

Ana Transcendent Wisdom: Common or Noble? (Identifying the quiddity of the transcendental heritage of Muslim sages)

Zahra Kalhor * Abdolali Shokr **

Abstract

Is Transcendent wisdom a specific feature of Sadra's philosophy, or does it include ancient heritage and a more general trend? An affirmative answer to the latter question is so importance because it can adjoin Islamic philosophy to a distinguished spiritual flow that leads to the identification of the essential elements of Islamic philosophy; To this end, the authors of the present research employ a historical, critical, deductive, and linguistic analysis method, and in some cases a comparative method, to explain and analyze the nature of Transcendent Wisdom. They ultimately conclude that Transcendent Wisdom is a general description of the Islamic Neoplatonic current that, through Plotinus' emphasis on the transcendence of the soul and the intellect, creates a specific spiritual tradition within the philosophical and mystical schools of the Islamic world. This tradition seeks truth not in theoretical discussions, but in the transcendence of the soul from material and essential multiplicities through spiritual exercises and the attainment of gnostic knowledge of (fana) and (kashf). This apophatic knowledge, as the interpretive, masculine, static, universal, and esoteric aspect of divine revelation, together with the analogical, exegetical, expressive, aesthetic, imaginative, cultural, and feminine aspects of the appearance of the divine revelation, form a single whole that manifests the Transcendent Perennial Wisdom.

Keywords: Muslim sages, Transcendental heritage, Identifying the quiddity of the Transcendent Wisdom, Common or Noble.

* PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University, shiraz, Iran.

shirazu.ac.ir@z.kalhor

** Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic studies, Shiraz University, shiraz, Iran. (**Corresponding Author**)

ashokr@rose.shirazu.ac.ir

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.48441.2930>

Date of Receive: 2023/09/26

Date of Accept: 2023/12/03

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان)

زهرا کلهر*

عبدالعلی شکر**

چکیده

آیا حکمت متعالیه وصف اختصاصی فلسفه‌ی صدراست یا اینکه میراث قدیمی و جریان عام‌تری را شامل می‌شود؟ پاسخ‌ی اجابی به پرسش‌های اخیر اهمیت ویژه‌ای دارد چه آنکه می‌تواند فلسفه‌ی اسلامی را به جریان معنوی ویژه‌ای متصل کند که فهم آن به شناسایی عناصر ذاتی فلسفه اسلامی می‌انجامد؛ بدین ترتیب نویسندگان پژوهش پیش‌رو به منظور یافتن پاسخ پرسش‌های اخیر با روش تاریخی، انتقادی، استدلال‌قیاسی، تحلیل زبانی و در برخی موارد مقایسه‌ای به تبیین و تحلیل چستی حکمت متعالیه می‌پردازند و در نهایت به این نتیجه می‌رسند که حکمت متعالیه وصف عام جریان نو افلاطونی اسلامی است که از طریق تأکید فلوپین بر تعالی نفس و تعالی عقل، سنت معنوی ویژه‌ای درون مکاتب فلسفی و عرفانی دنیای اسلام ایجاد می‌کند که یافتن حقیقت را نه در بحث‌های نظری، بلکه در تعالی نفس از کثرات مادی و ماهوی و از طریق ریاضت و دستیابی به معرفت فناپی و کشفی جست‌وجو می‌کند. معرفتی تنزیهی که به‌مثابه‌ی وجه تأویلی، مردانه، ثابت، جهان‌شمول و باطنی وحی الهی با وجوه تشبیهی، تفسیری، بیانی، زیبایی‌شناختی، خیالی، درون فرهنگی و زنانه‌ی ظاهر کلام الهی کل واحدی را تشکیل می‌دهند که حکمت ذومراتب خالده‌ی متعالیه‌ای را به ظهور می‌رسانند.

واژگان کلیدی: حکمای مسلمان، میراث متعالیه، ماهیت‌شناسی، حکمت متعالیه، عام یا خاص.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. shirazu.ac.ir@z.kalhor

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول). ashokr@rose.shirazu.ac.ir

<https://doi.org/10.22099/jrt.2024.48441.2930>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۴

۱. مقدمه

«مطلب لم» یا همان جست‌وجو از چرایی یک شیء فرع بر شناخت ماهوی آن یا «مای حقیقیه» است؛ از این‌رو پیش از پرداختن به فلسفه و چرایی امری، جست‌وجو از ماهیت آن دارای اهمیت است. تلاش پیش‌رو که در حقیقت بخش نخست پژوهشی است که به چرایی مبانی حکمت متعالیه در راستای نیاز انسان به تعالی می‌پردازد، به ماهیت‌شناسی حکمتی می‌پردازد که تعالی از ویژگی‌های بارز آن است. این‌که آیا این تعالی مختص حکمت متعالیه‌ای است که فلسفه‌ی صدر را به ذهن متبادر می‌کند یا آنکه وصف عامی است که بر سنت و جریان ویژه‌ای در تاریخ فرهنگی حکمت اسلامی اطلاق می‌شود، پرسش‌های اصلی این نوشتار است. نویسندگان تلاش می‌کنند که با واکاوی مفهومی، هستی‌شناسانه، نفس‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه به پرسش‌های اخیر پاسخ دهند. در این میان اتخاذ رویکرد تاریخی وجه امتیاز پژوهش حاضر است؛ چراکه پژوهش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته‌اند فاقد رویکرد مذکور هستند؛ مانند پژوهش‌های حائری‌یزدی در حکمت متعالیه: زبان برتر، فرامرز قراملکی در روش‌شناسی فلسفه‌ی صدر، محقق داماد در راز برتری حکمت صدر، ابوترابی در روش‌شناسی حکمت متعالیه که تلاش می‌کنند با رویکردی انحصارطلبانه، تقلیل-گرایانه و غیر تاریخی وجوه متعالیه‌ی حکمت صدر را نشان دهند؛ به بیانی جزئی‌تر، حائری‌یزدی «فرازبانی» بودن روش‌شناسی صدر را که برگرفته از مبانی اصالت وجودی اوست، در برابر «زبان موضوعی» سایر حکما می‌نشانند و آن را وجه تعالی حکمت صدر معرفی می‌کند (حائری‌یزدی، ۱۳۸۴ ش، صص ۱۵۹-۱۶۲؛ حائری‌یزدی، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۰) و قراملکی کثرت‌گرایی روش‌شناختی، اتخاذ رویکرد میان‌رشته‌ای، بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای، استفاده از ارتباطات زبانی و تفاهم کلامی و در نهایت، استفاده ماهرانه از ابزارهای منطقی را از وجوه تعالی حکمت متعالیه صدر برمی‌شمارد (قراملکی، ۱۳۸۵ ش، صص ۲۸-۲۶؛ قراملکی، ۱۳۹۵ ش، ص ۴۱۱-۴۰۶). نظر حائری‌یزدی و به تبع آن، دیدگاه فرامرز قراملکی در مقالاتش به‌ویژه هنگامی که وی همراه با شاگردش، زبان برتر حائری را بررسی و نقد می‌کنند (جنان و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۶ ش، صص ۲۲-۲۸) رویکردی انحصاری و غیرتاریخی و تقلیل‌گرایانه است؛ چراکه از یک‌سو به‌دلیل نداشتن رویکرد تاریخی، حکمت متعالیه را به فلسفه‌ی صدر منحصر می‌کنند و از سوی دیگر، حکمت متعالیه را به روش کسب معرفت تقلیل می‌دهند و در نهایت، صرفاً با رویکرد منطقی و معرفت‌شناسانه و از دیدگاه ناظر سوم و نه خود صدرالمتألهین به ماهیت‌شناسی حکمت متعالیه می‌پردازند؛ اما از آنجا که امکان اطلاق «حکمت متعالیه» بر روش‌شناسی ویژه، امکان اطلاق آن را بر سنت فکری یا نظام معرفتی دیگر منتفی نمی‌کند، نمی‌توان ترکیب وصفی «حکمت متعالیه» را به روش‌شناسی ویژه‌ی صدر اختصاص داد و از بررسی ماهیت معرفتی آن طفره رفت. از سوی دیگر، پژوهش محقق

داماد و ابوترابی نیز از همین مشکل تقلیل‌گرایی و غیرتاریخی بودن رنج می‌برد (محقق داماد، ۱۳۸۲ش، ص ۱۵؛ ابوترابی، ۱۳۸۳ش، ص ۳۰)؛ بنابراین در این پژوهش تلاش می‌شود از رویکرد تقلیلی و انحصارگرایانه پرهیز شود و با رویکردی تاریخی و جامع‌تری چپستی حکمت متعالیه واکاوی شود؛ به‌ویژه آنکه این مهم از دیدگاه صدرا نیز بررسی می‌شود. بدین ترتیب نویسندگان ابتدا با روشی سلبی یعنی بیان این‌که حکمت متعالیه شامل چه چیزهایی نمی‌شود در جست‌وجوی اشتراکات لفظی هستند تا آن‌ها را از میان برداشته، مانع ورود اغیار شوند، تا آنچه برجای می‌ماند تعریفی باشد که جامع مصادیق حکمت متعالیه است؛ یعنی نویسندگان در واکاوی مفهوم‌شناختی، به گام‌هایی اشاره می‌کنند که برداشته‌اند اما به نتیجه نرسیده‌اند تا افزون‌بران‌که با این روش، مخاطبان را از پیمودن مجدد گام‌های عقیم برحذر دارند، بتوانند با رویکردی نقادانه، افق گسترده‌تری از مسئله‌ی مورد نظر را پیش روی مخاطب قرار دهند. طریق مذکور می‌تواند یک روش منطقی شبه استقرایی نوینی در پژوهش‌های نظری تاریخی به‌شمار آید. روش اخیر از آن حیث که مراحل رسیدن به پاسخ را به تصویر می‌کشد، نزد نویسندگان «مرحله پژوهی» نام گرفته است و بدان اعتبار که از راه نقد تعریف‌های دیگر به دست می‌آید با اصطلاح ابداعی «تعریف انتقادی» معرفی می‌شود.

۲. چپستی حکمت متعالیه در پرتو واکاوی مفهوم شناختی

تعالی معادل واژه‌ی فرانسوی «Transcendance»، انگلیسی «Transcendence»، لاتینی «Transcendentia» و «Transcendens» است که در لغت به‌معنای فرارفتن، بالارفتن و برتری یافتن است (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۷). صلیبا در معجم فلسفی خود، معانی مصطلح فلسفی بسیاری را برای مشتقات «تعالی» از جمله «متعالیه» برمی‌شمارد که وجه اشتراک فلسفه‌های ضد تجربی و ایده‌آلیسمی و انتقادی است که هیچ‌کدام قابل تطبیق با حکمت متعالیه نیست؛ برای نمونه، از نظر صلیبا هر بحثی که شامل صور و مبادی و معانی عقلی باشد، از جهت ارتباط ضروری که با تجربه دارد «متعالیه» نام دارد که در زبان فارسی به «استعلایی» برگردانده می‌شود، مانند زیبایی‌شناسی استعلایی، منطق استعلایی، تحلیل یا جدل استعلایی، برخلاف منطق عام یا زیبایی‌شناسی عام که ارتباط معانی را با مبادی تجربی تبیین نمی‌کند (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۹)؛ بنابراین «متعالیه» در فرهنگ مصطلح فلسفی عربی یا «استعلایی» با برگردان فارسی شامل هر بحث فلسفی است که از محدوده‌ی تجربه فراتر می‌رود، اما ارتباط خود را با تجربه حفظ می‌کند و در نهایت به تبیین این ارتباط نیز می‌پردازد (که از نظر برخی فیلسوفان مانند آگوست کنت، استعلایی از این نظر انتقادی است). در نتیجه حکمت صدرا با این اوصاف، «متعالیه» یا «استعلایی» نیست؛ با این همه صلیبا چندین تعریف مصطلح فلسفی از «متعالیه» ارائه می‌دهد که می‌توان با ویژگی‌های حکمت متعالیه صدرا تطبیق داد، اما وصفی نیست که وجه امتیاز فلسفه‌ی صدرا باشد و بتواند

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۶۷

وجه متعالیه‌ی حکمت او را نشان دهد و در نتیجه نمی‌تواند چستی حکمت متعالیه را نشان دهد؛ مانند توضیحی که صلیبا از فلاسفه‌ی قرون وسطی ارائه می‌دهد که از نظر آنان هر مفهومی که ذیل مقولات ارسطویی نمی‌گنجد، مانند وجود، امکان، ضرورت، حق و واحد، «متعالیه» است یا تمام فلسفه‌هایی که فائل‌اند و رای پدیده‌های حسی، جوهری ثابت و قائم‌به‌ذات وجود دارد، متعالیه‌اند (صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۹). بدین ترتیب حکمت صدرا از آن حیث که از وجود آغاز می‌کند و قائل به جواهر قائم‌به‌ذات است متعالیه است. اما این دو ویژگی صرفاً به فلسفه‌ی صدرا اختصاص ندارد و شامل فلسفه‌ی ارسطویی، سینوی، اشراقی و نیز بسیاری از فلسفه‌های قرون وسطی نیز می‌شود، در حالی که به نظر می‌رسد قید «متعالیه» در «حکمت متعالیه» وصفی اختصاصی است که فلسفه‌ی صدرا را از آثار فلسفی پیش از خود متمایز می‌کند؛ بنابراین «متعالیه» نمی‌تواند وصفی توضیحی باشد، بلکه قیدی احترازی است. به هر تقدیر، جست‌وجو از مفهوم تعالی و مشتقات آن به شیوه‌ای که بتواند ویژگی‌های منحصر به فرد فلسفه‌ی صدرا را احصا کند و نوعی تعالی و فراروی آن را از آثار پیشینیان نشان دهد در فرهنگ مصطلحات فلسفی بیهوده است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد بتوان به طور غیرمستقیم در برخی از پژوهش‌هایی که به پیامدهای مبانی حکمت صدرایی در زمینه‌های مختلف فلسفی می‌پردازند، وجهی از تعالی را کشف کرد؛ برای نمونه فرارفتن از منطق دو ارزشی و بهره‌گیری از منطق چندارزشی^۱ نتیجه‌ای است که وفائیان از پژوهش خود، که لوازم معرفت‌شناسی تشکیکی صدرا را بررسی می‌کند، گرفته است که از یک‌سو تبیین‌کننده‌ی وجه تمایز حکمت متعالیه از سایر مکاتب فلسفی است و از سوی دیگر، نوعی فراروی و تعالی را تداعی می‌کند (وفائیان، ۱۳۹۵، صص ۲۲۷-۲۲۸). یا هنگامی که به «بازشناسی قوه‌ی خیال نزد صدرالمتألهین» می‌پردازد بیش از ده بار دیدگاه صدرا درباره‌ی قوه‌ی خیال را متعالی می‌خواند و یک بار هم این تعالی را وصفِ روش‌شناسی او می‌داند که نشان دهنده‌ی وجه نوین دیدگاه صدراست اما با این همه، این نوع تعالی نیز نمی‌تواند بیانگر متعالیه‌بودن حکمت صدرا باشد چه آنکه هر مکتب فکری باید وجوه نوآورانه و متمایزی داشته باشد که مبین فراروی آن از آثار پیشینیان است؛ پس بدین اعتبار نیز این معنا از تعالی نمی‌تواند تفسیر صحیحی از متعالی‌بودن حکمت صدرا باشد. از سوی دیگر، در برخی از کتاب‌هایی که به شرح نظام حکمت صدرایی پرداخته‌اند نیز گرچه صدرا را فیلسوفی اشراقی مشرب [روش] می‌خوانند (عبودیت، ۱۳۹۲ش، ص ۷۰)، وجه تمایز حکمت متعالیه از سایر مکاتب فلسفی را نه در مشرب، بلکه در مهم‌ترین مبنای این حکمت یعنی «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و فروع آن» جست‌وجو کرده‌اند (عبودیت، ۱۳۹۲ش، صص ۶۰-۶۱). آشکار است که اصالت وجود و لوازم آن، وجه امتیاز حکمت متعالیه است، اما این که چرا این مبنا فلسفه‌ی صدرا را حکمت متعالیه می‌کند مسأله‌ای است که نیازمند تبیین است؛ پس صرف جست‌وجو از تمایز این حکمت با نظام‌های پیشین نیز نمی‌تواند وجوه تعالی این حکمت را روشن کند. در نتیجه

به نظر می‌رسد باید معنای «متعالیه» در ترکیب «حکمت متعالیه» را که در بدو امر، فلسفه‌ی صدر را به ذهن متبادر می‌کند، در آثار و منابع پیش از صدر جست‌وجو کرد؛ بدین ترتیب جست‌وجو از کلیدواژه‌ی «حکمت متعالیه» در منابع فلسفی، عرفانی و کلامی نشان می‌دهد که این ترکیب، ابداعی صدر نیست، بلکه پیش از او در اشارات^۲ ابن‌سینا و نیز شرح آن از خواجه‌ی طوسی، رسائل قیصری^۳ و نیز مقدمه‌ی قیصری بر شرح فصوص الحکم^۴ سه رساله از محقق دوانی و رساله‌ی کلامی نیراس الضیاء میرداماد کاربرد داشته است (ابن‌سینا و خواجه‌ی طوسی، ۱۳۷۵ش الف، ج ۳، صص ۳۹۹-۴۰۱؛ خواجه‌ی طوسی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، صص ۳۴۹-۴۱۷؛ همو، ۱۳۷۴ش، ص ۱۷۵؛ قیصری، ۱۳۸۱ش، ص ۱۶؛ قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۴۸، ۱۳۱؛ محقق دوانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۴؛ میرداماد، ۱۳۷۴ش ب، ص ۱۰۷)؛ بنابراین حکم اولیه‌ی ما بر این که «متعالیه» در «حکمت متعالیه» قیدی احترازی است بی‌اساس بوده و قید مذکور «قیدی توضیحی» است، تا جایی که «متعالیه» نه تنها فلسفه‌ی صدر را شامل می‌شود، بلکه بیان‌گر نوعی دانش خاص، سنت یا دأب و روشی ویژه است. صدر نه تنها اسفار خود را «حکمت متعالیه» می‌نامد، بلکه کتاب دیگری نیز با همین نام دارد، آنجا که در شواهد می‌نویسد: «... لهذا بسطنا القول فیها فی الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً ثم فی الحکمة المتعالیه بسطاً متوسطاً و اقتصرنا هاهنا علی هذا القدر» (صدر المتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۳۴)؛ این عبارت را مرحوم آشتیانی در مقدمه‌ی تصحیح خود بر سه رسائل فلسفی چنین شرح می‌دهد:

«مدتها حقیر در عبارت «شواهد» فکر می‌کرد و راه به جایی نمی‌برد. ...

بعد از پیدا شدن این اثر عظیم (مسائل القدسیه) معلوم شد که راه افسانه

پیمودیم... و معلوم می‌شود که مراد او «ثم فی الحکمة المتعالیه بسطاً متوسطاً»

بدون شبهه همین کتاب است» (صدر المتألهین، ۱۳۸۷ش، ص ۱۸).

از سوی دیگر، مصحح شرح فصوص الحکم فارابی در مقدمه‌ی خود، رساله‌ای خطی تحت عنوان «الحکمة المتعالیه» را به شمس‌الدین امیرمحمد مؤمن، ملقب به شمسای گیلانی، از شاگردان میرداماد نسبت می‌دهد^۵ (میرداماد، ۱۳۵۸ش، ص ۵؛ همو، ۱۳۸۵ش، ص ۵۹۳؛ میرداماد و العلوی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۶۳؛ العلوی، ۱۳۷۶ش، ص ۱۶). این خود نشان می‌دهد که دست‌کم در میان شاگردان میرداماد نوعی سنت ویژه به نام «حکمت متعالیه» وجود داشته است که بی‌گمان آن را به پیروی از استاد خود دنبال کرده‌اند؛ چنانچه در مقدمه‌ی «شرح قبسات» احمد علوی شاگرد و وصی میرداماد چنین آمده است: «و قد تحوّلت الفلسفة تحوّلاً أساسياً بعد ظهور میرداماد... فقد انبری میرداماد إلى تشييد بناء الحکمة اليمانية علی أسس الحکمة المتعالیه»^۶ (العلوی، ۱۳۷۶ش، صص ۱۵-۱۶؛ میرداماد، ۱۳۸۰ش، ص ۹۹) و نیز دیباجی از پژوهشگران عرب در مقدمه و تحقیق خود بر کتاب بیان الحق و ضمان صدق ابوالعباس اللوکری همین مهم را یادآوری می‌کند «اللوکری، ۱۳۷۳ش، ص ۸۵). این عبارات به‌وضوح نشان می‌دهد که سنتی قابل توجه به نام «حکمت متعالیه» پیش از صدر موجود

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۶۹

بوده است که میرداماد حکمت یمانی خود را بر آن اساس پایه‌گذاری کرده است و آنگاه با رواج این سنت نزد شاگردان سبب رشد و شکوفایی آن شده است؛ دانش یا روشی که حتی جریان‌های معاصر میرداماد مانند مدرسه‌ی دشتکی‌ها و نیز جریان مخالف آن یعنی مدرسه‌ی دوانی نیز سهمی در احیا آن داشته‌اند، تا جایی که حتی جریان‌های هم‌سو و غیرهم‌سو پس از صدرا نیز از آن حمایت کرده‌اند (اللوکری، ۱۳۷۳ش، ص ۸۵؛ دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲ش، صص ۸۷-۸۸؛ محقق دوانی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۴؛ قاضی قمی، ۱۳۸۱، صص ۱۳۹-۳۳۰؛ النوری، ۱۳۶۳ش، ص ۱۵۸؛ جلوه‌ی، ۱۳۷۵ش، ص ۲۷۵؛ طالقانی، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۱۸۸؛ النراقی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۴؛ آشتیانی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۷۵؛ طوسی و حسن زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۵). با این همه، مفهوم متعالیه‌ی حکمت، همچنان مبهم باقی مانده است و شرح خواجه‌ی طوسی از نمط دهم/ اشارات، جایی که نخستین بار در فلسفه‌ی اسلامی عبارت «حکمت متعالیه» به کار رفته است، نیز به تنهایی نمی‌تواند کمکی به فهم ما کند؛ چراکه خواجه صرفاً به نحو اجمالی به ویژگی اصحاب حکمت متعالیه اشاره می‌کند و از ماهیت خود حکمت چیزی نمی‌گوید (الطوسی، ۱۳۷۵ش الف، ج ۳، ص ۴۰۱). صدرا نیز در بیشتر آثار خود به جای وصف حکمت متعالیه، اوصاف حکیمان متعالیه را برمی‌شمارد و در آثار پیش از صدرا نیز همین فرایند تکرار شده است؛ پس در گام نخست، ناگزیریم در درک ماهیت حکمت متعالیه به اوصاف حکیمان متعالیه بپردازیم و آنگاه با ملازمه‌ی اتحاد عالم و معلوم بتوانیم وجوهی از حکمت متعالیه را کشف کنیم. اما این جست‌وجو بدون تبیین هستی‌شناسانه و نفس‌شناسانه امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین در بحث آتی به این مهم می‌پردازیم.

۳. چیستی حکمت متعالیه در پرتو کاوش‌های هستی‌شناسانه

نفس‌شناسانه

حکمت متعالیه یک دستاورد فکری نیست، بلکه به نظر می‌رسد نتیجه‌ی هستی‌شناسانه-ی^۸ تعالی نفسانی حکیمان متعالیه است؛ مؤید این مدعا عبارتی از «مبدأ و معاد» است، آنجا که صدرا می‌نویسد: «و هذه الحجّة من الحجج القویة عند ذوی البصائر الثاقبة من أصحاب الحکمة المتعالیة الذین حصلت لهم ملکة تجرد الأبدان و شروق الأنوار» (صدرالمتألهین، - ۱۳۵۴ش، ص ۲۱). یعنی اصحاب حکمت متعالیه به تجرد از بدن یا به عبارت دیگر، به تعالی از بعد مادی خود رسیده‌اند؛ فارابی دست‌یابی به همین ویژگی را به نویسنده‌ی *ثولوجیا*^۹ و شیخ اشراق نیز به حکیمان متأله نسبت می‌دهد^{۱۰} (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۹؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵ش، ص ۵۰۳). لازمه‌ی نتیجه‌ی اخیر آن است که ساحتی فراتر از عالم مادی وجود دارد و دیگر آنکه برای نفس انسانی، فراروی و تعالی به سوی آن ساحت امکان‌پذیر است؛ یعنی سیر انفسی انسان متناظر با سیر آفاقی اوست. به عبارتی دیگر، به لحاظ هستی‌شناختی، اگر ساحت فرامادی وجود داشته باشد که در جای خود اثبات شده است، برای انسان نیز

به‌طور بالقوه امکان تعالی به سوی آن ساحات نیز وجود دارد؛ ساحاتی فراتر از طبیعت، که نزد فیلسوفان مسلمان، عالم خیال، عقل، یا اله نام دارد که متناظر با آن‌ها ساحاتی بالقوه در انسان وجود دارد که می‌تواند محقق و بالفعل شود. لازمه‌ی اخیر صدرا را وا می‌دارد تا برای این تعالی تمهیداتی فراهم کند؛ تمهیدی عقلی که نام آن را حرکت جوهری می‌گذارد تا ابتدا با پاسخ‌گویی به فلسفه‌ی آفرینش، انسان را از پوچی و بی‌معنایی حاصل از گرفتاری در عالم طبیعت نجات داده و تعالی دهد و آنگاه با وجه متعالی انسان به مثابه‌ی خلیفه و صورت بالقوه‌ی الهی، برتری او بر سایر موجوداتی که نمی‌توانند دست کم به‌طور مستقیم به این تعالی برسند را نشان دهد؛ اما این تبیین اخیر برای تعالی، یعنی حرکت جوهری، صرفاً برای جواهر مادی کاربرد دارد و با آن فقط می‌توان تعالی از عالم ماده را تبیین کرد و توانایی اثبات و تفسیر عقلی دیگر تعالی‌ها را ندارد. در اینجا قصد نداریم به چرایی این عدم قابلیت پردازیم و تبیین اخیر نیز هرچند پا را از چیستی فراتر می‌نهد و در قلمرو چرایی می‌گذارد که در این پژوهش مجال پرداختن به آن نیست، ذکر آن برای این که نشان دهد حکمت متعالیه چیست ضرورت دارد؛ چه آن که از طریق این تبیین، می‌توان فهمید که حکمت متعالیه معرفت‌بخشی نیست، بلکه نوعی آگاهی است که سبب سیالیت و سعده‌ی وجودی می‌شود یا نوعی روش است که این پیشرفت و تعالی را فراهم می‌کند. مؤید این ادعا قول صدرا در «مظاهر الإلهیة» است که حکمت را زمینه‌ساز تعالی نفس تعریف می‌کند^{۱۱} و نیز آنجا که در «اسفار» اصحاب حکمت متعالیه را واصلین و اصحاب معارج می‌خواند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷ش، صص ۷-۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۹۸ش، ج ۱، ص ۳۳۰). از سوی دیگر، آن حکمت نظری یا فلسفه‌ای که درک مفهومی این آگاهی وجودی یا روش وجودی را فراهم می‌کند نیز از این حیث متعالیه است؛ بنابراین حکمت متعالیه در گفتمان اخیر به تمام آن مبانی می‌پردازد که برای تعالی و سیر انسان به ساحات دیگر لازم و ضروری است. بدین ترتیب، حکمت در این معنای متعالیه‌ی خود، نوعی اسفار عقلی است که در ادبیات عرفانی در چهار سیر توصیف شده است؛ از این رو صدرا مهم‌ترین و بزرگ‌ترین اثر خود را *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* می‌خواند و ابن‌سینا را از آن حیث که مبانی فلسفه‌ی او زمینه‌ی این تعالی و اسفار عقلی را فراهم می‌کند، جزء راسخین در حکمت متعالیه می‌داند و امام فخر رازی را به دلیل نداشتن همین قابلیت، از بودن در این جرگه محروم می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴ش، ص ۲۳۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۹۸م، ج ۲، ص ۲۴۵). بدین ترتیب هر مسئله‌ای که به نوعی پاسخ یا تمهیدی برای تعالی انسانی است جزء مسائل حکمت متعالیه است؛ چنانچه صدرا قول به رد تناسخ را از مسائل حکمت متعالیه می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴ش، ص ۲۷۹)؛ چه آن که با فرآیند تناسخ انسان نمی‌تواند از عالم طبیعت تعالی پیدا کند.

۴. چیستی حکمت متعالیه در واکاوی معرفت‌شناختی

صدرالمتألهین حکمت متعالیه را نوری می‌داند که بر قلب‌ها می‌تابد^{۱۲} (صدرالمتألهین، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۱۲۶). مفهوم «قلب» اصطلاحی معرفت‌شناختی، ارسطویی^{۱۳}، قرآنی و عرفانی است که معادل تمام قوا جز قوه‌ی عاقله در نفس‌شناسی فیلسوفان مسلمان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۹۴). «قلب» یا به اصطلاح دیگر عرفا «خیال»، مرتبه‌ای از نفس است که اضداد را به هم آشتی می‌دهد، بین معقول و محسوس پیوند می‌زند و معرفت تشبیهی‌تنزیهی به وجود می‌آورد^{۱۴} (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷۹؛ همو، بی‌تا، ج ۱، صص - ۱۸۱-۴؛ همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۴). معرفتی که در ادبیات عرفانی، برتر از معرفت تنزیهی عقلانی است و به همین سبب، نزد عرفا قوه‌ی خیال در نشئه‌ی عنصری برتر از قوه‌ی عقل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۴). پس قلب [خیال] حقیقتی فوق‌طور عقل است و معرفت کشفی حاصل از خیال، متعالی‌تر از حکمت نظری حاصل از عقل است^{۱۵}. این مدعای عرفا در مقابل موضعی از حکماء است که عقل را برتر از خیال می‌نشانند و به این اعتبار، حکمت تنزیهی عقلی را متعالی‌تر از معرفت تنزیهی تشبیهی خیالی، از جمله وحی، قرار می‌دهند که لازمه‌ی آن تعالی و برتری مقام حکما از مقام انبیا است^{۱۶} (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۸۰؛ همو، ۱۹۹۵م، صص ۱۰۳-۱۱۰-۱۲۱؛ ابن‌سینا و الطوسی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، صص ۱۰۸-۱۱۰؛ ابن‌سینا^{۱۷} ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۱۶۶-۱۶۷). در این میان، صدرا که مانند سایر فیلسوفان افلاطونی ارسطویی عقل را در رأس قوای انسانی قرار می‌دهد^{۱۸} و انسانیت انسان را با آن برابر می‌داند، جایگاه نزول وحی یا به‌تعبیر قرآن، «قلب»^{۱۹} را به «نفس ناطقه» تفسیر می‌کند^{۲۰} و در همان حال، به‌گونه‌ای غیرمستقیم، ادراک محسوسات و معقولات را به آن نسبت می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۱، همو، ۱۳۶۰الف، ص ۳۵۵؛ افلوطین^{۲۱}، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۹؛ فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۲۰۱؛ صدرا، ۱۳۶۰الف، ص ۳۵۵)؛ مؤید دیگر مدعای اخیر تعلیقه‌ی حکیم سبزواری بر شواهد است، آنجایی که در تبیین کلام صدرا، قلب را ساحت مجردی تفسیر می‌کند که مدرک کلیات و جزئیات است^{۲۲} (سبزواری، ۱۳۶۰الف، ص ۸۱۱). پر واضح است که قوه‌ی واحدی که هم‌زمان درک کلیات و جزئیات کند در نفس‌شناسی فیلسوفان پیش از صدرا وجود ندارد (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵ق ب، ص ۵۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱ش، ص ۳۱۴) و صدرا نیز که تعدد قوا را می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۷۱)^{۲۳} و خیال را قوه‌ی باطنی در مقابل عقل قرار می‌دهد^{۲۴} (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۱۴)، نمی‌تواند براساس همین مبنا، ادراک محسوسات را به نفس ناطقه از آن حیث که ناطقه است نسبت دهد، چراکه نفس انسانی به اعتبار «قوه‌ی عاقله» است که «ناطقه» نامیده شده است و نیز به سبب این قوه است که می‌تواند درک کلیات کند و به همین اعتبار است که از نفوس نباتی و حیوانی متمایز می‌شود؛ پس

نسبت‌دادن درک جزئیات به نفس ناطقه به اعتبار قوای دیگری است که مندمج در این قوه است؛ به عبارت دیگر درک جزئیات نمی‌تواند محصول نفس ناطقه از آن حیث که ناطقه یعنی عاقله است باشد؛ بنابراین تأویل صدرا از اصطلاح معرفت‌شناختی عرفانی «قلب» به اصطلاح «نفس ناطقه» در ادبیات فلسفی، در واقع نوعی پاک‌کردن صورت مسئله است؛ چراکه انتساب هم‌زمان درک محسوسات و معقولات به نفس ناطقه مانند این است که گفته شود «انسان می‌تواند درک معقولات و محسوسات کند» چراکه نفس ناطقه همان فصل و صورت انسانی است و می‌تواند جای موضوع در گزاره اخیر بنشیند و تعبیر صحیحی بسازد، اما در عین حال نمی‌تواند پاسخی به مسئله مذکور باشد که در حقیقت بحث درباره‌ی معیار برتری مدرکات دو قوه‌ی خیال و عقل در نفس است. ممکن است ادعای اخیر این‌گونه مورد اشکال قرار گیرد که صدرا با مبنای «النفس کل القوی»^{۲۵} می‌تواند ادراک محسوسات و معقولات را به قوه‌ی عاقله نسبت دهد چنانچه خود می‌گوید: «... فلا مدرک بالحقیقه للکلیات و الجزئیات فی الإنسان إلا القوه العاقله» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۰۸). پس نسبت‌دادن معقولات و محسوسات به نفس ناطقه از آن حیث که دارای قوه‌ی عاقله است اشکالی در پی ندارد! پاسخ آن است که هرچند وی در بحث نسبت نفس و قوا تلاش می‌کند از باب قاعده «النفس کل القوی» آثار تمام قوا را به صورت تشکیکی به نفس ناطقه‌ی انسانی نسبت دهد^{۲۶}. صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ص ۲۲۱، صرف نظر از اشکالاتی که به این قاعده وارد است^{۲۷} (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰، صص ۹۴-۹۵)، براساس قاعده‌ی مذکور، دست کم می‌توان دو تفسیر در ارتباط با نسبت نفس و قوا با توجه به مبانی هستی‌شناسانه‌ی نفس‌شناسانه‌ی صدرا ارائه داد؛ تفسیر نخست بر اساس تشکیک خاصی است که مبتنی بر وحدت نوعی وجود است. براساس این تفسیر، همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد صدرا تعدد قوا را در سه مرتبه‌ی وجودی عقل و نفس و خیال می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۷۱) و قوه‌ی خیال را از عقل متمایز می‌کند و در عین حال کلام حکما را راجع به اختصاص درک کلیات به قوه‌ی عاقله این‌گونه توجیه می‌کند که «قول حکما مبنی بر اختصاص عقل به درک کلیات به این معناست که عقل فی‌نفسه و در ذات خود به‌تنهایی و بدون استعانت از آلات ادراک حس و وهم نمی‌تواند درک جزئیات کند»^{۲۸} (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۰۸). پس قول صدرا هرچند تباین وجودی قوا را به وحدت نوعی تحویل می‌کند و با استفاده از تشکیک خاصی، هر سه مرتبه‌ی مذکور را مراتب مختلف وجود واحد نفس قرار می‌دهد و با این تقریر، ادراک جزئیات را نیز به «قوه‌ی عاقله» نسبت می‌دهد، این قوه به اعتبار این‌که شئون سایر قوا را دارد و صرفاً با اعتبار شأن خیالی خود می‌تواند درک جزئیات کند و با این توجیه، همچنان شبهه‌ی برتری حکمت به‌مثابه‌ی کارکرد قوه‌ی عقل بر وحی به‌عنوان کارکرد قوه‌ی خیال برجای خود باقی می‌ماند؛ شبهه‌ای که حساسیت جامعه دینی را برمی‌انگیزد و باعث می‌شود صدرا تلاش‌های بسیاری برای توجیه آن کند اما در نهایت بی‌نتیجه می‌ماند؛ برای نمونه، صدرا در رساله‌ی سه

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۷۳

اصل تمایزاتی بین فیلسوف و نبی در نحوه‌ی ادراک قائل می‌شود که صرفاً توجیه‌کننده‌ی برتری وحی بر فلسفه‌ی نظری است، همان تبیینی که پیش‌تر فارابی و به‌نحوی ابن‌سینا به دست داده بودند، درحالی‌که در این نوع برتری، هیچ فیلسوفی اختلاف‌نظر ندارد و اساساً محل بحث نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰ش، صص ۱۱۱-۱۱۲؛ فارابی، ۱۹۹۵م، صص ۱۱۹-۱۲۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۲۶ش، صص ۱۳۱-۱۳۲) یا همو در *شواهد، مبدأ و معاد و کسراصنام الجاهلیه* نبی را جامع محسوس و معقول معرفی می‌کند، اما تبیین نمی‌کند به کدامین اعتبار این جامعیت را می‌توان به نبی نسبت داد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۳۵۵؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴ش، ص ۴۸۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ش، ص ۵۶)؛ درحالی‌که به‌نظر می‌رسد نبی از آن جهت که کلیات را درک می‌کند و به اتحاد وجودی با عالم عقل رسیده است حکیم است و از آن حیث که جزئیات را درک می‌کند نبی است، اما با دو اعتبار متمایز^{۲۶}؛ هرچند هر دو حیث باید جمع باشند تا فردی به مقام نبوت برسد (ر.ک فارابی، ۱۹۹۵م، صص ۱۲۰-۱۲۱). بدین ترتیب این قول که نبی جامع محسوس و معقول است با تبیین اخیری که گذشت همان تفسیر فارابی از وحی در *آراء اهل مدینه‌ی فاضله* است و توضیح بیش‌تر یا بهتری نیست تا بتواند پاسخ‌گوی شبهه‌ی اخیر باشد (فارابی، ۱۹۹۵م، صص ۱۲۰-۱۲۱)؛ اما تفسیر دوم از قاعده‌ی «أن النفس کل القوی» تقریری است که صدرا در *مفاتیح الغیب* ارائه می‌دهد که بر مبنای هستی‌شناسانه و نفس‌شناسانه‌ی تشکیک خاص الخاصی وجود و قول به وحدت شخصی است. در این تفسیر، نفس در گُنه خود، مانند مرتبه‌ی غیب الغیوبی ذات حق است و قوا مانند اسماء و صفات، تجلیات نفس به‌شمار می‌روند؛ بنابراین قوا وجود استقلالی ندارند و عین ربط هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۸۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۵). براساس این تفسیر، که در حقیقت، تقریری مبتنی بر نفی قواست، می‌توان درک کلیات و جزئیات را با استفاده از «حمل حقیقه بر رقیقه» به نفس ناطقه نسبت داد، اما پیامد این تبیین، ثمره‌ی شگفت‌انگیزتر دیگری به بار می‌آورد؛ نتیجه‌ای که نمی‌تواند عموم جامعه‌ی دینی را با خود همراه کند؛ قاعده‌ای که به «اتحاد حکمت و نبوت» می‌انجامد. به عبارت دیگر، مبنای «النفس فی وحدتها کل القوا» حکمت را حقیقه‌ی وحی و در وجه تنزیه‌ی^{۳۰}، تأویلی^{۳۱}، غیرکلامی^{۳۲}، مردانه^{۳۳}، ثابت^{۳۴}، جهان‌شمول^{۳۵} و نخبه-گرایانه^{۳۶} آن قرار می‌دهد و نبوت را در جایگاه رقیقه‌ی آن می‌نشانند که وجوه تشبیهی^{۳۷}، تفسیری^{۳۸}، بیانی^{۳۹}، زیبایی‌شناختی^{۴۰}، زنانه^{۴۱}، خلاق، سیال^{۴۲}، هنری^{۴۳}، فرهنگی^{۴۴} و خاص آن را نشان می‌دهد. با این وصف، صدرا با مبانی متأخر حکمت خویش به همان نتیجه‌ای می‌رسد^{۴۵} که پیش‌تر فارابی در دستگاه خود بدان رسیده بود؛ نتیجه‌ای که به سنتی ویژه در فلسفه‌ی اسلامی تبدیل می‌شود و بسیاری از فیلسوفان اسلامی را با خود همراه می‌کند، تا جایی که سران این جریان عمده تلاش می‌کنند تا در عین جداسازی جریان فلسفه از حکمت^{۴۶}، با تبارشناسی و جست‌وجوی تاریخی، سلسله‌ی حکمای الهی پنج‌گانه^{۴۷} یا

۷۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۳، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۸۸، صص: ۶۳-۹۶

هفت گانه^{۴۸} یونانی را به انبیا متصل کنند و در نهایت، اولین حکیم را خداوند متعال بدانند و سرانجام در قول به «حکمت خالده» به تفاهم برسند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۱؛ فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸۲؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵الف، ج ۱، صص ۵۰۱-۵۰۲؛ شهرزوری، ۱۳۶۵، صص ۱۹-۲۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، صص ۱۴-۱۷؛ العلوی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ش، صص ۱۴-۱۵ و ۱۴۸-۱۴۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳الف، صص ۴۱۲-۴۱۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ش، ص ۲۴۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷الف، صص ۱۱-۱۲؛ صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ب، ص ۲۴۳). بدین ترتیب حکمت به مثابه‌ی معرفت تنزیهی همان باطن وحی است که با معرفت تشبیهی، کل واحدی را تشکیل می‌دهند که یکی ظاهر و پوست و دیگری باطن و مغز است؛ حکمت متعالیه‌ی کهنی که عین حاق حقیقت است تا جایی که صدرا در توصیفش می‌گوید: «انه قد تقرر فی الحکمة المتعالیة العتیقة الحقة الحقیقیة...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ش الف، ص ۷۲۴).

پس از این نظر، حکمت متعالی‌تر از فلسفه به‌مثابه‌ی دانشی استدلالی و مفهومی است. مؤید دیگر چنین تبیینی سخن صدرا در تعریف حکمت و تمایز آن از فلسفه در *المظاهر الالهیة* است، آنجا که می‌گوید:

«...لیس المراد منها الحکمة المشهورة عند المتعلقین بالمتفلسفین
[بافلسفه] المجازیة، المتشبهین بأذیال الأبحاث المقالیة؛ بل المراد من الحکمة،
الحکمة التي تستعدّ النفس بها للارتقاء إلى الملاء الأعلى و الغایة القصوی... هی
الحکمة المعبرة عنها تارة بالقرآن، و تارة بالنور (عند العرفاء) و «العقل البسیط
(عند الحکماء)»^{۴۹} (صدرا، ۱۳۸۷ش، صص ۷-۸).

این تعریف از حکمت در نظام تشائی به شکل حقیقه و رقیقه شامل تمام مراتب آن یعنی متعالیه و عرشیه و قدسیه می‌شود که متعلق تناظری^{۵۰} عوالم هستی است و در نظام تشکیکی و بر مبنای تساوق وجود و آگاهی، دارای مراتب طولی است که هر یک متعالی‌تر از دیگری است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳الف، ص ۲۶۱؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۲؛ صدرالمتألهین، بی تا ب، صص ۱۳۷-۱۳۸). این نتیجه یعنی ذومراتب بودن حکمت، که صورت دیگر تشکیک معرفت است، لازمه‌ای دارد که صدرا از آن به «صراط‌های مستقیم» تعبیر می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ش الف، صص ۱۷۲-۱۷۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، صص ۶۷-۶۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، صص ۱۲-۱۴؛ النوری، ۱۳۶۳ش، صص ۱۷۲-۱۷۳)؛ صراط‌هایی که نتایج مختلف کسب حقیقت از طرق مختلف را دارای اعتبار می‌کند، هرچند برخی از آنها اشرف و متعالی‌تر از دیگری است.

۵. چیستی حکمت متعالیه در واکاوی روش‌شناختی

در بحث‌های نخستین، در تعیین این که حکمت متعالیه آیا معرفت است یا نوعی دأب و

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۷۵

روشی ویژه، تبیینی صورت نگرفت، اما نتیجه‌ی تبیین اخیر، حکمت را (در تمام مراتب آن) نوعی معرفت تنزیه‌ی معرفی می‌کند که در حقیقت، باطن وحی است. در واقع اصطلاح «حکمت» بر امری معرفتی دلالت دارد که نتیجه‌ی تعالی نفس به سوی عوالم دیگر است؛ پس بدین اعتبار، حکمت «متعالیه» است. اما ترکیب «حکمت متعالیه» به مثابه‌ی امری معرفتی، مستلزم نفی اطلاق این اصطلاح بر روش کسب معرفت نیست. بنابراین آنچه در اینجا دلیل چنین اطلاقی را بر روش مذکور تأمین می‌کند به‌کارگیری آن از سوی صدرالمتهلین در مجموعه *الرسائل التسعة* است، آنجا که می‌نویسد: «فی بیان... علی طریقی الحکمة النظریة و الحکمة المتعالیة» (صدرالمتهلین، ۱۳۰۲ش، ص ۲۳۳). پس صدرا افزون بر این که «حکمت متعالیه» را نوعی معرفت می‌داند، برچسب همین اصطلاح عام را بر روش‌شناسی ویژه خود می‌زند تا عبارت «حکمت متعالیه» ترکیب جامعی باشد که افزون بر معارف متعالی، شامل طریقی ویژه‌ای باشد که کسب آن معارف متعالی را ممکن می‌سازد. اما این حکم اخیر، یعنی ادعای صدرا مبنی بر این که حکمت متعالیه وصف روش است درخور مناقشه است، چون همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، جایگاه حصول حکمت، ساحتی از نفس است که «قلب» نام دارد^{۵۱} (صدرالمتهلین، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۱۲۶). «قلب» در ادبیات عرفانی، محل تجلیات الهی است (ابن عربی، ۱۳۶۷ق، ج ۲، ص ۹؛ ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۳، ص ۲۰۵). تجلی بر قلب در متون عرفانی، مساوق جایگاه اتصال عقل مستفاد به عقل فعال در نظام فلسفی است (صدرالمتهلین، ۱۳۶۰الف، صص ۲۰۶-۲۰۷)؛ در این مرتبه، نفس، تجلیات یا همان معارف الهی را به شیوه‌ی وهبی و غیراختیاری دریافت می‌کند (سهروردی، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۵۲۵)؛ تجلیاتی که شامل عناصر حکمت متعالیه است. این بدان معناست که حکمت متعالیه به دلیل ماهیت کشفی و فنایی^{۵۲}، غیراکتسابی و بی‌نیاز از روش کسب است^{۵۳}. به بیان دیگر، حکمت متعالیه نمی‌تواند وصف روش کسب آگاهی باشد، چراکه اساساً در تحصیل حکمت متعالیه به‌مثابه‌ی تجلی الهی و آگاهی عنایی ربّانی، کسبی در کار نیست؛ پس قضیه‌ی مذکور سالبه به انتفای موضوع است. مؤید این سخن شرح خواجه‌ی طوسی است، آنجا که می‌گوید:

«و إنما جعل هذه المسألة من الحکمة المتعالیة، لأن حکمة المشائین حکمة
بحثیة صرفة و هذه و أمثالها إنما یتم مع البحث و النظر بالكشف و الذوق؛
فالحکمة المشتملة علیها متعالیة بالقیاس إلى الأول»^{۵۴} (الطوسی، ۱۳۷۵ش الف،
ج ۳، ص ۴۰۱).

یعنی حکمت متعالیه از آن حیث که شامل کشف و ذوق است نسبت به حکمت نظری که شامل معرفت بحثی صرف است برتری و تعالی دارد^{۵۵}. بدین ترتیب حکمت متعالیه با ماهیت شهودی خود، بی‌نیاز از کسب و روش کسب است. باین‌همه ادعای اخیر مناقشه‌پذیر است، چه آن‌که کشف و شهود، هرچند امری غیراختیاری است، مقدمات آن از جمله تهذیب و طهارت باطنی، یعنی ورود به وادی سلوک عرفانی، امری اختیاری است؛ بنابراین عنصر

اصلی در تحصیل کسبِ حکمت متعالیه، امری اختیاری است. بدین ترتیب از این حیث، حکمت متعالیه اکتسابی و در نتیجه مبتنی بر روش کسب است و از همین رو است که صدرا در «ایقاز النائمین» روش کسب آن را ریاضت و تهذیب قلبی دانسته است^{۵۶} (صدرالمتألهین، بی تا الف، ص ۶۸). پاسخ دیگر آن است که گرچه حصول اصل کشف و شهود غیراکتسابی است و به اختیار عاقل مستفاد به عقل فعال نیست، تبیین محتوای کشف و شهود به دست اوست؛ تبیینی که نیازمند روش بیان است. به دیگر سخن، تبیین محتوای شهود در مرتبه‌ی مفهومی، که در حقیقت، بحث از مسائل هستی‌شناختی، خداشناختی یا نفس‌شناختی است^{۵۷}، اگر با روش نظام تجلیاتی اسمائی صورت بگیرد، به طریق حکمت متعالیه انجام شده است، اما اگر با شیوه‌ی فلسفه‌ی مرسوم تبیین شود، به روش حکمت نظری تدوین شده است. به دیگر سخن، حکمت متعالیه به مثابه‌ی روش، در مرتبه‌ی نظری و مفهومی، بازخوانی عرفانی مسائل فلسفی است، نه آن گونه که دیگران پنداشته‌اند و آن را بازخوانی فلسفی مسائل عرفانی دانسته‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۹۳؛ عبودیت، ۱۳۹۲ ش، صص ۶۲-۶۳؛ محقق داماد، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۵؛ ابوترابی، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۷). مؤید ادعای اخیر در همان جایی است که صدرا می‌خواهد مسئله‌ای مانند سریان ذکر در همه‌ی موجودات را به دو شیوه‌ی حکمت نظری و حکمت متعالیه تبیین کند؛ در شیوه‌ی حکمت نظری، در تبیین مسئله‌ی خود، از ساختار فلسفی و وجودشناختی مألوف استفاده می‌کند و در تبیین خود به شیوه‌ی حکمت متعالیه، از ساختار نظام اسمائی و تجلیاتی بهره می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ ش، صص ۲۳۴-۲۳۳). بنابراین حکمت متعالیه نزد صدرا به مثابه‌ی روش، بیان معارف حقانی به شیوه‌ی ساختار عرفان نظری است. در نهایت به نظر می‌رسد حکمت متعالیه در مقام ماهیت علمی، همان عرفان نظری است و شیوه‌ی حکمت متعالیه نیز بیان معارف حق از جمله معرفت نفس و مبدأ و معاد به شیوه‌ی نظام نظری عرفان ابن‌عربی یا پیش‌تر از آن به شیوه‌ی حکمت مشرقی سینیوی^{۵۸} است (ر.ک: کلهر و عباسی، ۱۴۰۱ ش، صص ۹۵-۹۸).

۶. بحث و نتیجه

در بحث هستی‌شناسانه‌ی نفس‌شناسانه‌ی چیستی حکمت متعالیه، آن هنگام که فارابی برای اثبات اتحاد عاقل و معقول به قول نویسنده‌ی *تولوجیا* یا همان فلوطین تمسک می‌جوید که توانسته است به تجربه‌ی مجرد از بدن مادی خود دست یابد، رد پای سنت نوافلاطونی دیده می‌شود. آنجا بیان شد که شیخ اشراق نیز کسب این مهارت یا به تعبیر درست‌تر این تعالی را به حکیمان متأله نسبت می‌دهد. این تجربه‌ی عرفانی فلوطینی چنان تأثیری بر صدرا می‌گذارد که حکمت را همین تعالی و ارتقای نفس از ابعاد مادی و متکثر خود تعریف می‌کند و با این که مجرد از بدن در نشئه عنصری با یگانه‌انگاری ویژه‌ی او از نفس و بدن ناسازگار است^{۵۹}، آن را از ویژگی‌های اصحاب حکمت متعالیه برمی‌شمارد و به نظر می‌رسد بوعلی نیز

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۷۷

در فلسفه‌ی خود، مقدمات لازمِ نفس‌شناسانه‌ی چنین تعالی را تأمین می‌کند تا بتواند در نمط دهم / اشارات، تجربه‌ی چنین مهمی را فقط در خور اصحاب حکمت متعالیه بداند. از سوی دیگر در تبیین معرفت‌شناسانه‌ی چپستی حکمت متعالیه بیان شد که «قلب» ابزار معرفت‌شناختی در مکتب ابن عربی^{۶۰} است که محل تجلیات و کشف و شهود و جایگاه حقیقی کسب حکمت متعالیه است، اما فیلسوفان عقل‌گرا به تبعیت از افلوطین، مسئولیت این مهم را به عقل متعالی‌شده‌ی مستفاد واگذار می‌کنند که از طریق اتصال به عقل فعال به اشراق می‌رسد که این خود مهم‌ترین تأثیر نوافلاطونی بر سنت فلسفه‌ی اسلامی و مکتب عرفانی ابن عربی است.^{۶۱} در بحث روش‌شناسی هم بیان شد که حکمت متعالیه به مثابه‌ی روش، در مرتبه‌ی نظری و مفهومی، بازخوانی عرفانی مسائل فلسفی است، نه آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند و آن را بازخوانی فلسفی مسائل عرفانی دانسته‌اند؛ بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که حکمت متعالیه وصف عامی است که به فلسفه‌ی صدرای اختصاص ندارد؛ بلکه جریان است که سنت معنوی حکمای یونانی را با / نولوجیای افلوطین به دنیای فیلسوفان مسلمان پیوند می‌زند و فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و مکاتب عرفانی متأثر از آن‌ها از جمله مکتب ابن عربی را با خود همراه می‌کند و سرانجام در قرن دهم و یازدهم با تأثیرگذاری دو جریان متخالف عمده، یعنی مدرسه‌ی دوانی و دشتکی‌ها، در میرداماد و شاگردان او از جمله ملاشمسا و ملاصدرا، که هر دو رسالتی به نام حکمت متعالیه دارند، بازآفرینی و احیا می‌شود. این حکمت، که به نوعی معرفت‌فناپی و کشفی است، حاصل تعالی نفس به سوی عوالم دیگر است که با شیوه‌ی ریاضت نفسانی و تجرد از بعد مادی به دست می‌آید. بنابراین حکمت متعالیه دانش مفهومی نیست، بلکه نوعی آگاهی وحدانی و معرفت‌تنزیهی است که به مثابه‌ی باطن وحی در کنار معرفت تشبیهی ظاهر کلام الهی، کل واحدی را تشکیل می‌دهد که از حیث باطنی، غیربیانی، تأویلی، مردانه، ثابت، جهان‌شمول و نخبه‌گرایانه است و از حیث ظاهری و عامش تشبیهی، تفسیری، بیانی، زیبایی‌شناختی، زنانه، خلاق، سیال، خیالی و درون‌فرهنگی است که حکمت متعالیه را حقیقه‌ی نبوت و نبوت را رقیقه‌ی آن می‌گرداند. چنین حکمتی دارای مراتب است که در مرتبه‌ی عام و مفهومی‌اش به میانی و مسائلی می‌پردازد که برای تعالی و سیر انسان به ساحات دیگر لازم و ضروری است؛ در نتیجه فیلسوفان مسلمان تلاش می‌کنند با اتصال سلسله‌ی فلاسفه‌ی پنج‌گانه یونانی به انبیاء و از آن‌ها به حکیم نخست یعنی حق جلّ و علی، چنین معرفتی را «حکمت خالده‌ی متعالیه» بنامند که راه‌های منتهی به آن، همه صراط‌های مستقیم الهی است، هر چند برخی تعالی‌تر از دیگری است.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

1. many valued logic

۲. ابن سینا در نمط دهم *الإشارات و التنبيهات*، که نمطی عرفانی است، در اشاره‌ی هشتم، ذیل برشماری ویژگی‌های منحصر به فرد عارفان از جمله امکان غیب‌گویی و بیان دلایل آن از طریق قول به نفس ناطقه‌ی اجرام سماوی، درک این مسئله را ویژه‌ی راسخان در حکمت متعالیه می‌داند.
۳. قیصری در مقدمه‌ی خود بر شرح *فصوص الحکم* قول صحیح در مورد حقیقت ذات متعالی حق را به حکمت متعالیه منسوب می‌کند و می‌گوید: «إذک تعلم من الحکمة المتعالیة انه تعالی تام الذات کامل الحقیقه...» (قیصری، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۳۱).
۴. قیصری در فصل دوم مقدمه‌ی خود بر شرح *فصوص* که به اسماء و صفات حق تعالی می‌پردازد، از کیفیت علم خدا به ممکنات بحث می‌کند. او قول طالس ملطی را ذکر می‌کند که هر چند نظری فاسد است، در عین حال می‌تواند برای کسانی که حکمت الهی متعالیه آموخته‌اند وجه صحیحی داشته باشد (القیصری، ۱۳۷۵ ش، ص ۴۸).
۵. کتاب خطی شماره‌ی ۸۶۷ فیضیه‌ی قم به نقل از همان منبع.
۶. یعنی «فلسفه پس از ظهور میرداماد دچار دگرگونی اساسی شد. ... وی تلاش کرد تا حکمت یمانی را بر مبانی حکمت متعالیه بنا کند».
۷. از متأخران، مرحوم جلوه نیز در تعلیقات خود بر شرح *فصوص قیصری*، در عبارتی فارسی عربی می‌نویسد: «فرق پر واضح است عند من له قدم راسخ فی الحکمة المتعالیة و المآرب الذوقیة لأنّ جمیع ما ذکره القیصری مبتنی بر وحدت شخصی است...» (جلوه، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۷۵).
۸. از آنجا که فلسفه‌ی اسلامی به هستی‌شناسی می‌پردازد و موضوع آن موجود بما هو موجود است، نفس انسانی، که خود موضوعی برای علمی مستقل است، صرفاً از جهت وجودشناختی‌اش مورد بررسی قرار می‌گیرد و سایر احکام اختصاصی نفس مورد مطالعه قرار نمی‌گیرد.
۹. فارابی که به اشتباه، نویسنده‌ی *اثولوجیا* را ارسطو می‌پندارد، در *الجمع بین رأی الحکیمین*، در دهمین و آخرین نکته‌ای که قصد دارد آرای افلاطون و ارسطو را به هم نزدیک کند، یعنی بحث *مُثل افلاطونی و اتحاد عاقل و معقول* می‌نویسد: «... و ذلک فی کتابه المعروف باثولوجیا، حیث یقول: «انی ربما خلوت بنفسی کثیراً، و خلعت بدنی، فصرت کأنی جوهر مجرد بلا جسم؛ فأکون داخلاً فی ذاتی و راجعاً إليها و خارجاً من سائر الأشياء سواي».
۱۰. عین عبارت شیخ اشراق چنین است: «الحکیم المتأله هو الذی یصیر بدنه کقمیص؛ یخلعه تارة و یلبسه اخرى»؛ یعنی حکیم متأله کسی است که بدنش مانند پیراهن می‌شود؛ یک‌بار آن را در می‌آورد و بار دیگر آن را می‌پوشد.
۱۱. عین عبارت صدرا در آنجا چنین است: «بل المراد من الحکمة، الحکمة التي تستعدّ النفس بها للارتقاء إلى الملاء الأعلى و الغایة القصوی، و هی عناية ربانیة و موهبة».
۱۲. «و لا یرتضی به من استشرق قلبه بأنوار الحکمة المتعالیة».
۱۳. ابن سینا در «رسائل» خود می‌گوید: «و القلب ینبوع جمیع هذه القوى عند أرسطوطالیس الفیلسوف آلا ان سلطانها فی آلات مختلفة» (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۱۹۴).
۱۴. ویلیام چیتیک در تفسیر خود از خیال ابن عربی می‌گوید: «هنگامی که خیال به عنوان واقعیتی در محدوده‌ی عالم صغیر انسانی در نظر گرفته می‌شود، به دو معنا به کار می‌رود؛ در معنای اول، خیال

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۷۹

همان نفس است که عبارت است از عالم خیال در محدوده‌ی عالم صغیر خود انسان، که واسطه‌ی بین روح نورانی مجرد و جسم ظلمانی کثیف است. خیال مربوط به عالم صغیر در دومین معنا کمابیش با یکی از قوای نفس منطبق است که در انگلیسی نیز به همین نام خوانده می‌شود و آن قوه‌ی خاصی است از نفس که بین امور روحانی و جسمانی ارتباط برقرار می‌کند» (چیتیک، ۱۳۸۸ش، صص ۱۱۵-۱۱۶). در اینجا مقصود از خیال، معنای دوم است.

۱۵. مکتب ابن عربی از جمله جریان‌های فرهنگی است که به نقد سنتی می‌پردازد که عقل را در رأس قوای انسانی قرار می‌دهد (ابن عربی، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۱۸۱)؛ از این نظر، نفس‌شناسی عرفانی تمایز بارزی با علم النفس فلسفی دارد؛ فلاسفه‌ی اسلامی به تبع فلاسفه‌ی یونان، عقل را فصل اخیر و صورت انسانی می‌دانند و تعالی انسان را در تعالی عقل جست‌وجو می‌کنند و از این‌رو غایت تلاش انسانی را در دست‌یابی به عقل مستفاد می‌دانند که در این صورت، فرد مضاهی جهان عقلی می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۰؛ ابن سینا، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰۹؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۲۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۱ش، صص ۲۷۷-۲۷۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۱۶۷-۱۶۸)؛ - در حالی که نزد ابن عربی، خیال و قوای مستخدم آن بر سایر قوای دیگر برتری دارد (ابن عربی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۱۸۱). هرچند عقل همچنان نزد ابن عربی وجه تمایز بین انسان و حیوان است، این تمایز مانند اختلاف یک گونه‌ی جانوری از گونه‌های دیگر است و وجه ارزش‌شناختی ندارد و مایه‌ی شرافت و برتری نیست، چراکه انسان اگر اسماء الهی را به‌طور کامل در خود محقق نکند، همچنان انسان حیوان است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۵۷). از این‌رو تعطیل عقل و قوای آن برای درک برخی از تجربه‌های عرفانی ضروری است؛ مانند کشف الیاسی ادریسی که مستلزم تعطیل قوای عقل است (ایزتسو، ۱۳۸۵، صص ۳۸-۳۹؛ همو، ۱۳۷۹ش، ص ۳۷)؛ بنابراین برای سلوک به سمت وحدت، تعطیل قوای عقل که مظهر تمایز و کثرت است ضروری است. پس تلاش عمده‌ی انسان باید در جهت رشد و پرورش ساحت خیال باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۵). برای تأمین این منظور، ریاضت اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند، چراکه محرومیت از امور مادی و حسی سبب تقویت کارکرد ساحت خیال، از جمله تقویت و یکپارچگی «اراده» می‌شود؛ بنابراین نزد عرفا «اراده» است که انسان را از کثرات به سوی وادی وحدت می‌کشانند و سبب قدرت آفرینش نفس و در نهایت، تشبه به باری تعالی می‌شود. اراده‌ای که محصول عالم خیال است برتر از ثمرات ساحت عقل است (خلیفه، ۱۳۷۵ش، صص ۵۶-۵۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۳۵). با این همه، تلاش عمده‌ی صدرا در تطبیق قلب بر نفس ناطقه قابل درک است؛ چه آن‌که وی می‌خواهد دو جریان فلسفی و عرفانی را به یکدیگر نزدیک کند.

۱۶. قول به برتری فلاسفه بر انبیاء را می‌توان به‌طور غیرمستقیم از این مقدمات فارابی در *آراء اهل مدینه فاضله* نتیجه گرفت: «فیکون ما یفیض من الله، تبارک و تعالی، إلى العقل الفعّال یفیضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخیلة؛ فیکون بما یفیض منه إلى عقله المنفعل حکیماً فیلسوفاً و متعللاً علی التمام و بما یفیض منه إلى قوته المتخیلة نبیاً منذراً بما سیکون و مخبراً بما هو الآن عن الجزئیات، بوجود یعقل فیهِ الإلهی» و مقدمه‌ی دیگر فارابی در همین کتاب که جایگاه قوه‌ی متخلیه را حد وسط محسوس و معقول قرار می‌دهد: «و القوة المتخیلة متوسطة بین الحاسة و بین الناطقة». در مقدمه‌ی دیگر می‌گوید: «و لا یمتنع أن یکون الانسان، إذا بلغت قوته

۸۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۳، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۸۸، صص: ۶۳-۹۶

المتخیلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعّال، الجزئيات الحاضرة و المستقبلية... فيكون له بما قبله من المعقولات، نبوة بالأشياء الالهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخیلة و أكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخیل» (الفارابی، ۱۹۹۵م، صص ۱۲۱، ۱۱۰، ۱۰۳).

۱۷. ابن سینا قوهی متخیله را مجرد تام نمی‌داند. بنابراین نزد او، قوهی عاقله با تجردش بر قوهی متخیله برتری دارد؛ مؤید این مدعا عبارات او در بخش نفس «طبیعیات شفا» است آنجا که می‌گوید: «أما المدرك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة و عدم تجريد البتة من العلائق المادية كالخیال فيحتاج أيضاً إلى آله جسمانية، فإن الخيال لا يمكنه أن يتخیل إلا أن ترسم الصورة الخيالية فيه في جسم ارتساماً مشتركاً بينه و بين الجسم» (ابن سینا، ق ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۶۷).

۱۸. عین عبارت صدرا چنین است: «...و كما أن وجود القوى العقلية أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية و الغضبية...» (صدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۱) و نیز فارابی می‌گوید: «و أما القوة الناطقة... بل انما رئاستها على سائر القوى المتخیلة؛ و الرئيسة من كل جنس فيه رئيس و مرءوس فهی رئيسة القوة المتخیلة و رئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها و رئيسة القوة الغاذية الرئيسة منها» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۴).

۱۹. «نَزَلَ بِرُوحِ الْأَمِينِ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (الشعراء، ۱۹۳-۱۹۴).

۲۰. «إن للقلب الإنساني و هو نفسه الناطقة» (صدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۵۵).

۲۱. افلوطين در *تولوجيا* می‌گوید: «إن النفس شريفة بالعقل» (افلوطين، ۱۴۱۳، ص ۱۰۹).

۲۲. «و هي اللطيفة المجردة المدركة للكليات و الجزئيات».

۲۳. «و الحق عندنا أن النفس هي المدركة جميع الإدراكات بجميع المدركات و هي المحركة بجميع الحركات الطبيعية و الإرادية و هذا لا ينافي و جوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة» (صدرا المتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۷۱).

۲۴. «الخیال... أنها قوة جوهرية، باطنية غير العقل و غير الحس الظاهر...» (صدرا المتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۱۴).

۲۵. برای قاعدهی مذکور رجوع شود به عنوان فصل چهارم جلد هشتم *سفار*: «فی بیان أن النفس كل القوى» (صدرا المتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۱).

۲۶. رجوع شود به مقاله‌ی «ملاک‌شناسی تعدد قوای نفس براساس نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های ابن سینا و فخر رازی و صدرا المتألهين»، اثر مشترک فرامرز قراملکی و وفائیان، که به‌شایستگی، دیدگاه صدرا المتألهين را موضعی میان‌بین دو دیدگاه تعدد قوا و نفی قواست شرح داده است (فرامرز قراملکی و وفائیان، ۱۳۹۵ش، صص ۳۳-۳۷).

۲۷. فیاضی در *علم النفس فلسفی* دلیل صدرا بر اتحاد نفس با کل قوا اعم از طبیعی، نباتی، حیوانی و انسانی را اخص از مدعا می‌داند؛ از نظر وی، آنچه وجدانی است اتحاد قوای شاعره با نفس است نه قوای دیگر؛ آگاهی ما از قوای نباتی تنها از طریق علم حصولی و از طریق آشنایی با علم فیزیولوژی به دست می‌آید. پس از نظر فیاضی، نفس نمی‌تواند با همه‌ی قوا متحد باشد (فیاضی، ۱۳۹۰ش، صص ۹۵-۹۴).

۲۸. «و قول الحكماء أن العقل لا يدرك الجزئيات... الظاهرة معناه أن العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بأله إدراكية كالحس و الوهم» (صدرا المتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۰۸).

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۸۱

۲۹. فارابی برای حیث یا همان اعتبار یا جهت، اهمیت بسیار زیادی قائل است، به گونه‌ای که از نظر وی، با ارتفاع حیث و جهت، تمام علوم از جمله فلسفه از بین می‌رود (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۶).

۳۰. حکمت که ثمره‌ی تعالی عقل است، آیات تشبیهی و توصیفات محسوس و انسان وار از خدا را تأویل می‌کند و معنای حقیقی آن را نشان می‌دهد و در نتیجه معرفت تنزیهی به بار می‌آورد؛ پس حکمت، وجه تأویلی تنزیهی وحی است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ش، صص ۷۶-۷۸).

۳۱. از نظر صدرا، با تعالی نفس از عالم خلق و حواس و نیز تعالی از عالم خیال و عقل، رسوخ در علم (حکمت) پدید می‌آید؛ علمی که باطن و حقیقت ظاهر کلام الهی را آشکار کرده، معنای ظاهری آیات را تأویل می‌کند؛ پس حکمت، نتیجه‌ی رسوخ علم و مسبب تأویل کلام الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ش، ص ۴۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۳۶-۳۹). شیخ اشراق نیز ثمره‌ی استکمال و تعالی نفس را تشبیه به باری تعالی در رسوخ به حقیقت اشیا و علم تأویل می‌داند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۹۶).

۳۲. صدرا می‌گوید: «اعلم أن القرآن كالإنسان ينقسم إلى سر و علن و لكل منهما أيضا ظهر و بطن... فالروح الإنسانية تارة تتلقى إدراك الأشياء من عالم الحس و ذلك عند نزوله في مرتبة بدنه و حواسه و تارة تتلقى من عالم التخيل و التمثل الجزئي و تارة تتلقى المعارف العقلية بجوهرها العقلي الذي هو من حيز عالم الأمر و تارة تأخذ المعارف الإلهية من الله بلا حجاب من عقل أو حس» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۳۶-۳۹). پس از آنجا که حکمت متعالیه با تمام مراتب آن به ترتیب از طریق تعالی نفس از عالم حس، خیال و عقل به دست می‌آید، با اتحادی که با مراتب کلام وحی دارد، عالی‌ترین مرتبه‌ی آن متناظر با باطن و هسته‌ی مرکزی وحی الهی است؛ بنابراین حکمت وجه غیرملفوظ و غیرکلامی وحی است. به نظر می‌رسد به همین دلیل است که صدرا تلاش می‌کند مبانی حکمت متعالیه خویش را با آیات قرآنی تطبیق دهد.

۳۳. تعبیر «مردانه» در متن بدین سبب است که در فلسفه و عرفان اسلامی، جنس «مذکر» از نوع انسان یا به صورت واقعی یا به شکل نمادین از شئون و تجلی «عقل کل» و صادر اول است (ابراهیمی دینانی، ۲۰۰۵م، ص ۱۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۴) و از آنجایی که پیش‌تر بیان شد که حکمت، ثمره‌ی تعالی عقل و نتیجه‌ی اتصال به عقل فعال و عالم عقل است، می‌توان با این مقدمات، حکمت را مردانه دانست چون هر دو از مراتب و شئون عالم عقل هستند.

۳۴. حکمت متعالیه ثمره‌ی اتحاد نفس با عقل مستفاد است؛ صدرا براساس اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌گوید که در این مرتبه، نفس حقایق اشیا را به وسیله‌ی اتحاد با عالم عقل، یعنی جهان موجودات ثابت، درک می‌کند؛ بنابراین حکمت متعالیه وجه «ثابت» وحی است (صدرالمتألهین، - ۱۹۸۱م، ج ۳، صص ۴۱۹-۴۲۳)؛ با این اتحاد، نفس مضاهی جهان عقلی می‌شود و به باری تعالی که از هرگونه تغییری مبرا است تشبیه پیدا می‌کند و به مقام حکمت می‌رسد و در نهایت به طمأنینه و ثبات دست پیدا می‌کند و نفس مطمئنه می‌گردد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲۰-۲۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ش، صص ۹۳-۹۴).

۳۵. تبیین شد که حکمت به معنای متعالیه‌ی آن، محصول اتصال نفس با عالم عقل (عقل مستفاد) است؛ به بیانی بهتر، هنگامی که نفس عالم عقلی می‌شود و حقایق ثابت و عقلی اشیا را حضوراً درمی‌یابد حکمت از آن صادر می‌شود؛ در نتیجه حکمت تمام ویژگی‌های عالم عقل را داراست؛ یعنی

۸۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۳، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۸۸، صص: ۶۳-۹۶

زمانی و مکانی نیست و از این قیود و نیز تمام محدودیت‌های عالم مادی مبراست؛ بنابراین حکمت به فرهنگ یا زمان و مکان خاص و نیز زبان و قوم ویژه‌ای تعلق ندارد. بدین ترتیب، حکمت امری جهان‌شمول است. از سوی دیگر، قول به اتحاد حکمت و وحی، سبب می‌شود تمام ویژگی‌های حکمت به کلام وحی تسری داده شود؛ بدین ترتیب، کلام وحی نیز به اعتبار اینکه متحد با حکمت است فرازمانی و فرامکانی و فرافرهنگی است. به عبارت دیگر، کلام وحی به اعتبار حکمت مندمج در آن، جهان‌شمول است.

۳۶. تعالی نفس به سوی عالم عقل و اتصال به عقل فعال و صدور حکمت طبق نظر صدرا، مختص قلیل افراد نوع بشر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۳۵). بنابراین تنها نخبگان معنوی می‌توانند به این تعالی دست پیدا کنند. بدین ترتیب، حکمت ماهیتی نخبه‌گرایانه دارد. از سوی دیگر اتحاد حکمت و وحی سبب می‌شود وحی نیز ماهیتی نخبه‌گرایانه داشته باشد.

۳۷. کلام وحی شامل تشبیه معقول به محسوس است که این امر از شئون خیالی نفس است.

۳۸. جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه‌ی تصحیح خود بر سه رساله‌ی فلسفی می‌نویسد: «تفسیر راجع است به معانی مفاد از ظهر قرآن و قالب الفاظ آن و تأویل راجع است به مقام باطن و ملکوت قرآن» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۵۳).

۳۹. کشف و حیانی، حقیقتی ملفوظ است که از حیث بیانی بودن، کلام الهی نامیده شده است.

۴۰. برای وجوه زیبایی‌شناسانه و هنری قرآن کریم رجوع شود به (سیدقطب، ۱۹۹۵ م، صص ۳۴-۳۶).

۴۱. تعبیر ظاهر کلام الهی به «زنانه» نخست به سبب شئون جمالی و زیبایی‌شناختی کلام وحی است (ر.ک: سید قطب، ۱۹۹۵ م، صص ۳۴-۳۵). از آنجایی که جنس زن در نوع انسان، تجلی جمال الهی است که به همراه تجلیات جلالی، نماینده‌ی انسانی کل نظام تجلیاتی است (ابن عربی، ج ۱، ص ۲۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب، ص ۱۹۳-۱۹۴) و از آن حیث که از نظر صدرا شئون و مراتب قرآن به‌مثابه‌ی وحی، با شئون و مراتب انسان یکی است، تعبیر مذکور لازمه‌ی غیرمستقیم کلام صدراست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۷، صص ۳۶-۳۹). دیگر آنکه که زن در متون عرفانی، از تجلیات «نفس کل» در عالم انسانی است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۰ ش، ص ۱۴) که خیال متصل در انسان نیز از مراتب آن است؛ خیالی که محل دریافت کشف و حیانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴ ش، ص ۴۹۳؛ فارابی، ۱۹۹۵ م، ص ۱۲۱).

۴۲. تصویرسازی‌های خیالین الفاظ قرآن به‌مثابه‌ی کلام وحی، پویا و سیال است (ر.ک: سید قطب، ۱۹۹۵ م، صص ۳۷-۳۸).

۴۳. (ر.ک: سید قطب، ۱۹۹۵ م، صص ۳۶-۳۷).

۴۴. «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» (ابراهیم، ۴)؛ اینکه تورات عبرانی و قرآن عربی است از وجوه لفظی وحی است که ظاهر کلام الهی را متأثر از فرهنگ خاص می‌کند.

۴۵. گرچه میانی حکمت متعالیه در تقریر صدرا می‌تواند زمینه‌ی انواع تعالی را فراهم آورد، صدرا همچنان از دست‌یابی به تعالی جنسیتی عاجز است (ر.ک: صدرا، ۱۳۴۰ ش، ج ۱، ص ۱۱۳؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴ ش، ص ۴۷۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۱۳۲).

۴۶. سلسله‌ی حکمت از فلسفه از طریق طالس ملطی [آتالیس ملطی] جدا می‌شود (ارسطو، بی‌تا، ص ۹۷؛ الشهرزوری، ۱۳۸۳ ش، صص ۱۵-۱۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۹۸ م، ج ۵، ص ۲۰۷).

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۸۳

۴۷. حکمای پنج‌گانه‌ی الهی عبارت‌اند از: نویسنده‌ی اثولوجیا [فلوطين یا ارسطو]، افلاطون، سقراط، فیثاغورث و انبازقلس.

۴۸. حکمای هفت‌گانه‌ی الهی همان حکمای پنج‌گانه است که لقمان حکیم و هرمس [ادریس] نیز بر آن افزوده می‌شود.

۴۹. «... مقصود از آن، حکمت شناخته شده نزد فیلسوفان که به دنبال گفت‌وگوهای بحثی و نظری‌اند نیست؛ بلکه مراد از آن، حکمتی است که نفس با آن برای اعتلا به بالاترین مراتب و هدف نهایی آماده می‌شود؛ این حکمت گاه به «قرآن» تعبیر می‌شود و گاه «نور» خوانده می‌شود [نزد عرفا] و نیز گاهی «عقل» نامیده می‌شود [نزد حکماء].»

۵۰. یعنی شناخت هر یک از ساحات هستی، حکمت ویژه‌ی خود را ایجاد می‌کند؛ یعنی وجود هر یک از حکمت‌های نامبرده‌شده براساس متعلق‌های متمایز ادراک، یعنی ساحات متمایز هستی و متناظر با آن‌ها است.

۵۱. «و لا یرتضی به من استشرق قلبه بأنوار الحکمة المتعالیة.»

۵۲. حائری یزدی در *آگاهی و گواهی اصطلاح «فناپی»* را برای معرفت‌کشی به کار می‌برد (حائری یزدی، ۱۳۶۷ ش، ص ۴).

۵۳. صدرا در جلد نهم *سفار* این عنایت را این‌گونه توصیف می‌کند: «و جعله الله نصیبنا من الحکمة المتعالیة» (صدرا، ۱۹۹۸، ج ۹، ص ۱۷۱).

۵۴. یعنی «او [ابن‌سینا] این مسئله را از مسائل حکمت متعالیه قرار داد، زیرا حکمت مشائی دانش بحث و استدلال صرف است و این مسئله و مانند آن برای تکمیل شدنشان، افزون بر بحث نظری، نیازمند کشف و ذوق است؛ پس حکمتی که مشتمل بر کشف است نسبت به حکمت مشائی، متعالیه است.»

۵۵. جوادی‌آملی در *رحیق مختموم*، وجه برتری حکمت کشفی [عرفان] بر حکمت نظری [فلسفه] را در موضوع آن‌ها جست‌وجو می‌کند که موضوع یکی وجود لایشرط و دیگری وجود بشرط لا است؛ هرچند مقایسه‌ی این دو حکمت را به دلیل نبود وجه جامع، صحیح نمی‌داند؛ چه آنکه ماهیت یکی ذوقی و دیگری استدلالی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۴).

۵۶. عین کلام صدرا در این باره چنین است: «و لما علمت معنی الوصول و التقرب إلى الحق فالالتحاق به علی هذا الوجه من صیرورة العبد لصفاء ذاته و تسویة وجهه مرآة لمعرفة الحق و أسمائه و صفاته و مظهرها لأنواره وآثاره.»

۵۷. صدرا مسائل حکمت متعالیه را این‌گونه بر می‌شمارد: «أن الحکمة التي هي معرفة ذات الحق الأول و مرتبة وجوده، و معرفة صفاته و... و معرفة النفس، الموصلة إلى الصعود من حضيض السافلین إلى ذروة العالین...» (صدرا، ۱۳۸۷ ش، صص ۷-۸).

۵۸. کریم مجتهدی در *ملاصدرا به روایت هانری کرین*، به نقل از کرین می‌گوید: «او [ملاصدرا] یک ابن‌سینای اشرافی به سبک سهروردی است و به‌نحو عمیق ملو از نظریه‌های حکیم الهی و عارف اندلس یعنی ابن‌عربی است. او موفق شده است به یک تفسیر وجودی از حکمت اشراف دست یابد» (مجتهدی، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۸).

۵۹. رابطه‌ی نفس و بدن در نظریه‌ی صدرا ذاتی است؛ بنابراین خلع نفس از بدن، هرچند موقت، در نشئه‌ی عنصری به معنای نفی جزء ذاتی از شیء است، پس امکان‌پذیر نیست؛ به عبارت دیگر خلع نفس از بدن به معنای سلب یک شیء از خود است؛ لازمه‌ی این سخن آن است که قول به «خلو نفس از بدن» مبتنی بر رابطه‌ی عَرَضی نفس و بدن است. از سوی دیگر، مهم‌ترین دلیل بر عدم امکان تجرد نفس از بدن در نشئه‌ی عنصری، قاعده‌ی «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است، چراکه طبق قاعده‌ی اخیر، نفس در ابتدای حدوث، جسمانی و امری مادی است، اما با حرکت جوهری و در طول زمان و به تدریج، تجرد پیدا می‌کند و هنگامی که تجردش بالفعل و کامل گشت، انقطاع از بدن رخ می‌دهد که این امر هم‌زمان با مرگ طبیعی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱ ش، ص ۲۳۵). به عبارت دیگر، نفس پیش از مرگ طبیعی، به دلیل عدم تجرد تامش نمی‌تواند از بدن مجرد شود. عین کلام صدرا در این باره چنین است: «فالنفس ما دامت لم تخرج من قوة الوجود الجسمانی إلى فعلیة العقل المفارق، فهی صورة مادیة علی تفاوت درجاتها قرباً و بعداً من نشأتها العقلیة بحسب تفاوت وجوداتها شدۀ و ضعفاً و کمالاً و نقصاً...» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۸، صص ۱۳-۱۴)؛ بنابراین تجرد از بدن در نشئه‌ی عنصری با مبنا‌ی نظری یگانه‌انگاری صدرا از نفس و بدن ناسازگار است. بدین ترتیب به نظر می‌رسد این ادعا که «تجرد از بدن از ویژگی‌های اصحاب حکمت متعالیه است» می‌تواند کاملاً یک تجربه‌ی شخصی باشد که صدرا در اثر آن، قائل به تجرد نفس از بدن در نشئه‌ی عنصری گشته است، اما این تجربه پدیداری شخصی با مبنا‌ی نظری نفس‌شناسی او به ویژه قاعده‌ی حدوث جسمانی نفس و تجرد تکاملی جوهری آن و در نهایت، تفسیر او از «مرگ طبیعی» ناسازگار است.

۶۰. هانری کربن درباره‌ی ابن عربی می‌گوید: «اینجاست که عصر زرین حکمت اسلامی آغاز می‌شود» (کربن، ۱۳۷۷، ص ۴۱۵) و آسین پالاسیوس یکی از القاب مشهور ابن عربی را «ابن افلاطون» می‌داند (پالاسیوس، ۱۳۸۵، ص ۳۷؛ کربن، ۱۳۷۷ ش، صص ۴۱۴-۴۱۵).

۶۱. ر.ک: (افوظین، ۱۹۹۷ م، صص ۴۹۷-۴۹۸).

منابع

۱. ارسطو (بی‌تا). فی النفس. (تحقیق عبدالرحمن بدوی). بیروت: دارالقلم.
۲. افلوظین (۱۴۱۳ق). اثنولوجیا. قم: انتشارات بیدار.
۳. افلوظین (۱۹۹۷). تاسوعات. (برگردان فرید جبر و تصحیح جیرار). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۴. ابن عربی (۱۳۶۶). فصوص الحکم. (با تعلیق ابوالعلاء عقیفی). تهران: الزهراء.
۵. ابن عربی (۱۳۷۰). فصوص الحکم. (با تعلیق ابوالعلاء عقیفی). تهران: الزهراء.
۶. ابن عربی (۱۹۹۴). الفتوحات المکیه. (تصحیح عثمان یحیی). چاپ دوم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۷. ابن عربی (۱۳۶۷ق). مجموعه رسائل ابن عربی: اصطلاح الصوفیه. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۸. ابن عربی (بی‌تا). الفتوحات المکیه (چهارجلدی). بیروت: دارصادر.
۹. ابن سینا (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۸۵

۱۰. ابن سینا (۱۴۰۴ق). *الشفاء/الطبیعیات*. (تصحیح سعید زاید). قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۱۱. ابن سینا (۱۳۷۱). *المباحثات*. (تصحیح محسن بیدارفر). قم: انتشارات بیدارفر.
۱۲. ابن سینا (۱۳۸۳). *طبیعیات دانشنامه علایی*. (تصحیح محمد مشکوه). چاپ دوم. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۱۳. ابن سینا (۱۳۲۶ق). *تسع رسائل فی الحکمه و الطبيعیات* (چاپ دوم). قاهره: دارالعرب.
۱۴. ابن سینا و خواجه طوسی (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیها للمعق الطوسی*. قم: نشر بلاغه.
۱۵. ایزتسو، توشی‌هیکو (۱۳۸۵). *مفاتیح الفصوص: بررسی مفاهیم کلیدی فصوص الحکم*. (ترجمه حسین مریدی). انتشارات دانشگاه رازی.
۱۶. ایزتسو، توشی‌هیکو (۱۳۹۲). *صوفیسم و تائوئیسم*. (ترجمه محمد گوهری). چاپ پنجم. تهران: انتشارات روزنه.
۱۷. آسین پالاسیوس، میگوئل (۱۳۸۵). *زندگی و مکتب ابن عربی*. (ترجمه‌ی حمیدرضا شیخی). تهران: انتشارات اساطیر.
۱۸. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). *شرح بر زاد/المسافر*. (چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۸۳). *دفتر عقل و آیت عشق* (جلد سوم). چاپ سوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۰. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۲۰۰۵). *العقل و العشق الإلهی بین الإختلاف و الإئتلاف*. (جلد دوم). بیروت: دارالهادی.
۲۱. ابوترابی، احمد (۱۳۸۳). *روش شناسی حکمت متعالیه. معرفت فلسفی*. (۴). ۶۲-۲۷.
۲۲. ایزدی، جنان و فرامرزقراملکی، احد (۱۳۸۶). *زبان برتر: نظریه‌ای در روش‌شناسی حکمت متعالیه. خردنامه صدرا*. (۴۹). ۳۲-۲۱.
۲۳. جلوه، میرزا ابوالحسن (۱۳۷۵). *حواشی جلوه بر شرح فصوص الحکم القیصری*. (تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲۴. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*. (بخش نخست از جلد اول). قم: مرکز نشر اسراء.
۲۵. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب). *زن در آینه جلال و جمال* (چاپ بیست و یکم). قم: مرکز نشر اسراء.
۲۶. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۸). *عواالم خیال؛ ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. (ترجمه قاسم کاکایی). چاپ سوم. تهران: انتشارات هرمس.
۲۷. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۷). *آگاهی و گواهی: ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق صدرالمتألهین*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۸۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۳، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۸۸، صص: ۶۳-۹۶
۲۸. حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۴). حکمت متعالیه: زبان برتر. *خردنامه صدرا*. - (۲). ۵-۱۲.
۲۹. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *جستارهای فلسفی: مجموعه مقالات*. (با اهتمام عبدالله نصری). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). *دروس معرفت نفس*. قم: نشر: الف. لام. میم.
۳۱. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲). *دروس معرفت نفس*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۲. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۹۰). *شرح فص حکمه عصمتیه فی کلمه فاطمیه*. قم: نشر الف لام میم.
۳۳. خلیفه، عبدالحکیم (۱۳۷۵). *عرفان مولوی*. (ترجمه محمدی و میرعلایی). چاپ دوم). تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
۳۴. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین (۱۳۸۲). *إشراق الهیاکل النور*. (تصحیح علی اوجبی). تهران: نشر میراث مکتوب.
۳۵. الدوانی، المحقق (۱۴۱۱ق الف). *ثلاث رسائل و بذیله رساله هیاکل النور*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۶. الدوانی، المحقق (۱۴۱۱ق ب). *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۷. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰). *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*. (تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۳۸. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳). *أسرارالحکم*. (تحقیق صدوقی‌سها. تصحیح کریم فیضی). قم: مطبوعات دینی.
۳۹. سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص (۱۳۶۴). *عوارف المعارف*. (ترجمه عبدالمومن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. جلد دوم). تهران: شرکت انتشارات علمی - فرهنگی.
۴۰. سید قطب (۱۹۹۵). *التصویرالفنی فی القرآن*. بیروت: دارالشروق.
۴۱. شیخ اشراق (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. (تصحیح هانری کربن و دیگران. چاپ دوم). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۲. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۶۵). *نزهه‌الارواح و روضه‌الافراح (تاریخ حکماء)*. (ترجمه مقصودعلی تبریزی). تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
۴۳. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳). *رسائل الشجره‌الاهیه فی علوم الحقایق‌الربانیه*. (تصحیح نجفعلی حبیبی). تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۴۴. صدر‌المآلهین (۱۳۰۲). *مجموعه‌الرسائل‌التسعه*. تهران: بی‌نام.

- حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۸۷
۴۵. صدرالمتألهین (۱۳۴۰). رساله سه اصل. (تصحیح حسین نصر). تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران.
۴۶. صدرالمتألهین (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. (تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴۷. صدرالمتألهین (۱۳۶۰ الف). الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه. (تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۴۸. صدرالمتألهین (۱۳۶۰ ب). أسرار الآیات. (تصحیح خواجوی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۴۹. صدرالمتألهین (۱۳۶۱). العرشیه. (تصحیح غلامحسین آهنی). تهران: انتشارات مولی.
۵۰. صدرالمتألهین (۱۳۶۳ الف). مفاتیح الغیب. (تصحیح خواجوی). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۱. صدرالمتألهین (۱۳۶۳ ب). المشاعر. (تصحیح هانری کربن). چاپ دوم). تهران: کتابخانه طهوری.
۵۲. صدرالمتألهین (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. (تصحیح حامد ناجی اصفهانی). تهران: انتشارات حکمت.
۵۳. صدرالمتألهین (۱۳۷۸). رساله فی الحدوث. (تصحیح حسین موسویان). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدا.
۵۴. صدرالمتألهین (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیه. (تصحیح محسن جهانگیری). تهران: بنیاد حکمت صدا.
۵۵. صدرالمتألهین (۱۳۸۷ الف). المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. (تصحیح محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت صدا.
۵۶. صدرالمتألهین (۱۳۸۷ ب). سه رسائل فلسفی. (تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). چاپ سوم). قم: دفتر تبلیغات اسلام.
۵۷. صدرالمتألهین (۱۳۸۸). سه رساله فلسفی. (تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). ویرایش دوم. چاپ چهارم). قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۵۸. صدرالمتألهین (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (جلد نخست). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۹. صدرالمتألهین (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (جلد سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۰. صدرالمتألهین (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (جلد پنجم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۱. صدرالمتألهین (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (جلد ششم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- ۸۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۳، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۸۸، صص: ۶۳-۹۶
۶۲. صدر المتألهین (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* (جلد هفتم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۳. صدر المتألهین (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* (جلد هشتم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۴. صدر المتألهین (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* (جلد نهم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۵. صدر المتألهین (بی تا الف). *ایقاظ النائمین*. (تصحیح محسن مؤیدی). بی جا: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۶۶. صدر المتألهین (بی تا ب). *الحاشیه علی الاهیات الشفاء*. قم: انتشارات بیدار.
۶۷. صلیب، جمیل (۱۴۱۴ق). *المعجم الفلسفی*. بیروت: الشركه العالمیه للکتاب.
۶۸. الطوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۴). *آغاز و انجام*. (با تعلیق حسن حسن زاده آملی). تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۹. الطوسی، خواجه (۱۳۷۵). *شرح الإشارات و التنبیہات مع المحاکمات*. قم: نشر بلاغه.
۷۰. طالقانی، محمدنعیم (۱۴۱۱ق). *منهج الرشاد فی معرفه المعاد*. (تحقیق رضا استادی). جلد سوم). مشهد: آستان قدس رضوی.
۷۱. العلوی، احمد (۱۳۷۶). *شرح کتاب القیسات*. (مقدمه حامد ناجی اصفهانی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۷۲. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی: هستی شناسی و جهان شناسی*. تهران: سمت.
۷۳. عسگری، احمد (۱۳۸۶). *نظریه ادراک در فلسفه ملاصدرا و جایگاه قیام صدوری*. *نامه فلسفی*. - (۱۲). ۱۲۷-۱۵۸.
۷۴. الفارابی، ابونصر (۱۹۹۵). *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*. (تحقیق و شرح علی بوملحم). بیروت: مکتبه الهلال.
۷۵. الفارابی (۱۹۹۶). *کتاب السیاسه المدنیه*. (مقدمه و شرح علی بوملحم). بیروت: مکتبه الهلال.
۷۶. الفارابی (۱۴۰۵ق الف). *الجمع بین رأی الحکیمین* (چاپ دوم). تهران: انتشارات الزهراء.
۷۷. الفارابی (۱۴۰۵ق ب). *فصول منتزعه*. (تصحیح فوزی نجار). چاپ دوم). تهران: المکتبه الزهراء.
۷۸. الفارابی (۱۴۱۳ق). *الاعمال الفلسفیه*: کتاب تعلیقات. (با اهتمام جعفر آل یاسین). بیروت: دار المناهل.
۷۹. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). *علم النفس فلسفی* (چاپ دوم). قم: مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی.

حکمت متعالیه: عام یا خاص؟ (ماهیت‌شناسی میراث متعالیه‌ی حکمای مسلمان) ۸۹

۸۰. فرامرزقراملکی، احد (۱۳۸۵). روش‌شناسی فلسفه صدرا. *خردنامه صدرا*. (۴۳). ۲۴-۲۸.
۸۱. فرامرزقراملکی، احد (۱۳۹۵). *روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)*. مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۸۲. فرامرز قراملکی، احد و وفائیان، محمدحسین (۱۳۹۵). ملاک‌شناسی تعدد قوای نفس بر اساس نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های ابن‌سینا. *فخر رازی و صدرالمتألهین. حکمت سینوی*. ۲۰(۵۶). صص ۱۷-۳۹. **Doi: <https://doi.org/10.30497/ap.2016.61499>**
۸۳. القیصری، داوود (۱۳۷۱). *رسائل قیصری*. (تصحیح جلال الدین آشتیانی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸۴. القیصری، داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص‌الحکم القیصری*. (تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی
۸۵. قاضی قمی، سعید (۱۳۸۱). *الأربعینیات لکشف انوارالقدسیات*. (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: میراث مکتوب.
۸۶. قاضی قمی، سعید (۱۴۱۵ق). *شرح توحید صدوق*. (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸۷. کربن، هانری (۱۳۷۷). *تاریخ فلسفه اسلامی*. (ترجمه جواد طباطبایی). چاپ دوم. تهران: انتشارات کویر.
۸۸. کلهر، زهرا و عباسی، محمدباقر (۱۴۰۱). نسبت علم و زیبایی در ذات باری: إلهیات طولی سینوی. *اندیشه نوین دینی*. ۱۸(۷۱). صص ۸۷-۱۰۲.
- Dor: <http://dorl.net/dor/20.1001.1.20089481.1401.18.71.5.3>**
۸۹. میرداماد (۱۳۵۸). *شرح فصوص‌الحکم فارابی*. (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹۰. میرداماد (۱۳۶۷). *قبسات*. (با اهتمام بهبهانی. ایزوتسو و دیباجی). چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹۱. میرداماد (۱۳۷۴). *نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء*. (با تصحیح حامد ناجی‌اصفهانی). قم - تهران: انتشارات هجرت و میراث مکتوب.
۹۲. میرداماد (۱۳۸۵). *مصنفات میرداماد*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۹۳. میرداماد و العلوی، احمد (۱۳۷۶). *تقویم‌الایمان و شرحه کشف‌الحقایق*. (با مقدمه و تحقیق علی اوجبی). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۹۴. محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۲). *راز برتری حکمت صدرا (حکمت متعالیه)*. *خردنامه صدرا*. (۳۲). ۱۸-۱۳.

- ۹۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۳، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۸۸، صص: ۶۳-۹۶
۹۵. مجتهدی، کریم (۱۳۷۶). ملاصدرا به روایت هانری کربن. *خرندنامه صدر*. - (۹ و ۸). ۳۵-۴۰.
۹۶. اللوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳). *بیان الحق بضمن الصدق*. (مقدمه و تحقیق ابراهیم دیباجی). تهران: مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
۹۷. النوری، المولی علی (۱۳۶۳). *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگ.
۹۸. النراقی، ملامهدی (۱۳۸۰). *شرح الالهیات من کتاب الشفاء*. (تصحیح حامد ناجی اصفهانی). قم: کنگره بزرگداشت محققان نراقی.
۹۹. وفائیان، محمدحسین (۱۳۹۵). تبیین آثار تشکیک‌پذیری معرفت در حکمت متعالیه در گستره تعریف فلسفه. نظریه صدق و زبان‌شناسی. *تأملات فلسفی*. ۶ (۱۷). ۲۱۹-۲۴۰.

Dor: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.22285253.1395.6.17.9.9>

۱۰۰. وفائیان، محمدحسین و فرامرزراملکی، احد (۱۳۹۸). خیال به مثابه نفس حیوانی: بازشناسی قوه خیال نزد صدرالمتألهین در پرتو تبیین مبانی و تحلیلی کارکردها. *آیین حکمت*: ۱۱ (۴۲). صص ۲۲۳-۲۴۶. **Doi: 10.22081/PWQ.2020.68553**

References

1. Abu-Torābī, A. (2004). Ravesh-Shenāsī hekmate Mote` āliye (Methodology of transcendental wisdom), *Ma`rifat Falsafī*, -(4). 27-62. [In Persian]
2. Al-`Alavī, A. (1997), *Commentary on the Book of Al-Qabasāt*. (Intr. by H. Nājī-Esfahānī) Tehrān: Institute of Islamic Studies. [in Persian]
3. Al-Dawanī, M. (1990 A). *Thalāth-o Rasā`il and Bedheilehī Resāle Hayākel-o Al-Noor*, Mashhad: Āstān Quds Razavi Islamic Research Foundation. [in Arabic]
4. Al-Dawanī, M. (1990 B), *Shawakal al-Hur in Sharh-e Hayākel-o Al-Noor*, Mashhad: Āstān Quds Razavi Islamic Research Foundation. [in Arabic]
5. Al-Fārābī, A. N. (1995). *Ārā` ahl al-madīna al-fāḍila* (Opinions of the People of the Ideal City). (Res. and commentary by A. Bu Malham's), Beirut: Al-Hilal Maktabah.
6. Al-Fārābī, A. N. (1996). *Kitab Al-Sīyasat Al-Madanīyyah*. (Intro. and commentary by A. Bu-Malham). Beirut: Al-Hilal School.
7. Al-Fārābī, A.N. (1992). *Al-`A`mal Al-Falsafīyah: Kitāb Ta`līghat*. (Ed. by J. Al-Yasīn). Beirut: Dar al-Manāhel. [In Arabic]
8. Al-Fārābī, A.N. (2005 A). *Al-Jam`bayna ra`yay al-hakīmāyayn* (Harmonization of the Opinions of the Two Sages the Divine Plato and Aristotle) (2nd edition). Tehran: Al-Zahra Publications. [In Arabic]
9. Al-Fārābī, A.N. (2005 B). *Fūsūl Al-Montaze`ah*. (Ed. by F. Najjār. 2nd Edition). Tehrān: Al-Maktabah Al-Zahra. [In Arabic]
10. Al-Lokerī, A. A. (1994). *Bayān Al-Haq Be Deman Al-Sedq*. (Intro. and res. by E. Dībājī). Tehrān: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC-IIUM). [in Persian]

11. Al-Narāghī, M. (2001). *Commentary on the Theology of the Al-Shifā*. (Edited by H. Najī Isfahānī). Qom: Narāghī Scholars Commemoration Congress. [in Persian]
12. Al-Nūrī, M. A. (1984). *Al-Taliqāt on Maḥāṭih Al-Ghaib*, Tehran: Culture Research Institute. [in Persian]
13. Al-Qayṣarī, D. (1992). *Rasā'il Qayṣarī*. (Corr. by J. ad-D. Āshtiānī). Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [in Persian]
14. Al-Qayṣarī, D. (1996). *Al-Qaysari's Fuṣūṣ al-Ḥikam Commentary*, (Corr. by J. ad-D. Āshtiānī). Tehran: 'Elmī-Farhangī Publishing Company.
15. Al-Ṭūsī, N. D. (1995). *Āghaz and Anjām*. (With the commentary of H. Hassanzādeh Āmolī). Tehran: Farhang and Islamic Guidance Publications. [in Persian]
16. Al-Ṭūsī, N. D. (1996). *Commentary on al-Ishārāt with Al-Mohākemāt*. Qom: Balāgheh Publishing House. [in Persian]
17. Aristotle (n.d). *On The soul*. (Res by A. R. Badawi). Beirut: Dar al-Qalam. [in Persian]
18. Asgari, A. (2006). Theory of Perception in Mulla Sadra's Philosophy and the Position of subsistence of issuing. *Nameh-Falsafī*, -(12). 127-158.
19. Āshtiānī, J. D. (2002). *Sharh Bar Zād al-Mosafer*. (3rd edition). Qom: Islamic Tablighāt Office. [in Persian]
20. Asin Palacios, M. (2006). *Ibn Arabi's Life and School*. (Trans by H. Sheikhi). Tehran: Asāfir Publications. [in Persian]
21. Avicenna (1908). *Tes' o Rasāel Fī Al-Ḥikmat and Al-Tabī'iyāt*. (2nd edition). Cairo: Dar al-'Arab. [in Arabic]
22. Avicenna (1979). *Rasā'il of Ibn Sina*. Qom: Bidar Publications. [in Arabic]
23. Avicenna (1983). *Al-Shifā: Al-Tabī'iyāt* (The Healing: The Natural Treatises). (Corre. by S. Zāyed). Qom: Maktabat Āyatollāh Al-Mar'ashī. [in Arabic]
24. Avicenna (1992). *Al-Mobāhesāt* (The Discussions). (Ed. by M. Bidārfar). Qom: Bidārfar Publications.
25. Avicenna (2004). *'Alā'ī encyclopedia of natural sciences* (Dāneshnāme-ye 'Alā'ī). (Revised by M. Mashkoh. 2nd edition). Hamedān: Avicenna University.
26. Avicenna & N.D. Al-Ṭūsī (1996). *Al-Ishārāt and Al-tanbīhāt for al-Ṭūsī*, Qom: Balagha Publishing House. [in Persian]
27. Chittick, W. C. (2008). *Imaginal Worlds; Ibn al'Arabī and the Problem of Religious Diversity*. (Trans. by Q. Kakaei. 3rd edition). Tehrān: Hermes Publications. [in Persian]
28. Corbin, H. (1998). *History of Islamic Philosophy*. (Trans. by Javād Tabātabāi. 2nd edition). Tehrān: Kavir Publications. [in Persian]

29. Dashtakī Shirazī, Gh. D. (2003). *Eshraq al-Hiyakl al-Noor*. (Ed. by A. Ojabi). Tehrān: Mīrath-e- Maktūb publication. [in Persian]
30. Ebrāhimi Dināni, G. H. (2005). *Al-Aql and Al-Eshghe Al-Elāhi Beine Al-Ekhtelāf and Al-E'telāf* (The intellect and Divine love between Disagreement and Coalition). (vol. 2). Beirut: Dar al-Hadi.
31. Ebrāhimi Dināni, G. H. (2013). *Daftar Aql and Ayat Eshgh*. (Vol.3. 3rd edition). Tehrān: Ministry of Culture and Islamic Guidance Printing and Publishing Organization. [in Persian]
32. Farāmarz Qarāmalekī, A. (2015). Methodology of Sadra's Philosophy. *Kheradname-ye Sadra*. – (43). 24-28. [in Persian]
33. Farāmarz Qarāmalekī, A. (2015). *Methodology of Religious Studies*. Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences Publications. [in Persian]
34. Faramarz Qarāmalekī, A. & Vafā'tān, M. H. (2016). Recognizing the Criteria of Multiplicity of Faculties of the Soul Based on a Comparative Analysis and Criticism of the Views of ibn Sina, Fakhr-e- Razy and Sadrolmote'allehin, *Avecinnian Philosophy Journal*, 20(56). 17-39. [in Persian]
Doi: 10.30497/ap.2016.61499
35. Fayazī, Gh. (2013). *Philosophical Psychology*. (2nd edition). Qom: Imam Khomeini Educational-Research Institute. [in Persian]
36. Ghāḍī Qomī, S. (1994). *Commentary on Toḥīd Sadūq*. (Ed. by N. Habībī) Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
37. Ghāḍī Qomī, S. (2002). *Al-'Arba'īnīyāt Le-Kashf-e 'Anwār-al-Qudsīyāt*. (Ed. by N. Habībī). Tehrān: Written Heritage Research Institute. [in Persian]
38. Hā'erī-Yazdi, M. (1995). Hekmate Mote'āliye: Zabāne Bartar. *Kheradname-ye Sadra*. – (2). 5-12. [in Persian]
39. Hā'erī-Yazdī, M. (1988). *Agahī and Gowahī: Translation and Critical Commentary of Sadr-al-Mutalahin's Treatise on Conception and Acknowledging*. Tehrān: Institute of Cultural Studies and Research. [in Persian]
40. Hā'erī -Yazdī, M. (2005). *Jastārhāye Falsafī* (Philosophical essays: a collection of essays). (With the efforts of A. Nasri). Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [in Persian]
41. Hasan-zādeh Amolī, H. (1983). *Dūrūs-e Ma'refat-e Nafs*. Tehrān: Elmī - Farhangī publications. [in Persian]
42. Hasan-zādeh Amolī, H. (2006). *Dūrūs-e Ma'refat-e Nafs*. Qom: Alef. Lam. Mīm Publisher. [in Persian]
43. Hasan-zādeh Amolī, H. (2011). *Sharh-e Fass-e Hekmaten Esmatīyaten Fī Kalematen Fatemīyah*. Qom: Alef. Lam. Mīm Publisher. [in Persian]
44. Ibn al-'Arabī (1987). *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*. (Commentary by Abul Alā Afīfī's). Tehran: Al-Zahrā. [in Persian]
45. Ibn al-'Arabī (1988). *Majmo'e Rasā'il Ibn- 'Arabī: Sufi term*. Beirut: Dar-Ahyaya al-Torath al-Arabi. [in Arabic]

46. Ibn al-‘Arabī (1991). *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*. (Commentary by Abul Alā Afifī’s). Tehran: Al-Zahrā. [in Persian]
47. Ibn al-‘Arabī (1994). *Al-Fūtūḥāt al-Makiyya*. (Corr. by O. Yahya. 2nd edition) Beirut: Dar’iḥya Al-Torāth Al-‘Arabī .
48. Ibn al-‘Arabī (n.d). *Al-Fūtūḥāt Al-Makkīyya* (four vols). Beirut: Dar Sader. [in Persian]
49. Izadī, J. & Farāmarz Qarāmalekī, A. (2007), Zabāne Bartar: Dar Ravesh-Shenāsi hekmate Mote`āliye- (Superior Language: A Theory in the Methodology of Transcendental Wisdom). *Kheradname-ye- Sadra*-(49). 21-32[in Persian. [in Persian]
50. Izutsu, T. (2006). *Mafātīh Al-Fuṣūṣ: Review of the key concepts of Al-Fusus Al-Ḥikam*. (Tran. by H. Muridi). Rāzī University Press. [in Persian]
51. Izutsu, T. (2013). *Sufism and Taoism*. (Tran. by M. Gohari. 5th edition). Tehrān: Rozeneh Publications. [in Persian]
52. Javādī Āmolī, A. (2010 a). *Rahiq Makhtoum: Description of transcendental wisdom*. (The first part of the first volume). Qom: Isra Publishing Center. [in Persian]
53. Javādī Amolī, A. (2010 b). *Zan Dar Āyne-ye Jalāl and Jamāl* (The woman in the mirror of glory and beauty). (21st edition). Qom: Isra Publishing Center. [in Persian]
54. Jelve, M. A. (1996). *Havāshiye Jelve Bar Sharhe Fuṣūṣ al-Ḥikam al-Qaysarī*. (Ee. by J. Ashtiani). Tehran: ‘Elmi - Farhangi Publishing Company. [in Persian]
55. Kalhor, Z. & ‘Abbāsī, M. B. (2022). The Relationship of Science and Beauty in Divine Essence: Longitudinal Theology of Avicenna. *Andishe-Novin-e-Dini*, 18(71). [in Persian]
- Dor: <http://dorl.net/dor/20.1001.1.20089481.1401.18.71.5.3>**
56. Khalifa, A. H. (1996). *‘Erfān Molavī*. (Tran. by Mohammadī and Mir Alai. 2nd edition). Tehrān: ‘Elmī-Farhangī publications. [in Persian]
57. Mīr Dāmād (1979). *Fārābī’s Fuṣūṣ al-Ḥikam Commentary*. (corr. by M. T. Dānesh Pajoh). Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]
58. Mīr Dāmād & Al- ‘Alawī, A. (1997). *Taghwīm Al-īman and Its Commentary Kashf Al-Haqāyq*. (Intro. & rese. by A. Ojabi). Tehrān: Institute of Islamic Studies. [in Persian]
59. Mīr Dāmād (1988). *Qabasāt*. (With the efforts of Behbahānī, Izutsu & Dībājī. 2nd edition). Tehran: Tehran University Press. [in Persian]
60. Mīr Dāmād (1995). *Nebrās-Al-Ḍiyā and Teswā-Al-Sewā*. (Ed. by H. Nāji Esfahānī) Qom-Tehran: Written Heritage Research Institute. [in Persian]
61. Mīr Dāmād (2006). *Mīr-Dāmād’s works*. (Under the care of A. Noorāni) Tehran: Society for The Appreciation of Cultural Works and Dignitaries. [in Persian]

62. Mohaghegh Dāmād, M. (2002). The secret of the excellence of Sadra's wisdom. *Kheradname-ye Sadra*. – (32).13-18. [in Persian]
63. Mojtahedī, K. (1997). Müllā Sadrā according to the narration of Henry Corbin. *Kheradname-ye Sadra*. – (8,9). 35-40. [in Persian]
64. Müllā Sadrā (1923). *Majmū'eh al-Rasa'il al-Tisah*. Tehran: Anonymous [in Persian].
65. Müllā Sadrā (1961). *Resāle- Se Asl*. (Ed. by H .Nasr). Tehrān: Faculty of Theology and Islamic Studies. [in Persian]
66. Müllā Sadrā (1975). *al-Mabda' and Ma'ād*. (Corr. By J. D. Āshtiānī). Tehrān: Wisdom and Philosophy Association. [in Persian]
67. Müllā Sadrā (1981 a). *al-Shawahed al-Rūbūbiyah*. (Ed. by J. D. Āshtiānī, 2nd Edition). Mashhad: University Publication Center. [in Persian]
68. Müllā Sadrā (1981 b). *'Asrār al-Āyāt*. (Corr. by Khajawī). Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
69. Müllā Sadrā (1981). *Al-Hikmat Al-Mote'aliya Fī Al-'Asfar Al-Aqliya Al-Arba'a*. (Vol. 1). Beirut: Dar 'ihya Al-Torāth Al-'Arabī.
70. Müllā Sadrā (1981). *Al-Hikmat Al-Mote'aliya Fī Al-'Asfar Al-Aqliya Al-Arba'a*. (Vol. 3). Beirut: Dar 'ihya Al-Torāth Al-'Arabī.
71. Müllā Sadrā (1981). *Al-Hikmat Al-Mote'aliya Fī Al-'Asfar Al-Aqliya Al-Arba'a*. (Vol. 5) Beirut: Dar 'ihya Al-Torāth Al-'Arabī.
72. Müllā Sadrā (1981). *Al-Hikmat Al-Mote'aliya Fī Al-'Asfar Al-Aqliya Al-Arba'a*. (Vol. 6). Beirut: Dar 'ihya Al-Torāth Al-'Arabī.
73. Müllā Sadrā (1981). *Al-Hikmat Al-Mote'aliya Fī Al-'Asfar Al-Aqliya Al-Arba'a*. (Vol. 7). Beirut: Dar 'ihya Al-Torāth Al-'Arabī.
74. Müllā Sadrā (1981). *Al-Hikmat Al-Mote'aliya Fī Al-'Asfar Al-Aqliya Al-Arba'a*. (Vol. 8). Beirut: Dar 'ihya Al-Torāth Al-'Arabī.
75. Müllā Sadrā (1981). *Al-Hikmat Al-Mote'aliya Fī Al-'Asfar Al-Aqliya Al-Arba'a*. (Vol. 9). Beirut: Dar 'ihya Al-Torāth Al-'Arabī.
76. Müllā Sadrā (1982). *al-'Arshāh*. (Corr. By Gh. Āhanī). Tehran: Mula Publication. [in Persian]
77. Müllā Sadrā (1984 a). *Mafātīh al-Ghaib*. Tehran: Cultural Research Institute. [in Persian]
78. Müllā Sadrā (1984 b). *Al-Masha'ir*. (Revised by Henry Corbin, 2nd edition). Tehran: Tahūrī Library.
79. Müllā Sadrā (1996). *Majmū'eh Rasa'el Falsafī Sadr al-Mute'allehīn*. (Corr. by H. Nājī Isfahānī). Tehran: Hikmat. [in Persian]
80. Müllā Sadrā (1999). *Risālat FI Al-Hūdūs*. (Ed. by H. Mūsaviān). Tehrān: Sadrā Islamic Wisdom Foundation. [in Persian]

81. Müllā Sadrā (2002). *Kasr 'Asnām al-Jahiliyya*. (Ed. by M. Jahangīrī). Tehran: Hikmat Sadra Foundation. [in Persian]
82. Müllā Sadrā (2008 a). *Al-Mazāhīr al-'Elahiyyah Fī 'Asrār-Al-'olūm-al-Kamaliyah*. (Ed. By M. Khāmeneī). Tehran: Hikmat Sadra Foundation. [in Persian]
83. Müllā Sadrā (2008 b). *Three Philosophical Treatises*. (Corr. by J. D. Āshtiānī. 3rd edition). Qom: Islamic Tablighāt Office. [in Persian]
84. Müllā Sadrā (2009). *Three Philosophical Treatises*. (Corr. by J. D. Āshtiānī. 2nd edition). Qom: Būstān Kitāb Institute. [in Persian]
85. Müllā Sadrā (n.d a). *īghāz Al-Nā'emin*. (Ed. by Mohsen Mo'ayidī) Anonymous: Iranian Institute of Philosophy. [in Persian]
86. Müllā Sadrā (n.d b). *Commentary on the book of Healing*. Qom: Bidar. [in Persian]
87. 'Obūdīyat, A. R. (2012). *An Introduction to Sadra's Wisdom System: Ontology and Cosmology*. Tehran: Samt. [in Persian]
88. plotinus (1992). *ūthūlūjā* (Arabic translation of parts of Enneads). Qom: Bidar Publications. [in Arabic]
89. plotinus (1997). *Enneads*. (Tr. by F. Jabr. Ed. by jīrār). Beirut: Maktaba Lobnan Publications.
90. Sabzewarī, M.H. (1981). *al-Talīqat 'ala al-Shawahed al-Rūbūbiyyah*. (Revised by J. D. Āshtiani. 2nd edition). Mashhad: University Publication Center. [in Persian]
91. Sabzewarī, M.H. (2004). *Asrar al-Hikam*. (Res. by Sadūqī-Soha. Corr. by K. Faizi). Qom: Matbū'at-e Dīnī (Religious Press). [in Persian]
92. Salībā, J. (1993). *Al-Mo'jam al-Falsafī* (Philosophical Encyclopaedia). Beirut: Al-Sherkat Al-'Alamiya Lel-kitab. [in Arabic]
93. Seyyed Qūtb (1995). *Al-Tasvīr Al-Fannī Fī Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Shorūq.
94. Shahrzūrī, Sh. D. (1986). *Nozhat-o Al-'Arwāh and Roqat-o- Al-'Afrāh* (History of the sages). (Tran. by M. A. Tabrīzī). Tehrān: 'Elmī-Farhangī Publications. [in Persian]
95. Shahrzūrī, Sh. D. (2004). *Rasāil al-Shajarah al-Ilahīyyah Fī 'Olūm Al-Haqāeq al-Rabbanīyya*. (Ed. by N. Habībī). Tehrān: Iranian Institute of Philosophy. [in Persian]
96. Sheīkh Eshraq (1996). *The Complete Works of Sheīkh Eshraq*. (Revised by H. Corbin and others, 2nd edition). Tehran: Motale'at wa Tahqiqat Farhangī Institute. [in Persian]
97. Suhrewardī, Sh. D. A. H. (1985). *'Awārif al-Ma'ārif*. (Tran. by A. M. Esfahanī. Under the care of Q. Ansarī, Vol. 2). Tehrān: 'Elmi-Farhangī Publishing Company. [in Persian]

98. Tāleghānī, M. N. (1990). *Manhaj al-Rashād Fī Ma'rifat al-Ma'ad*, (Res. by R. Ostadi. Vol. 3). Mashhad: Āstān Quds Razavi. [in Persian]

99. Vafā'īān, M. H. (2016). An Elaboration on the Effects of Existential Gradation on Knowledge in Transcendental Philosophy. *Philosophical Meditation*. 6(17). 219-240. [in Persian]

Dor: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.22285253.1395.6.17.9.9>

100. Vafā'īān, M. H. & Faramarz Qarāmalekī, A. (2020). Imagination as the Animate Soul (Sadr al-Mutuallihin's Recognition of the Power of Imagination in the Light of Explaining the Principles and Analyzing the Functions). *Practice of Wisdom*. 11(42). 99-122. [in Persian] **Doi: 10.22081/pwq.2020.68553**

