شده و نام او در کنار بزرگان فلسفه اسلامی به‌مثابهٔ فیلسوفی جریان‌ساز ذکر شده است.

حکمت اشراق حکمتی ذوقی است که اصول، مبانی و نتایج آن از راه مشاهده و ذوق و کشف و شهود به دست می‌آید و پس از آن، در قالب گزاره‌های استدلالی و برهانی، صورت‌بندی شده و برای مخاطبانی عرضه می‌شود که از این ذوق و شهود بی‌بهره‌اند. آنچه سهروردی را بر آن داشت تا به روش شهودی در کنار روش برهانی توجه کند، مخالفت‌های جدی بود که از سوی شخصیت‌هایی مانند غزالی و فخر رازی بر فلسفه وارد شده بود. شیخ اشراق در پاسخ به این مخالفت‌ها، ضعف‌های موجود در فلسفه را ناشی از عدم پیمودن راه اعتدال در فلسفه‌ورزی یعنی توأمان بودن عقل و شهود در کنار یکدیگر می‌داند؛^۲ از این رو، او دستگاه و نظام فلسفی خود را بر پایهٔ هر دو روش عقل و شهود سامان بخشیده است و البته شهود منبع اصلی دریافت‌های فلسفی و برهان تنها ابزاری برای صورت‌بندی و نه حتی مؤید دریافت‌های شهودی اوست؛ زیرا به تصریح سهروردی، حتی اگر استدلال‌های ارائه‌شده نقد شوند، باز هم لطمه‌ای به دریافت‌های شهودی او وارد نخواهد شد.^۳

سهروردی از جهت به‌کارگیری شهود در نظام فلسفی گام مهمی را در تحول فلسفه اسلامی ایفا کرده است؛ اما به نظر می‌رسد در نظام حکمت اشراق، سازوکار و مبنای مشخصی برای به‌کارگیری شهود وجود

۱. یزدان‌پناه، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ۱۰/۱.

۲. یزدان‌پناه، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ۲۷/۱.

۳. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱۰/۲.

ندارد. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه در فهم رایج، فلسفه دانشی برآمده از عقل و مبتنی بر استدلال متشکل از مقدمات یقینی است، امکان و چرایی به‌کارگیری شهود در فلسفه و تأسیس نظامی فلسفی مبتنی بر مقدمات شهودی مسکوت است. از سوی دیگر، با توجه به اینکه شهود نیز در معرض خطا وجود دارد،

این پرسش جدی وجود دارد که کدام یک از شهودات می‌توانند در فلسفه استفاده شوند؟

پاسخ به پرسش‌های فوق را می‌توان در نظام حکمت متعالیه یافت. ملاصدرا با توجه به دغدغه تطبیق فلسفه و آموزه‌های وحیانی، در سراسر فلسفه خود بر ضرورت استفاده از شهود معصومانه و حیانی در کنار استدلال‌های متشکل از مقدمات یقینی تأکید جدی داشته است و به‌صراحت استفاده نکردن از شهود معصومانه و حیانی در نظام فلسفی را خلاء بزرگ و جدی در فلسفه می‌داند.

علاوه بر این تأکیدات و تصریحات، نکته حائز اهمیت در نظام حکمت متعالیه این است که اصول و مبانی آن، این امکان مهم را فراهم می‌سازد که تبیینی کاملاً عقلانی از چرایی استفاده از شهود و حیانی معصومانه در فلسفه ارائه شود و همین امر، وجه تمایز مهم حکمت اشراق و حکمت متعالیه در زمینه استفاده از شهود در فلسفه و تأسیس نظامی فلسفی مبتنی بر گزاره‌های برگرفته از شهود و حیانی نبوی است. براین اساس، پرسش اصلی مقاله این است که با توجه به پیشینه به‌کارگیری شهود در فلسفه در سنت تفکر اسلامی و تحقق نظام فلسفی اشراق به‌مثابه نظامی رقیب در کنار نظام فلسفی رایج، و تصریحات ملاصدرا در اعتبار شهود و حیانی در فلسفه و رجحان آن در مواردی بر روش عقلی، آیا می‌توان از امکان تأسیس نظام فلسفی مبتنی بر شهود و حیانی و نبوی سخن گفت؟

در این نوشتار برآنیم تا با روش کتابخانه‌ای و تحلیلی - استدلالی نشان دهیم می‌توان براساس مبانی ویژه ملاصدرا، راهی نوین برای تبیین و توجیه انصبغ فلسفه به قید و حیانی فراهم کرد. ادعای نوشتار آن است که براساس این مبانی، نوع جدیدی از فلسفه را می‌توان بنیان نهاد که در آن نه تنها از سازگاری با وحی سخن گفته می‌شود؛ بلکه استمداد از معارف و حیانی در مراحل مختلف فعالیت فلسفی همچون طرح مسئله، ارائه فرضیه و استدلال‌آوری برای پاسخ صحیح، عملی بس فیلسوفانه و شرط ضروری تحقق حکمت تعالی‌یافته از عقل متعارف است.

بدین منظور ضمن مروری بر مهم‌ترین تصریحات ملاصدرا در خصوص نقش محوری شهود و حیانی معصومانه در کشف حقیقت، به تبیین امکان و ضرورت استفاده از شهود معصومانه در تأسیس یک نظام فلسفی خواهیم پرداخت. علاوه بر این تلاش خواهد شد تا به برخی از مهم‌ترین دستاوردهای تأسیس نظام فلسفی براساس شهود و حیانی اشاره شود.

۱. شواهد مصرح حکمت صدرایی در به‌کارگیری معارف شهودی و وحیانی در فرایند فلسفه‌ورزی

بهره‌فراوان ملاصدرا از آیات الهی و روایات معصومین (علیهم‌السلام) و نیز استفاده از بیان نظرات عرفاء یا مکاشفات اهل کشف در اغلب مباحث حاکی از ضرورت حضور این گزاره‌ها از نگاه ملاصدرا است. این حضور شامل اتخاذ گزاره‌های وحیانی به‌مثابه معیاری فلسفی برای سنجش حقیقت دیگر گزاره‌ها و نیز منبعی یقینی برای اخذ گزاره‌ها و به‌کارگیری آن‌ها به‌عنوان مقدمات برهان است. ملاصدرا در بخش توصیه به استفاده از روش شهودی و دستاوردهای حاصل از این روش، متأثر از حکمت اشراق است؛ اما در بخش ضرورت بهره‌مندی از آموزه‌های وحیانی به‌مثابه منبعی برای الهام و نیز سنجش و داوری کاملاً حرف جدیدی مطرح کرده است و اساساً همین تصریحات، امکان تأسیس فلسفه‌ای نظام‌مند مبتنی بر وحی را تقویت می‌کند. در ادامه به مواردی از این تصریحات اشاره خواهد شد.

۱. تصریح به اینکه روش شهود در کنار برهان یقینی، معیار مهم داوری فلسفی است.^۱
۲. انتقاد از فلاسفه به‌دلیل عدم بهره‌مندی از معارف وحیانی و اکتفا به استدلال‌های عقلی صرف^۲ و هم‌عرض دانستن منطقی و علوم فکری با تقلید در توانایی کشف معرفت حقیقی.^۳
۳. «معد» و زمینه‌ساز بودن مباحث استدلالی و فلسفهٔ بحثی برای رسیدن به معرفت حقیقی و یقین.^۴ به نظر ملاصدرا، این مباحث برای کسی که واجد ملکهٔ اتصال به عالم عقل است، حتی مخل نیز هستند.^۵ عقلانیت محض - بدون بهره‌مندی از کشف و متابعت انبیاء (علیهم‌السلام) - ظلمات محض است که باید از آن به خدا پناه برد و از رسول تبعیت محض کرد.^۶
۴. تأکید بر ضرورت جمع میان بهره‌مندی از عقل و دین و اکتفا نکردن به هریک در کشف معارف الهی.^۷
۵. تأکید بر مطابقت اصول و فروع شرع با اصول و فروع عقل.^۸
۶. جمع هر سه نوع از معارف وحیانی، عقلی و کشفی در حکمت متعالیه.^۱

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۲۱۱/۱؛ همو، عرشیه، ۲۸۶؛ همو، المبدأ و المعاد، ۲۶۶؛ همو، کسر اصنام الجاهلیة، ۹۹.

۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱۲۳/۷-۱۲۴.

۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۴۶-۴۷.

۴. سهروردی، حکمة الاشراق، ۶/۲.

۵. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۳۷۹-۳۸۰.

۶. ملاصدرا، الأسفار، ۱۱-۹/۱؛ همو، مفاتیح الغیب، ۶-۷.

۷. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۳۸۷/۲-۳۸۹.

۸. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۴۳.

۷. محدودیت‌های عقل در معارف الهی، به‌ویژه در معارف فراحسی و کارآمد بودن شهود و معارف وحیانی نیز شاهدی مهم در ادعای این پژوهش است و در عباراتی همچون «فوق‌طور عقل» بودن بدان اشاره شده است.^۲ ملاصدرا در موارد متعددی به انحصار فهم معارف اخروی و حقایق از راه شهود و کشف تصریح کرده است.^۳ نمونه دیگر، به فهم اختیار انسان مربوط می‌شود که ملاصدرا آن را وابسته به روش تصفیة نفس و مراجعه به قرآن می‌داند.^۴

باید توجه داشت که تصریحات یادشده اصلاً به معنای مخالفت عقل با شهود یا برعکس نیست؛ زیرا فرق است میان آنچه عقل سلیم آن را محال بداند و آنچه اساساً بدان دسترسی ندارد تا دربارش حکم صادر کند.^۵

۸. حکمت بدون تاسی به نور نبوت و غور در آیات قرآن، در مسائل مهمی همچون معاد کارآمد نیست.^۶

۹. فهم دقیق و ژرف معارف وحیانی نیز بدون روش کشف ممکن نیست و استنباط تفصیل معارف الهی از نصوص دینی، نیازمند روش تالیه است.^۷

۱۰. حکیم شدن و فهم معارف حکمی، مستلزم تحول وجودی و ولادت و فطرت ثانی است؛ برای نمونه، صدرا فهم اتحاد عالم و معلوم را مستلزم فطرت ثانی، بلکه فطرت ثالث می‌داند.^۸ موارد دیگری همچون درک کیفیت تبعیت نظام خیر از علم عنایی ذاتی حق تعالی نیز نیازمند فطرت ثانی است.^۹ اساساً حکمتی که به دنبال شناخت خدا و اسماء و صفات و افعال او و نفس است از سنخ حکمت رایج نیست؛ بلکه موهبتی الهی است و طریق آن نیز ریاضت علمی و عملی و زهد و تقوا و رسیدن به درجه خلع ابدان و تجرد و تولد ثانی است.^{۱۰}

۱۱. از آنجاکه برهان، صرفاً مقدمه و معد افاضه معرفت و یقین از عالم بالا بر نفس است، می‌توان گفت که نه تنها خطابات اهل مکاشفه با برهان برابری می‌کند؛ بلکه در زمینه‌سازی برای دریافت چنین

۱. ملاصدرا، المشاعر، ۵.

۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۶۰/۲؛ همو، مفاتیح الغیب، ۴۹۲-۴۹۳.

۳. ملاصدرا، ایقاظ الثمانین، ۶۱-۶۲؛ همو، الأسفار، ۱۰۸/۹؛ همو، رساله سه اصل، ۴۲، ۵۴-۵۵.

۴. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۲۲۸/۲.

۵. ملاصدرا، اسفار، ۳۲۱/۲-۳۲۳.

۶. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۱۴۴.

۷. ملاصدرا، کسر اصنام الجاهلیة، ۲۲۰؛ همو، الأسفار، ۳۶۱/۱-۳۶۲؛ همو، سه رساله فلسفی، ۲۷۱-۲۷۲.

۸. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۹۴.

۹. ملاصدرا، صی ۲۹۶.

۱۰. ملاصدرا، المظاهر الإلهیة، ۷-۹.

فیضی، نسبت به بسیاری از براهین اهل تعقل برتری و رجحان دارد.^۱ این برتری، با خود برهان نیز اثبات‌پذیر است؛ زیرا یقین به معلول منحصر در راه علم به علت است و علم به علت نیز منحصر در طریق شهود است.^۲

۱۲. در کنار توصیف‌های صدرا از حکمت حقیقی و همچنین، توصیه‌های او که مواردی از هر دو در بالا گذشت، وی سلوک معرفتی خود را همراه با همین شیوه از حکمت معرفی می‌کند و در مواردی از تجربه‌های شخصی خود سخن به میان می‌آورد؛ برای نمونه، در حل مسئلهٔ اتحاد نفس با عقل فعال و مسائل مشابه، از تضرع و سؤال و ابتهال فراوان خود به درگاه الهی پرده برمی‌دارد.^۳ همچنین، در الأسفار آن را یکی از امور مجرب خود برمی‌شمرد که در حل مسائل گوناگون حکمی از آن بهرهٔ فراوان برده است.^۴

۱۳. ملاصدرا در بسیاری از مسائل مهم فلسفه، آیات و روایات را به‌عنوان مقدمه‌ای از مقدمات برهان به کار برده یا دست‌کم هم‌ارزش با برهان معرفی کرده است. آیات و روایات در حکمت متعالیه نه اموری حاشیه‌ای؛ بلکه رکن و معیار پژوهش فلسفی هستند. مسائلی همچون کثرت نوعی انسان،^۵ حیات ذاتی جسم^۶ و نیز مسائلی همچون عینیت صفات کمالی با ذات الهی، تفاوت اراده خدا با ارادهٔ ممکن، جامعیت انسان، تجرد نفس ناطقه و بقای آن و کیفیت اعادهٔ انسان در معاد از جمله آن‌هاست.^۷

با توجه به اینکه فلسفه دانشی مبتنی بر گزاره‌های یقینی است، برخی از این تأکیدات حاکی از این است که تلاش ملاصدرا را می‌توان گامی فراتر از صرف برقراری مطابقت میان گزاره‌های وحیانی و عقلی محسوب کرد. به عبارت دیگر، معارف وحیانی می‌تواند هم معیار داوروی دستاورهای فلسفی قرار گیرد و هم در تولید معارف جدید فلسفی نقش‌آفرینی کند؛ به گونه‌ای که به امکان تأسیس فلسفه‌ای مبتنی بر گزاره‌های وحیانی اندیشید. جواز این تأسیس در بخش بعدی مقاله براساس مبانی حکمت صدرایی مطرح خواهد شد.

۲. تبیین عقلانی استفاده از شهود وحیانی براساس مبانی حکمت متعالیه

۱. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ۴۱۲-۴۱۳.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۲/۳۱۵.

۳. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۹۶.

۴. ملاصدرا، الأسفار، ۳/۳۱۳، ۳۳۶؛ همو، سه رسالهٔ فلسفی، ۱۸۶.

۵. ملاصدرا، الأسفار، ۲۰/۹.

۶. ملاصدرا، الأسفار، ۲۷۱/۹.

۷. صلواتی، «تعیّن معرفتی فلسفهٔ ملاصدرا و نقد دو دیدگاه»، ۳۲-۳۳؛ عاشورپور چمندانی، تحلیل و تبیین روش‌شناسی صدرالمتألهین در استفاده از آیات و روایات، ۱۳۷-۱۲۰.

چنان‌که در بخش تبیین مسئله گذشت، علاوه بر وجود تصریحات ملاصدرا مبنی بر ضرورت استفاده از وحی در فلسفه، نظام حکمت متعالیه از این قابلیت برخوردار است که براساس اصول و مبانی آن، می‌توان سازوکاری عقلانی برای بهره‌مندی از گزاره‌های وحیانی در فلسفه ارائه نمود. این امکان از آن جهت تنها در نظام حکمت صدرایی فراهم است که موضوع فلسفه - که عبارت از وجود بما هو وجود است - جز از راه شهود بی‌واسطه شناخت‌پذیر نیست. از سوی دیگر، گزاره‌های وحیانی در واقع ظهور لفظی کشف و شهود معصومانه نبوی از هستی و مراتب آن است. براین اساس، شناخت حقیقی وجود با استمداد از گزاره‌های وحیانی نه تنها ممکن، بلکه ضروری است و همین امر مبنای امکان تأسیس فلسفه مبتنی بر وحی را تبیین می‌کند.

در ادامه پژوهش، به تفصیل این سازوکار براساس مبانی حکمت صدرایی خواهیم پرداخت. ذکر این نکته ضروری است که سازوکار یادشده براساس مبانی صدرایی طراحی شده و طبیعتاً همانند تصریحات ملاصدرا در حکمت متعالیه مشخصاً بدان تصریح نشده است. در واقع، وجه نوآوری این پژوهش تبیین همین سازوکار براساس مبانی حکمت صدرایی و نشان دادن تفاوت حکمت اشراق و متعالیه در وجود این قابلیت است.

۲/۱. اصالت وجود و انحصار شناخت وجود در راه شهود

مهم‌ترین اصل فلسفی در حکمت صدرایی، اصالت وجود است که اساس همه دیدگاه‌های حکمت متعالیه در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. مطابق اصالت وجود، حقیقت وجود هرگز به ذهن نمی‌آید و ذهنی نمی‌شود.^۱ براساس این اصل، همه وجودها خارجی هستند به خارجیت مطلق؛ یعنی منشأ اثر بوده و عین خارج‌اند و هرگز حقیقت آن‌ها از راه ذهن شناخت‌پذیر نیست.

این اصل در خصوص وجودات ذهنی که در ظاهر از عینیت برخوردار نیستند و موطن آن‌ها ذهن است، نیز صادق است. آنچه در ذهن موجود است نیز وجود است و هر وجودی از آن جهت که وجود است - یعنی از حیث موجودیت و جنبه وجودی اش - هرگز ذهنی نیست؛ بلکه ذهنی بودن یک امر نسبی و اضافی است که از مقایسه یک موجود با موجود دیگر پدید می‌آید.^۲ بنابراین، وجود ذهنی از آن جهت که وجود است و از حیثیت وجودی اش، خارجی است و موجود ذهنی صرف محسوب نمی‌گردد. به عبارت دیگر، «وجود» و «خارجیت مطلق» نه فقط مساوی‌اند؛ بلکه مساوق‌اند. مساوق «وجود» و «خارجیت مطلق» یک نوآوری فلسفی مبتنی بر اصالت وجود محسوب می‌شود که هم راهکاری مناسب برای حل

۱. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۸۲/۱.

۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۷.

معضلات و شبهات هستی‌شناسانه فلسفه در مسئلهٔ وجود ذهنی است و هم مسیر جدیدی را به سوی یک معرفت‌شناسی مبتنی بر اصالت وجود ترسیم می‌کند.

وجود که اصل و حقیقت اشیاء را تشکیل می‌دهد، هرگز به دام علم حصولی نمی‌افتد و در بند مفاهیم مقید نمی‌شود و اسیر فهم قالب‌های ذهنی نمی‌گردد. این امر نویدبخش معرفت‌شناسی جدیدی است که کاملاً با رویکردهای رایج در مسئلهٔ شناخت پیش از ظهور حکمت متعالیه - بلکه پیش از تحول فکری ملاصدرا به سوی اصالت وجود - تفاوت دارد. در این معرفت‌شناسی، علم حضوری جایگاهی بس مهم‌تر از پیش دارد؛^۱ زیرا حقیقت وجود جز از راه شهود بی‌واسطه شناخت‌پذیر نیست.

ملاصدرا در موارد فراوانی تصریح می‌کند که حقیقت وجود به واسطهٔ حد و رسم یا برهان تصورپذیر نیست و به علم حصولی در نمی‌آید؛ بلکه صرفاً به واسطهٔ مشاهدهٔ صریح و مستقیم، حضور اشراقی و شهود عینی می‌توان آن را فهم کرد.^۲

ذکر این نکته لازم است که اصل مذکور، یعنی انحصار شناخت حقیقت وجود در طریق شهود، به مرتبهٔ خاصی از وجود مانند «حقیقت وجود» - که همان مرتبهٔ واجب تعالی است - مختص نیست؛ بلکه سخنان صدرا در مواضع مختلفی نشان می‌دهد که این اصل، همهٔ مصادیق و افراد وجود، از جمله مصادیق معلول و ممکن، را در بر می‌گیرد؛^۳ برای نمونه، ملاصدرا در بررسی مسئلهٔ مجعول نبودن ماهیت و وجود بدین اصل تصریح کرده که علم به هر وجودی، منحصر در علم حضوری است و در این علم حضوری، علم به وجود معلول همراه با علم به علتش است. علم حصولی که در آن، علت مشاهده نمی‌شود، اساساً علم به حقیقت وجود خارجی نیست؛ بلکه تنها وجه ضعیفی از اوست.^۴

براین اساس، در حکمت متعالیه مطابق با اصالت وجود، بنیان همهٔ معرفت‌ها به شناخت وجود وابسته است و از طرفی، وجود جز به علم غیر حصولی معلوم احدی واقع نمی‌شود. اصل بودن معرفت وجود در همهٔ معارف و نیز انحصار این معرفت در معرفت شهودی تا بدان‌جا حائز اهمیت است که جهل به مسئلهٔ وجود - که همان شناخت آن از راه شهود است - سبب جهل انسان به جمیع معارف و اصول است؛ زیرا هر چیزی به واسطهٔ وجود شناخته می‌شود و وجود آغاز هر تصور و شناخته‌شده‌تر از هر متصور است. پس اگر وجود معلوم نباشد، هر آنچه جز آن است نیز مجهول خواهد ماند و این شناخت نیز همچنان که گذشت،

۱. راستین و حسینی، «تعیین موضوع فروع اصالت وجود»، ۳۹-۴۰.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۱۳۴-۱۳۵، ۲۲۳؛ همو، الأسفار، ۸۵/۶؛ همو، المشاعر، ۲۴.

۳. ملاصدرا، المشاعر، ۷.

۴. ملاصدرا، الأسفار، ۵۰/۱، ۵۳-۳۹۲؛ همو، الأسفار، ۲۹۶/۳.

جز از راه کشف و شهود حاصل نمی‌شود؛ از همین رو، به نظر صدرا کسی که از کشف و شهود بی‌بهره است، از علم محروم است.^۱

۲/۲. اصالت علم حضوری در نظام معرفت‌شناسی صدرا

در نظام معرفت‌شناسی صدرا، وجود دارد که براساس آن، اصالت علم حضوری در برابر علم حصولی اثبات‌پذیر است و مصداق علم حقیقی، علم حضوری است. از برخی گفته‌های ملاصدرا چنین برمی‌آید که اساساً تقسیم علم به حضوری و حصولی، تقسیمی ابتدایی و غیردقیق است و علم منحصر در علم حضوری است و علم حصولی نیز به علم حضوری بازمی‌گردد.^۲ این مسئله - یعنی ارجاع علم حصولی به حضوری و حضوری بودن هر علم حصولی - را در نظام معرفت‌شناختی حکمت صدرا می‌توان از دو مسیر تبیین کرد:

نخست آنکه معلوم بالذات در علم حصولی، خود صورت حاصله است و در نتیجه، علم به آن حضوری است و دوم آنکه معلوم بالذات در علم حصولی، رب النوع و حقیقت عقلی (یا مثالی) معلوم بالعرض است و علم به چنین معلوم بالذاتی نیز از سنخ مشاهده و علم حضوری است. هر دو طریق، شواهد گویایی در حکمت متعالیه دارد که در ادامه، به شواهد هر کدام اشاره می‌شود.

الف) تبیین حضوری بودن علم به معلوم بالذات براساس حضور بی‌واسطه صورت معلوم در ذهن مسیر نخست را که اثبات آن چندان دشوار نیست، بدین صورت می‌توان تبیین کرد که علم حصولی بیانگر حصول صورتی از معلوم در ذهن است و آگاهی عالم به معلوم خارجی - یا معلوم بالعرض - یک آگاهی باواسطه است و در نتیجه، حصولی بودن بر آن صدق می‌کند؛ اما آگاهی عالم به خود صورت حاصله - که همان معلوم بالذات است - دیگر با واسطه نیست؛ بلکه خود صورت، بدون وساطت امر دیگری نزد عالم حاضر است و در نتیجه، ملاک علم حضوری را داراست.^۳

به نظر صدرا، ملاک علم علاقه ذاتی میان عالم و معلوم و حصول یا به تعبیر دقیق‌تر، انکشاف و حضور معلوم برای عالم است و از آنجاکه در علم حصولی، معلوم بالذات و حقیقی همان صورت حاصله است که واجد چنین ملاکی است، علم حصولی نیز به علم حضوری برمی‌گردد. اطلاق معلوم به امر خارجی به قصد ثانوی و از روی تسامح است؛ چراکه ملاک علم که همان علاقه وجودی و ارتباط ذاتی میان دو امر است، در حقیقت میان عالم و صورت حاصل از شیء است و نه وجود عینی آن؛ برخلاف معلوم به علم

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۱۴۱.

۲. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ۱۸۳.

۳. مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، ۳۵۰-۳۵۱.

حضوری که به حسب وجود عینی‌اش با عالم ارتباط ذاتی دارد؛ چراکه در علم حضوری، معلوم بالذات، خود واقعیت عینی است. صدرا با این تحلیل نتیجه می‌گیرد که علم حضوری، قسم برتر علم است؛ بلکه علم در حقیقت جز علم حضوری نیست.^۱

ملاصدرا در مفاتیح‌الغیب بلافاصله پس از تقسیم علم به حضوری و حصولی، یادآور می‌شود که ملاک علم حضوری در معلوم حقیقی و بالذات علم حصولی نیز وجود دارد و معلوم خارجی در واقع، معلوم بالمجاز و العرض است.^۲ ملاک ادراک نیز از نظر صدرا در هر علم حصولی - خواه حسی باشد، یا خیالی یا عقلی - وجود و حضور معلوم برای عالم است و لاغیر.^۳

ب) تبیین حضوری بودن علم به معلوم بالذات براساس مشاهده موجودات مجرد عقلی و مثالی راه دوم ارجاع علم حصولی به حضوری، برگرداندن ادراک علوم کلی به مشاهده موجود مجرد عقلی و علوم جزئی به مشاهده موجود مجرد مثالی است.

ملاصدرا در موارد متعددی، ملاک علم را همان حضور می‌داند و در نتیجه، علم حقیقی به امور مادی و جسمانی را - که به دلیل مادیت، غایب و محجوب از شناخته شدن هستند - تنها از طریق علم به حقیقت مجرد آن‌ها که در عالم برتر است، ممکن و توجیه‌پذیر می‌داند.^۴

دیدگاه علامه طباطبایی در نحوه ادراک کلی و جزئی تبیین واضحی از این امر ارائه می‌دهد. به نظر علامه، مفاهیم عقلی که در قوه عاقله پدیدار می‌شوند، موجودات مجردی هستند که با وجود خارجی خویش برای نفس آگاه پدیدار می‌شوند و نفس با آن‌ها متحد می‌شود. این گمان که مفاهیم، صورت‌های متقوم به امور مادی هستند که از آثار مادی خود منتزع شده و به صورت وجودهای ذهنی فاقد اثر درآمده‌اند، توهمی است که به خاطر واسطه‌گری ابزار ادراک حسی است.^۵ این موجودات مجرد که معلوم بالذات هستند، فاعل معلوم بالعرض مادی و خارجی‌اند و اساساً ادراک حصولی، یک امر اضطراری است که عقل به‌ناچار بدان تن می‌دهد.^۶ علم حصولی در خارج، جایگاهی جز ظرف نفوس متعلق به بدن ندارد. به عبارت دیگر، جواهر عقلی که به لحاظ ذات و فعل مجردند، هیچ‌گونه علم حصولی ندارند. دلیل این امر آن است که تحقق علوم حصولی در نفوس انسانی بدین دلیل است که ما وجودهای مجرد عقلی یا مثالی را

۱. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ۱۸۳؛ همو، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، ۶۸۸/۱.

۲. ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ۱۰۹.

۳. ملاصدرا، الرسائل، ۱۲۵.

۴. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، ۱۶۴/۲-۱۶۷.

۵. طباطبایی، بدایة الحکمة، ۱۸۸.

۶. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۹۲۹/۴-۹۳۲.

به علم حضوری با همان حقیقت وجود خارجی شان که دارای آثار عینی است، می‌یابیم. سپس، از طریق اتصال به ماده می‌یابیم که آثار موجود مادی بر این علوم حضوری مترتب نمی‌شوند؛ لذا، گمان می‌کنیم آنچه از آن موجودات مجرد دارای آثار نزد ماست، همین اشیاء طبیعی است که در ذهن ما بدون آثار پیدا شده است و در این هنگام، ماهیات و مفاهیم که علوم حصولی هستند، تحقق می‌یابند. بنابراین، عرضه کردن وهمی صور علمی بر ذوات طبیعی مادی از طریق اتصال با ماده، سبب پیدایش علم حصولی می‌شود؛ وگرنه مجردات عقلی محض که هیچ اتصالی به ماده ندارند، نه نزد آن‌ها عاملی برای ظهور ماهیات و مفاهیم وجود دارد و نه در آن‌ها موطنی برای علوم حصولی؛ بلکه آن‌ها به نفس وجود اشیاء نایل می‌شوند، آن هم نیل حضوری و غیر سراب‌گونه.^۱

شاید سرّ اضطراب و ناچاری عقل در تولید علم حصولی و بسنده نکردن به مشاهده حضوری، در تعبیری مانند «دور بودن مشاهده» باشد، که ملاصدرا در الشواهد الربوبیه به آن تصریح می‌کند و آن را راز پیدایش ادراک مبهم و کلی حصولی می‌داند. وی ادراک نفس به صور عقلی انواع جوهری را به‌صرف اضافه اشراقیه به ذوات عقلی و مثل مجرد نوری می‌داند و معتقد است که مشاهده نفس به دلیل برتری، شرافت و دوری آن ذوات عقلی از صقع نفس و از طرفی، ضعف و ناتوانی نفس، یک مشاهده تام نبوده؛ بلکه مشاهده‌ای ضعیف است؛ همانند مشاهده شخصی که از دور چیزی را می‌بیند و در نتیجه به دلیل عدم وضوح مشاهده، تصویری مبهم و کلی از آن شیء دیده‌شده در ذهنش شکل می‌گیرد که احتمال صدق بر مصادیق گوناگون را تاب می‌آورد. این مشاهده تا زمانی ضعیف و مبهم است که نفس در بند عالم طبیعت باشد.^۲

به هر حال، قیدوبندهای عالم طبیعت مانع از بسندگی به علم حضوری می‌شود که از جمله آن‌ها، احتیاج به گفت‌وگو با دیگران است که به‌طور طبیعی از طریق زبان و علم حصولی میسر است. در واقع، اگر نیاز به ارتباط با دیگران نبود، خبری از علم حصولی نیز نبود. پیوند ژرف اندیشه حصولی و زبان که در منطق سنتی ما از آن به‌عنوان ارتباط وثیق لفظ و معنا یاد می‌شود،^۳ شاهدهی بر این مدعاست.

باید توجه داشت که اصالت علم حضوری در نظام معرفت‌شناسی صدرایی به معنی امکان‌پذیر نبودن علم حصولی نیست؛ بلکه علم حصولی به اجسام، از طریق صورت مماثل (و نه برابر و مساوی) نیز

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۴۵۴/۳-۴۵۵ (تعلیق علامه طباطبائی).

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۱۵۶-۱۵۸.

۳. ابن‌سینا، شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات)، ۲۲/۱؛ مظفر، منطق مظفر، ۲۵/۱-۲۹.

امکان‌پذیر است؛^۱ اما چنین علمی در واقع، نسبت به علم حضوری، «علم‌نما»ست و فقط حکایتی دوردور و ضعیف از معلوم به دست می‌دهد و در حقیقت سراب علم است نه خود علم. براساس آنچه گذشت به‌طور خلاصه می‌توان گفت که در حکمت متعالیه از یک سو، وجود اجسام و مادیات آمیخته با عدم است؛^۲ از سوی دیگر، علم به وجود صرفاً از طریق حضور و شهود امکان‌پذیر است.^۳ براین اساس، می‌توان نتیجه گرفت که علم به ماده و مادیات، یا به‌واسطهٔ وجود حقیقی آنان - یعنی حقیقت آنان در عوالم برتر عقلی و مثالی - است یا به‌واسطهٔ صورت و مفهوم؛ یعنی علم حصولی. پس اساساً علم حصولی منحصر در عالم طبیعت و تا زمان تعلق به بدن است و فراتر از آن معنا ندارد؛ زیرا آنچه عامل غیبت و عدم است، ماده است.

با ارجاع علم حصولی به حضوری و نیز تبیین اصالت علم حضوری و واقع‌نمایی آن به‌واسطهٔ حضور بی‌واسطهٔ معلوم نزد عالم، اهمیت و اعتبار علم حضوری و شهودی در نظام معرفت‌شناسی صدرایی روشن می‌شود.

۲/۳. اعتبار معرفتی آموزهای وحیانی در فلسفه‌ورزی براساس مبانی حکمت متعالیه

با اثبات انحصار واقعیت در وجود و انحصار علم به آن در علم حضوری و شهودی و نیز اثبات جایگاه و ارزش معرفتی علم حضوری در حکمت متعالیه به‌نحوی ضروری، این پرسش را می‌توان طرح کرد که آیا تمام مصادیق علم حضوری در یک سطح از ارزش معرفتی قرار دارند؟ پاسخ به این پرسش، به طرح همین پرسش دربارهٔ وجود وابستگی تام دارد که آیا مصادیق وجود همگی در یک مرتبهٔ وجودی هستند یا آنکه وجود یک حقیقت مشکک و دارای مراتب گوناگون است. دلیل این وابستگی - چنان‌که در بخش پیشین بدان اشاره شد - آن است که ملاک و معیار علم، حضور است و حضور نیز مساوق با وجود است. به همین دلیل است که اساساً در حکمت متعالیه، علم مساوق با وجود است.^۴ بنابراین، تشکیک در حقیقت وجود به‌عنوان یکی از مبانی حکمت صدرایی، مبین تشکیک در حضور وجود و در نتیجه، تشکیک در حقیقت علم است. البته از آنجاکه در مواردی از علم با دو مرتبه از وجود سروکار داریم، یکی عالم و دیگری معلوم، مرتبهٔ وجودی هر یک در کیفیت علم و ارزش معرفتی آن دخیل خواهد بود. صدرا تأکید می‌کند که مطابق قواعد حکمی او، هر مدرک و معلومی که وجودش اکمل و اقوی است، باید ظهور و حضورش برای عالم

۱. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۷۰.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۲۹۷/۳-۲۹۹-۴۱۲-۴۱۳؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۳۸۸-۳۸۹؛ همو، المشاعر، ۵۰.

۳. ملاصدرا، الأسفار، ۴۶۶/۳.

۴. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ۱۳۷-۱۳۸؛ همو، الشواهد الربوبية، ۱۳۵-۲۵۱-۲۵۲.

نیز اتم و اجلی باشد؛ اما چون خود عالم و مدرک نیز در شدت علم دخالت دارد، اگر او جزو مراتب ضعیف و مادون وجود باشد، ادراکش از آن معلوم مافوق ضعیف خواهد بود.^۱

پس پذیرش تشکیک در حقیقت وجود به پذیرش معرفت تشکیکی وجود منجر می‌شود؛ معرفتی که سراسر حضور و شهود است. صدرا دربارهٔ ذومرتبه و مشکک بودن شهود و اینکه بالاترین مرتبه شهود وحی است و مختص انبیاء و اولیاء است، تصریحاتی دارد. وی به تبع سایر فلاسفه و عرفای مسلمان، برترین مرتبه شهود و کشف را از آن انبیاء (علیهم السلام) می‌داند.^۲ خلافت الهی که مستند به فنای ذاتی خلیفه و حاوی بالاترین مرتبه شهود است، اولاً، به نبی خاتم (ص) و سپس، فرزندان برگزیده او و وارثانش مربوط است.^۳ علم شهودی پیامبر (ص) مانند نور خورشید است که هرکه رو به سوی او کند، مانند آینه‌ای می‌تواند آن نور را دریافت و منعکس نماید و از آنجا که ائمه از جمله امیرالمومنین (ع) حق تبعیت از پیامبر را به جا آورده‌اند،^۴ در نتیجه بالاترین مرتبه شهود را واجدند.

صدرا مراتب کشف و شهود را به تفصیل و به دقت در کتاب مفاتیح الغیب، «مفتاح رابع» به‌ویژه در چهار مشهد ابتدایی آن، بررسی کرده است.^۵ از منظر خود عرفاء، مکاشفات به حسب استعداد سالک، درجات مختلفی دارند و صحیح‌ترین و کامل‌ترین مکاشفه، مکاشفه انبیاء و اولیای کامل است؛^۶ حتی مکاشفات شیطانی و خطای در تطبیق هم ممکن است برای سالک رخ دهد و از این رو، میزان و معیار عام تشخیص مکاشفه صحیح از خطا، قرآن و حدیث است که منبع هر دو، کشف تام محمدی است.^۷ بنابراین، معیار صحت مکاشفات عرفانی کشف انسان معصوم، یعنی وحی پیامبران، است: هرگاه کشفی که برای ما واقع می‌شود با کشف پیامبران مخالف باشد، به کشف ایشان بازمی‌گردیم (و آن را مرجع و معیار قرار می‌دهیم) و پی می‌بریم که صاحب آن کشف در کارش خلل و نقصانی روی داده است.^۸ بنابراین، هرکس از اهل کشف بگوید که در رفتار و کردار خویش فرمانی الهی دریافت کرده که با فرمان تکلیفی شریعت خاتم (ص) مخالف است، امر بر او مشتبه شده و در این ادعای خویش بر خطا رفته است.^۹ فناری نیز در

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۷۰/۱.

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۴۰۸، ۴۱۱؛ همو، شرح أصول الكافي، ۷۳/۲-۷۵؛ همو، مفاتیح الغیب، ۴۸۶-۴۸۸؛ همو، المبدأ والمعاد، ۱۰۳-۱۰۴.

۳. ملاصدرا، إيقاظ النائمین، ۶۵.

۴. ملاصدرا، شرح أصول الكافي، ۳۱۹/۲-۳۲۰.

۵. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۴۹-۱۶۵؛ برای گزارشی مختصر و گویا از مراتب شهود، بنگرید به: عمادزاده، «بررسی اعتبار شهود عرفانی در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه»، ۵۴-۵۵.

۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۱۱.

۷. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۰۰-۱۰۱.

۸. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۷/۳.

۹. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۱۷۹/۱.

راستین، فخار نوغانی؛ امکان‌سنجی تأسیس فلسفهٔ وحیانی براساس مبانی حکمت متعالیه/85

مصباح‌الانس واردات عارف را به ربانی، مَلکی، نفسانی و شیطانی تقسیم می‌کند؛ آنگاه شرع را به‌عنوان میزان صحت و سقم تمام آن‌ها معرفی می‌نماید.^۱

بنابراین، در نظام حکمت صدرایی با کم‌رنگ و کم‌ارزش شدن علم حصولی در شناخت حقیقت وجود و انحصار علم حقیقی در نوع حضوری و شهودی و همچنین، با اثبات تشکیک در این معرفت حضوری از طریق اثبات مساوقتش با حقیقت مشکک وجود، معیار ارزشمندی ادراکات شهودی و دریافت‌های حضوری وجودی، سنجش مراتب فرودین آن با مراتب فرازین است و برترین مرتبهٔ شهودی، از آن اشرف مخلوقات، یعنی انبیاء و اولیاء، است که در قالب وحی و گزاره‌های وحیانی بیان شده است.

برهان عقلی بر این مطلب که الزاماً باید در میان شهودهای مختلف، شهودی برتر، معصومانه و مصون از خطا وجود داشته باشد، مشابه اثبات وجود بدیهیات در علم حصولی است. همچنان که در علم حصولی وجود بدیهیات بی‌نیاز از اثبات و مصون از خطا - مانند استحالهٔ اجتماع نقیضین - به‌عنوان معیار سنجش درستی و نادرستی علوم ضروری است و فقدان آن منتهی به عدم دستیابی به یقین و به تبع آن وقوع سفسطه در علم می‌شود؛ در علم شهودی نیز وجود مکاشفات معصوم از خطا برای تشخیص صحت مکاشفات نادرست، گریزناپذیر و ضروری است. در این علم، به هنگام تطبیق مکاشفات و شهودهای نادرست و مشوب به خطا با امور بیرونی، وجود شهودات معصوم از خطا ضروری است تا با تکیه بر آن‌ها بتوان صحت و سقم شهودهای غیر معصوم را تشخیص داد و معرفت شهودی را سامان بخشید. علم شهودی معصوم از خطا همان شهود انبیاء و اولیای معصوم الهی است^۲ که هم در تلقی و دریافت معارف مصون‌اند و هم در حفظ و نگهداری آن در مخزن علمی معصوم‌اند و هم در ابلاغ و املاي آن محفوظ از هرگونه اشتباه هستند.^۳

۲/۴. تبیین امکان و ضرورت به‌کارگیری شهود وحیانی در فلسفه

با تبیین جایگاه شهود وحیانی خطاناپذیر در شناخت واقعیت و به تبع آن به‌کارگیری این شهودات و گزاره‌های وحیانی برخاسته از آن در فلسفه، جای طرح این پرسش اساسی وجود دارد که با توجه به اینکه روش فلسفه برهان است، استفاده از شهود و نتایج آن، که در قالب گزاره‌های نقلی ظهور یافته است، چگونه توجیه‌پذیر است؟

پاسخ به این پرسش از دو طریق امکان‌پذیر است. نخست، پاسخ مشهور براساس مبانی رایج در میان

۱. فناری، مصباح‌الانس، ۵۸۳-۵۸۴؛ ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ۱۶۰.

۲. جوادی آملی، عین نضاح، ۲۰۴، ۲۰۹.

۳. جوادی آملی، معرفت‌شناسی در قرآن، ۱۴؛ همو، منزلت عقل در هندسهٔ معرفت دینی، ۳۵.

فیلسوفان اسلامی و دوم، براساس مبانی ویژه صدر که در واقع ابتکار و نوآوری پژوهش حاضر نیز می‌باشد.

۴/۲/۱. پاسخ نخست: تبیین امکان استفاده از گزاره‌های وحیانی در فلسفه

در تقریر پاسخ مشهور به روایت استاد جوادی آملی بسنده می‌کنیم. او این سخن صریح صدر را در الأسفار را که می‌گوید: «هر چیزی که محال و ممتنع نباشد، کتاب الهی و سنت نبوی - که صادر قطعی از گوینده معصوم و منزّه از مغالطه و دروغ است - همانند برهان عقلی ریاضی می‌تواند آن را ثابت نماید»^۱، مبنایی اساسی در حکمت متعالیه برمی‌شمرد و آن را وجه تمایز میان فیلسوفان الهی (دینی) و غیردینی می‌داند. خلاصه‌ای از تفصیل این سخن در آثار استاد جوادی آملی بدین شرح است:

برهان عقلی باید از مقدمات و مواد یقینی تشکیل شود که این مقدمات، گاهی مقدمه عقلی محض است، اعم از بدیهی بین و نظری مبین و گاهی مقدمه نقلی متکی بر عقل است، نظیر مقدمه متواتر. تواتر، نقل مستند به عقل است؛ مانند تجربه که حس مکرر متکی بر عقل است. دلیل نقلی دینی اعم از قرآن و سنت معصومان (سخن یا فعل آنان) است که هر دو، نقل قطعی مستند به عقل هستند و این خود عقل است که ما را به آن‌ها رهنمون می‌شود. مبادی وصول به قرآن و سنت مانند توحید، نبوت، و سپس، مصونیت قرآن از تحریف و خطا و نیز عصمت انبیاء و امامان، همگی با استدلال و براهین عقلی و بحث‌های مستقل و آزاد فلسفی اثبات می‌شود. براین اساس، می‌توان از گزاره‌های موجود در قرآن و سنت معصومان (علیهم‌السلام) به عنوان مقدمات یقینی برهان استفاده کرد؛ با این شرط که دلالت‌شان بر مطلوب مورد نظر، واضح و صریح باشد. البته سنت معصوم، برخلاف قرآن، چند شرط دیگر نیز دارد از جمله اینکه سند آن و افرادی که آن را نقل کرده‌اند، معتبر باشند تا اطمینان حاصل شود که قطعاً چنین سخن یا کاری از معصوم صادر شده است. توجیه فوق برای عقلی و فلسفی دانستن استفاده از متون دینی در برهان فلسفی، توجیهی عمومی است که فیلسوفان مسلمان قبل از صدر، از جمله ابن‌سینا، نیز بدان باور داشتند.^۲

۴/۲/۲. پاسخ دوم: تبیین ضرورت استفاده از گزاره‌های وحیانی در فلسفه

پاسخ دیگری که براساس مبانی ویژه حکمت متعالیه به پرسش فوق می‌توان داد - که در واقع مدعای اصلی این مقاله است - این است که نه تنها امکان استفاده از شهود وحیانی در فلسفه‌ورزی امری معقول و موجه است؛ بلکه ضرورت عقلی آن نیز تبیین‌پذیر است. توضیح اینکه عقل پس از اثبات مبانی فلسفی همچون: ۱. اصالت و تشکیک وجود، ۲. مساوقت علم با وجود، ۳. اصالت علم حضوری در شناخت واقعیت در برابر علم حصولی، ۴. مصونیت علم حضوری از خطا به دلیل عدم دخالت واسطه (برخلاف

۱. ملاصدرا، الأسفار، ۱۶۷/۹-۱۶۸؛ جوادی آملی، رحیق مختوم، ۱/۱-۱۸.

۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۲-۴/۴۵۲؛ همو، معرفت‌شناسی در قرآن، ۱۶۰.

علم حصولی)، ۵. تشکیکی و ذومراتب بودن علم حضوری، ۶. ضرورت وجود کشف معصومانه - که مصداق اتم آن وحی است و متناظر با درجات وجود، بالاترین درجهٔ امکانی آن مربوط به بالاترین درجهٔ امکانی وجود، یعنی انبیاء و اولیاء، است - حکم می‌کند که می‌توان از ماحصل شهود و کشف معصومانه، یعنی گزاره‌های معتبر دینی، هم به‌عنوان مقدماتی یقینی در برهان استفاده کرد و هم آن را به‌عنوان یکی از معیارهای اساسی راستی‌آزمایی شهود عارفانه و نیز به‌تبع آن، استدلال‌های فلسفی به کار گرفت.

مؤید تبیین فوق این اعتقاد صدرا است که در زمین، هدایت و نور خالصی جز نور نبوت وجود ندارد و درک معارف الهی، از جمله درک معاد، جز از طریق وحی میسر نیست.^۱ براساس تبیین فوق، دامنهٔ برهان در حکمت متعالیه گسترش می‌یابد و بر شهود و مکاشفهٔ خطاناپذیر و نیز آیات الهی و روایات معتبر معصومین اطلاق‌پذیر است. سخنان صریح و مکرر صدرا مبنی بر هم‌ارز دانستن برهان و شهود در حکمت متعالیه^۲ و نیز ضرورت برخورداری حکیم و فیلسوف از قدرت استدلال و کشف و شهود، علاوه‌بر تبیین و توجیه مطابقت میان عقل و نقل در فلسفه، می‌تواند مؤیدی بر ضرورت به‌کارگیری شهود معصومانه در فلسفه‌ورزی اعم از استفاده به‌عنوان مقدمات برهان یا معیار سنجش درستی نتایج فلسفی باشد. تصریحات ملاصدرا مبنی بر نقص فلسفه‌ورزی در غیاب شهود و اکتفای صرف به روش برهانی، زمینهٔ تحقق غایتی فراتر از مطابقت دین و فلسفه را فراهم می‌سازد و آن ضرورت استفاده از گزاره‌های وحیانی در فلسفه‌ورزی است. براساس این ضرورت، می‌توان این ایدهٔ مهم را در سر پروراند که امکان تأسیس فلسفه مبتنی بر وحی معصومانه امری دور از انتظار نخواهد بود. توضیح بیشتر در این خصوص در بخش نتیجهٔ نهایی به‌تفصیل بیان خواهد شد.

۳. تقریر سازوکار ضرورت به‌کارگیری شهود وحیانی در نظام فلسفی

به‌طور خلاصه ماحصل مبانی حکمت صدرایی را در تبیین سازوکار ضرورت استفاده از گزاره‌های وحیانی در فلسفه‌ورزی می‌توان به‌صورت زیر بیان کرد:

۱. موضوع فلسفه عبارت است از وجود بماهو وجود، و همهٔ مسائل فلسفه حول محور وجود است.
۲. براساس اصالت وجود، حقیقت منحصر در وجود است.
۳. وجود را جز از طریق شهود نمی‌توان شناخت.
۴. براساس تشکیک در مراتب وجود یا تشکیک در ظهورات وجود، معرفت نیز از مراتب و درجات

۱. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، ۱۴۳-۱۴۴.

۲. ملاصدرا، عرشیه، ۲۸۶.

گوناگونی - به لحاظ مراتب وجودی یا ظهوری - برخوردار است.

۵. عالی‌ترین مرتبه شهود، شهود و حیانی معصومانه است.

۶. (۳ و ۵) عالی‌ترین مرتبه شناخت وجود از طریق شهود معصومانه امکان‌پذیر است.

نتیجه کلی: اگر موضوع فلسفه عبارت از وجود بماهو وجود است، در نتیجه فلسفه‌ورزی حقیقی زمانی محقق خواهد شد که از راه شهود، که ابزار حقیقی شناخت وجود است، صورت پذیرد. در فلسفه مبتنی بر شهود، جایگاه شهود و حیانی به جهت خطاناپذیری همانند بدیهیات عقلی در فلسفه مبتنی بر روش برهانی است. براین اساس، در فلسفه حقیقی نه تنها امکان، بلکه ضرورت حضور گزاره‌های شهودی و حیانی از تبیینی کاملاً عقلانی برخوردار است.

۴. دستاوردهای تأسیس نظام فلسفی و حیانی

ممکن است این پرسش اساسی مطرح شود که با توجه به وجود نظام‌های فلسفی عقلانی مبتنی بر اصول و مبانی عقلانی، چه ضرورتی در به‌کارگیری گزاره‌های و حیانی در فلسفه وجود دارد و اساساً تأسیس نظام فلسفی مبتنی بر شهود و حیانی چه مزیتی دارد؟ در ادامه، تلاش خواهد شد تا به برخی از دستاوردها و نتایج این امر اشاره شود.

۴/۱. تعدیل پیش‌فرض انحصار روش فلسفه به برهان

نخستین دستاورد تأسیس نظام فلسفی مبتنی بر شهود و حیانی، تعدیل پیش‌فرض انحصار روش فلسفه در روش برهانی است. در هر علم این امکان وجود دارد که موضوع علم با روش‌های مختلفی بررسی شود.^۱ براین اساس، با در نظر گرفتن اینکه موضوع فلسفه وجود بما هو وجود است و نیز با توجه به اینکه در سازوکار پیشنهادی این تحقیق، شناخت وجود از راه شهود امکان‌پذیر است، پاسخ به مسائل فلسفه در نظام فلسفی مبتنی بر شهود و حیانی، مبین امکان وسعت بررسی موضوع و مسائل فلسفی از روش‌های گوناگون عقلی و شهودی است. براین اساس، می‌توان موضوع فلسفه را که وجود بماهو وجود است و همچنین مسائل آن را، هم از روش برهانی و هم از روش شهودی، خصوصاً شهود معصومانه یا و حیانی، بررسی کرد و این امر تا حد زیادی پیش‌فرض انحصار روش فلسفی به برهان را تعدیل می‌کند؛ چنان‌که ملاصدرا نیز در حکمت متعالیه خود از هر دو روش استفاده کرده است.

به تعبیر دیگر، دو گونه فلسفه‌ورزی می‌توان تصور کرد. نخست، فلسفه محض که صرفاً از عقل و روش

۱. سوزنجی، «امکان علم دینی؛ بحثی در چالش‌های فلسفی اسلامی‌سازی علوم انسانی»، ۳۴-۳۵.

برهانی و مقدمات صرفاً عقلی محض بهره‌مند است. دوم، فلسفه‌ای که از گزاره‌های وحیانی و متون دینی معتبر بهره می‌برد. البته از نظر صدرا چون عقل وارسته و نقل معتبر در موضوعات مشترک‌شان هماهنگی کامل دارند، طی صحیح هر دو مسیر، جست‌وجوگر واقعیت را به یک نقطه و نتیجه خواهد رساند. بر همین اساس است که او سعی می‌کند میان آراء و نظرات بزرگان حکمت، چه غرب و چه اسلامی، هماهنگی برقرار کند و تعارض‌های ظاهری را توجیه نماید.^۱

۴/۲. رویکردی جدید در اثبات هماهنگی عقل و نقل

سازوکار ارائه‌شده در این پژوهش گام مهمی در جهت اثبات هماهنگی عقل و نقل محسوب می‌شود. فیلسوفان مسلمان همواره دغدغهٔ اثبات هماهنگی و مطابقت میان عقل و نقل را داشته و از راه‌های گوناگونی به این امر مهم اقدام کرده‌اند. تلاش برای اثبات آموزه‌های وحیانی از طریق برهان، وضوح بخشی به مفاهیم و آموزه‌های دینی از طریق تحلیل‌های فلسفی و ارائهٔ تبیین عقلانی آموزه‌های دینی نمونه‌هایی از تلاش فیلسوفان برای ایجاد وفاق و هماهنگی میان دین و فلسفه است. به نظر می‌رسد تأسیس نظام فلسفی مبتنی بر گزاره‌های وحیانی براساس سازوکار ارائه‌شده در این پژوهش، رویکرد جدیدی برای اثبات هماهنگی و وفاق میان عقل و نقل این دو امر است؛ زیرا چنان‌که گذشت، حجیت نقل و شهود معتبر توسط خود عقل و مبانی فلسفی از دو طریق تبیین‌پذیر است. ملاک اینکه یک گزاره مقدمهٔ برهان قرار گیرد، یقینی بودن است، نه اینکه الزاماً بدیهی باشد. گزاره‌های دینی و عرفانی معتبر، به این دلیل که براساس سازوکار معرفتی فلسفه اسلامی به بدیهیات ختم می‌شوند، یقینی خواهند بود و لذا، استفاده از آن‌ها در برهان کاری بس فیلسوفانه است. نقل معتبر، مصون از خطاست و این مصونیت با روش عقلی اثبات می‌شود. بنابراین، گزاره‌های دینی معتبر به پشتوانهٔ عقل و روش عقلی، همانند گزاره‌های عقلی نظری، یقینی هستند؛ خواه به روش عام عقلی که براساس مبانی فلسفه مشهور است و خواه براساس مبانی ویژهٔ حکمت متعالیه.

۴/۳. تنوع و گسترش طرح مسائل فلسفی

تأسیس نظام فلسفی مبتنی بر معارف نقلی، به‌ویژه معارف تأسیسی، سبب تنوع و گسترش مسائل فلسفی نیز می‌شود و به جایی رهنمون می‌شود که عقل با علم حصولی امکان وصول به آن را ندارد.^۲ در این دیدگاه معرفت وحیانی، که نوع عالی از معرفت شهودی است، منبعی است که علاوه بر اشراف بر معارف حسی و عقلی به حوزه‌هایی از معارف رهنمون می‌شود که عقل به تنهایی به آن راه ندارد و این امر نه تنها محدودیتی برای فلسفه نیست؛ بلکه به نوعی یک مزیت برای فلسفهٔ وحیانی محسوب می‌شود.

۱. ملاصدرا، رساله فی الحدوث، ۱۵۲ به بعد.

۲. ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۳۸۸/۲.

۴/۴. فراهم کردن بستری مناسب برای فلسفه دین متعالیه و فلسفه دین تطبیقی

نظام فلسفی مبتنی بر شهود و حیانی بستر مناسبی را برای ظهور فلسفه دین متعالیه و نیز تحقق فلسفه دین تطبیقی فراهم می‌سازد. توضیح اینکه فلسفه دین، همانند سایر فلسفه‌های مضاف، متکفل ارزیابی عقلانی متعلق خود، یعنی دین و آموزه‌های دینی، است. با توجه به تنوع مصادیق ادیان و ابهامی که در تعریف دین به دلیل همین تنوع مصادیق وجود دارد، در خصوص تعریف فلسفه دین، رویکردهای آن و نیز مسائلی که این فلسفه متکفل آن است، دیدگاه واحدی وجود ندارد.^۱ فلسفه دین متعالیه می‌تواند به ظهور رویکرد جدیدی در فلسفه دین اشاره داشته باشد که به بررسی و ارزیابی عقلانی آن دسته از گزاره‌ها و آموزه‌های دینی می‌پردازد که خاستگاه و حیانی داشته و برآمده از شهود و حیانی معصوم نبوی هستند. همچنین، مقایسه تطبیقی دستاوردها و نتایج این نظام فلسفی با سایر نظام‌های فلسفی مبتنی بر اصول و مبانی عقلی می‌تواند به نوعی زمینه‌بازنگری در مسائل فلسفی و نیز آموزه‌ها و گزاره‌های دینی را از هر دو جهت فراهم کند. بارزترین نمونه، مسئله معاد جسمانی است که ملاصدرا فهم و تقریری جدید از آن براساس فلسفه‌ورزی و وحی مدارانه مطرح کرده است. نمونه‌هایی دیگر از این دستاورد در بخش شواهد و تصریحات صدرایی از همین مقاله مطرح شد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد براساس مبانی حکمت متعالیه - از جمله پذیرش اصالت و تشکیک حقیقت هستی، انحصار علم در علم حضوری و شهودی، جایگاه وحی در نظام معرفت‌شناسی متعالیه به مثابه بالاترین و معتبرترین نوع علم شهودی و معیار بودن وحی برای سنجش تمام علوم حصولی - امکان و بلکه ضرورت تأسیس نظام حکمی مبتنی بر گزاره‌های و حیانی و انحصار (اطلاق) حکمت و فلسفه حقیقی به آن را می‌توان اثبات کرد. نظام هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی حکمت صدرایی تعقل محض در فلسفه را در کشف حقیقت عقیم می‌داند و ماحصل علم حصولی صرف و بدون پشتوانه معرفت شهودی و حیانی را به هیچ می‌گیرد. فلسفه مبتنی بر وحی، میعادگاه عقل و دین و شهود است و شاه‌راه تلاقی علم حصولی و حضوری و به بیانی رساتر، جایگاه تعالی عقل و علم حصولی است. عقل تعالی یافته و علم حصولی متعالی، رهاورد حکمتی است که نگاهش افقی محض نیست؛ بلکه رو به آسمان دارد و تکیه‌گاهش وجدان حضوری موضوع شناسایی خود یا دقیق‌ترین گزارش‌های حضوری حاصل از آن است.

۱. برای نمونه، بنگرید به: گریفیث، «فلسفه تطبیقی دین»، ۶۶.

ملاصدرا به‌عنوان بنیان‌گذار بزرگ‌ترین مکتب فلسفه اسلامی، طلایه‌دار تبیین چنین حکمتی است و به توصیه و توصیف آن بسنده نکرده؛ بلکه در تحقق آن گام برداشته است؛ به گونه‌ای که تورق آثار او نشان‌دهنده حضور پررنگ معارف و حیانی و استناد به شهود عرفانی است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن عربی، محمد بن علی. الفتوحات المکیة. بیروت: دارالصادر، بی‌تا.
- ابن سینا، محمد بن عبدالله. شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات). قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه. تحقیق: حمید پارسانیا. ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله. عین نضاح: تحریر تمهید القواعد [ابن‌ترکه]. تحقیق و تنظیم: حمید پارسانیا. ویرایش: علی اسلامی. ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله. معرفت‌شناسی در قرآن. تحقیق: حمید پارسانیا. ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
- جوادی آملی، عبدالله. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. تحقیق: احمد واعظی. ویراستاری: حسین شفیعی. قم: اسراء، ۱۳۸۹.
- راستین، امیر و سیدمرتضی حسینی شاهرودی. «تعیین موضوع فروع اصالت وجود و بررسی میزان ابتکاری بودن آن‌ها در نگاه علامه طباطبایی (ره)». آینه معرفت ۱۷، ش. ۴ (۱۳۹۶): ۲۵-۴۲.
- سوزنجی، حسین. «امکان علم دینی؛ بحثی در چالش‌های فلسفی اسلامی سازی علوم انسانی». معرفت فرهنگی اجتماعی، ش. ۴ (۱۳۸۹): ۳۱-۶۰.
- سهروردی، یحیی بن حبش. حکمة الإشراف، شارح: قطب‌الدین رازی. تعلیقه‌نویس: ملاصدرا. تصحیح: نجفقلی حبیبی و حسین ضیایی. تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۹۲.
- سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح: هانری کربن، نجفقلی حبیبی و سیدحسین نصر. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.
- صلواتی، عبدالله. «تعیین معرفتی فلسفه ملاصدرا و نقد دو دیدگاه». حکمت و فلسفه ۱۱، ش. ۲ (۱۳۹۴): ۲۱-۲۶.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین. بدایة الحکمة. تحقیق: عباس علی زارعی. ج ۲۸، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۹۱.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین. نهاية الحکمة. تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی. ج ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- عاشورپور چمندانی، ریحانه. تحلیل و تبیین روش‌شناسی صدرالمتألهین در استفاده از آیات و روایات. ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۲.

- عبودیت، عبدالرسول. درآمدی به نظام حکمت صدرایی. چ ۵، تهران: سمت، ۱۳۹۲.
- عمادزاده، حسین و مهدی ذاکری. «بررسی اعتبار شهود عرفانی در معرفت‌شناسی حکمت متعالیه». خردنامه صدر، ش. ۱۰۱ (۱۳۹۹): ۴۷-۶۰.
- فناری، شمس‌الدین محمد. مصباح الأنس ببین المعقول والمشهود. تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۳۸۸.
- قیصری، داود. شرح فصوص الحکم. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات علم و فرهنگ، ۱۳۷۰.
- گریفیث، پول. «فلسفه تطبیقی دین». ترجمه: بهروز حدادی. هفت آسمان، ش. ۳ و ۴ (۱۳۷۸): ۶۷-۶۵.
- مصباح یزدی، محمدتقی. تعلیقه علی نهایه الحکمة. ج ۱، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵. اق.
- مظفر، محمدرضا. منطق مظفر. ج ۱۸، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۷.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الرسائل. قم: مکتبه المصطفوی، بی‌تا.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (الأسفار). چ ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹. اق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. مقدمه و تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ ۴، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المظاهر الإلهیه فی اسرار العلوم الكمالیة. تصحیح، تحقیق و مقدمه: سیدمحمد خامنه‌ای. چ ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۱.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ایقاظ النائمین. تصحیح و تقدیم: محسن مؤیدی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۱.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. تحقیق: محمد خواجوی. قم: بیدار، ۱۳۶۶.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. رساله فی الحدوث (حدوث العالم). تحقیق: حسین موسویان. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. رساله سه اصل. تصحیح: سیدحسین نصر. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. سه رساله فلسفی. مقدمه و تصحیح و تحقیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی. چ ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح أصول الکافی. تصحیح: محمد خواجوی. محشی: علی بن جمشید نوری. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۶.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

راستین، فخار نوغانی؛ امکان‌سنجی تأسیس فلسفهٔ وحیانی براساس مبانی حکمت متعالیه/93

- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. شرح الهدایة الأثریة. نویسندهٔ متن اصلی: مفضل بن عمر اثیرالدین ابهری. تصحیح: محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح و تقدیم: سیدجلال‌الدین آشتیانی. ج ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. عرشیه. تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی. اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۴۱.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. کسر اصنام الجاهلیة. تصحیح: محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تصحیح: حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت، ۱۳۷۵.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی. تحقیق: سعید نظری توکلی، علی اصغر جعفری، مهدی دهباشی و کاظم مدیرشانه‌چی. زیر نظر آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای. ج ۱، تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۹.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. تصحیح و مقدمه: محمد خواجه‌جوی. محشی: علی بن جمشید نوری. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. المشاعر. ویرایش: هانری کرین. ج ۲، تهران: کتابخانهٔ طهوری، ۱۳۶۳.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله. حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی. تحقیق و نگارش: مهدی علی‌پور. تهران: سمت، تهران، ۱۳۸۹.