

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

هدف فلسفه اسلامی و نسبت آن با اسلامیت فلسفه^۱

حمید خدابخشیان خوانساری^۲

چکیده

فلسفه اسلامی دانشی است که به دین اسلام منتسب شده و چرایی این انتساب بحث‌های فراوانی را برانگیخته است. یکی از روش‌های اثبات اسلامی بودن این فلسفه سنجش نسبت ارکان علمی آن با دین اسلام است. شناخت یک دانش با بررسی ارکان علمی آن دانش همچون موضوع، تعریف و مسائل علم به دست می‌آید و «غرض» یا هدف علم از جمله این ارکان است. سنجش نسبت غرض فلسفه با دین اسلام ما را در فهم چرایی انتساب این فلسفه به دین اسلام یاری خواهد کرد. فیلسوفان اسلامی در لابه‌لای تعریف فلسفه یا به شکل مستقل اهداف گوناگونی برای فلسفه ذکر کرده‌اند. در این پژوهش با روش کتابخانه‌ای این اهداف گردآوری شده و سپس با روش توصیفی - تحلیلی، نسبت آن‌ها با اهدافی که دین برای آفرینش، بعثت انبیا یا نزول کتاب‌های آسمانی برشمرده، سنجیده شده است. اهداف فلسفه را می‌توان در پنج دسته علم به حقایق اشیا، معرفت به خداوند متعال، تکمیل نفوس، شباهت یافتن به خداوند و مبدل شدن به جهان عقلی جای داد. از میان این اهداف «علم به حقیقت اشیا» مهم‌ترین غرض محسوب می‌شود. این اهداف بر تعالیم اسلام منطبق یا دست‌کم به نوعی از این تعالیم متأثر و بهره‌مندند. این بررسی نشان می‌دهد که فلاسفه اسلامی در برشمردن اغراض فلسفه، غایات و اهدافی که در دین اسلام برای زندگی بشر آمده را در نظر داشته‌اند و همان اهداف را با زبان فلسفی برشمرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: غرض علم، منفعت علم، هدف علم، هدف بعثت، هدف خلقت، فلسفه اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۲۹

۲. استادیار گروه فلسفه، دائرةالمعارف علوم عقلی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.
khodabakhshian@iki.ac.ir

۱. مقدمه

فلسفه اسلامی دانشی است که تولد آن به قرون اولیه دوره اسلامی بازمی‌گردد. کندی (م ۲۵۸ق) نخستین کسی بود که به ترجمه آثار فلسفی یونان مبادرت ورزید و این سرآغازی بود برای دانشی پرسابقه که اکنون می‌خواست در سیاقی جدید ایفای نقش کند. این سیاق جدید یا به مقتضای پرورش در محیطی اسلامی، یا به واسطه پاسخ به پرسش‌هایی جدید یا به علت تغییری آگاهانه در مبانی و پیش‌فرض‌ها، پا به عرصه می‌گذاشت.^۱ البته عده‌ای از کندی تنها به‌عنوان یک مترجم آثار فلسفی یونان یاد می‌کنند و در واقع فارابی (م ۳۳۹ق) را آغازگر دانشی به نام «فلسفه» از نوع اسلامی‌اش می‌دانند. به هر حال این تبارشناسی و انتساب به کندی یا فارابی با نگاهی به فلسفه به‌عنوان یک دانش مستقل و مجموعه سازوار معنا می‌یابد و گرنه بها دادن به روش عقلی و باورهای برهانی و ترغیب نسبت به آن در محیط اسلامی به دهه‌ها پیش‌تر، یعنی زمان ظهور دین مبین اسلام بازمی‌گردد. کلام الهی در قرآن کریم بارها انسان را به تعقل، تفکر و تدبیر می‌خواند و خود در استفاده از روش برهانی از دیگران پیشی می‌گیرد (رک. انبیاء: ۲۲؛ مؤمنون: ۹۱). کلام اهل بیت (ع) نیز مملو از دعوت به تعقل و تفکر و کاربرد عباراتی است که فیلسوفان مدعی‌اند با استفاده از مبانی فلسفی‌شان بهتر می‌توان فهمید یا تفسیر کرد.^۲

اما در دوره اخیر پرسش از چرایی متصف کردن فلسفه به وصف اسلامی و تشکیک در امکان انتساب فلسفه خالص و ناب به هر مکتب و مرام فکری، فلسفه اسلامی را به بحث‌ها و گفت‌وگوهای مبتلا کرده که گاه فلسفه بودن آن و گاه هویت اسلامی آن را به چالش می‌کشد. در پاسخ به این شبهات مدافعان فلسفه اسلامی در تبیین وجه اسلامیت فلسفه موجود به روش‌های گوناگونی متوسل گشته‌اند و به روشنگری در این زمینه پرداخته‌اند. یکی از روش‌هایی که در اثبات این مدعا می‌تواند به کار رود، تحلیل ارکان علمی فلسفه اسلامی است.

در هر دانشی مجموعه‌ای از عوامل و ارکان به آن هویت می‌بخشند. این عوامل با رعایت تناسب در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند تا مجموعه‌ای سازوار را تشکیل دهند. برای دست یافتن به یک شناخت

۱. برای آگاهی از دیدگاه‌های مطرح در تبیین انتساب فلسفه اسلامی به دین اسلام (رک. خدابخشیان، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

۲. برای نمونه نگاه کنید به کلام امیرالمؤمنین (ع) در توصیف پروردگار متعال: «لَمْ تَرَهُ الْغُيُوبُ بِمَسَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ. وَ يَلِكُ يَا دَعْلَبُ، إِنَّ رَبِّي لَا يَوْصَفُ بِالْبُعْدِ وَ لَا بِالْحَرَكَةِ وَ لَا بِالسُّكُونِ وَ لَا بِالْقِيَامِ - قِيَامِ الْإِنْتِصَابِ - وَ لَا بِجَيْئَةٍ وَ لَا بِذَهَابٍ... هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَابَيْئَةٍ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يَقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ وَ أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ فَلَا يَقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَ خَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۰۶).

جامع و درست از علم بررسی تک تک این عوامل ضروری است. می توان به شیوه تاریخی و توصیفی به بررسی این ارکان پرداخت تا در پرتو آن به تحلیلی صحیح از علم دست یافت. برای نمونه می توان با بررسی و تحلیل تعاریف خود فیلسوفان از فلسفه به شناختی مناسب دست یافت. پس از این شناخت می توان نسبت این تعاریف با آموزه های دین اسلام را سنجید و انتساب فلسفه به اسلام را اثبات یا رد کرد. مقصود از تحلیل ارکان علمی فلسفه اسلامی، بررسی عواملی همچون موضوع، تعریف، هدف و مسائل علم است؛ اموری که هیچ علمی از آن ها خالی نیست.

هدف یا غرض نیز یکی از ارکان تشکیل دهنده هر دانشی است و در این بررسی نقشی اساسی دارد و مسلماً اگر به دنبال کشف هویت دانشی باشیم، شناخت غرض از اساسی ترین پایه های آن به شمار می رود. در نوشتار حاضر، ابتدا بر اغراضی که در متون فلسفی برای فلسفه اسلامی برشمرده اند مروری خواهیم داشت و در ادامه به تبیین نسبت این رکن با آموزه های دین اسلام خواهیم پرداخت.

۲. پیشینه تحقیق

مرتبط دانستن فلسفه و اسلام و تبیین نسبت میان دین و فلسفه پیشینه ای به درازای تاریخ فلسفه اسلامی دارد.^۱ با این حال برخی منتسب دانستن فلسفه را که یک دانش عقلی است، به هر مرام و مکتبی برتافته اند و آن را دارای اشکالاتی دانسته اند (رک. ملکیان، ۱۳۸۵: ۱۱۸). در مقابل، پاسخ های فراوانی به این نقدها داده شده و در آثار فراوانی نسبت میان فلسفه اسلامی و اسلام تبیین شده است. برای نمونه در شماره ۴۱-۴۲ فصلنامه نقد و نظر ویژه نامه ای با عنوان «فلسفه اسلامی: هستی و چیستی» چاپ شده که شامل چند گفت و گو و دو مقاله از ابراهیم بیومی مدکور و محمدعلی ابوریان در این زمینه است. همچنین مقاله «هویت فلسفه اسلامی» به قلم عبدالحسین خسروپناه به این موضوع اختصاص دارد. مقاله «آیا فلسفه اسلامی داریم؟» به قلم عبدالرسول عبودیت نیز پژوهشی درخور در همین موضوع است. با این حال پژوهش مستقلی در تبیین این نسبت از راه سنجش نسبت غرض فلسفه و هدف دین یافت نشد. گفتنی است وجود ربط و نسبت میان هدف فلسفه اسلامی و اسلام به تنهایی اسلامی بودن فلسفه را اثبات نمی کند، بلکه این کاوش می تواند بخشی از یک پژوهش دامنه دار در بررسی و تحلیل اسلامیت فلسفه اسلامی باشد.

۱. کندی درباره نسبت میان دین و گزاره های عقلی می گوید: «و لعمری إن قول الصادق محمد صلوات الله علیه و ما أذى عن الله جل و عز، كموجود جمعياً بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها الا من حرم صورة العقل و اتحد بصورة الجهل من جميع الناس» (کندی، ۱۹۵۰م: ۲۴۴/۱).

۳. غرض و منفعت علم

غرض دانش در زمره رئوس ثمانیه دانش قرار می‌گیرد. پرداختن به رئوس ثمانیه در شناساندن علمی که یک اثر تألیفی بنای تبیین آن را دارد یا معلمی درصدد تعلیم آن است، کاربرد دارد. از قدیم‌الایام چنین مرسوم بوده که مؤلفان و معلمان در ابتدای مباحث به ذکر این عوامل هشت‌گانه مبادرت می‌نموده‌اند.^۱ ایشان غرض را همان علت غایی تدوین علم می‌دانند: «الغرض من العلم، و هو العلة الغائية، لئلا يكون الناظر فيه عابثاً»^۲ (قطب‌الدین الشیرازی، ۱۳۸۳: ۲۷). جوینده دانش با آگاهی از هدفی که دانش برای رسیدن به آن هدف تدوین شده، از بیهوده‌نگری در حیطه علم نجات می‌یابد.

در کنار غرض دانش از منفعت آن به‌عنوان دومین رأس از رئوس ثمانیه نام برده می‌شود. منفعت دانش عاملی است که عموم انسان‌ها براساس سرشت طبیعی خود نسبت به آن اشتیاق داشته باشند و برانگیزاننده میل و رغبت عمومی به سوی دانش باشد (همان). البته از منفعت هنگامی نام برده می‌شود که جدا از غرض نتیجه دیگری نیز بر دانش مترتب باشد و در غیر این صورت به ذکر غرض اکتفا می‌شود.

در بیاناتی که در بررسی غرض فلسفه اسلامی خواهیم آورد، گاهی غیر از غرض فلسفه از غایت آن نیز نام برده شده است. برخی عبارات تفاوت میان غرض و غایت علم را چنین بیان کرده‌اند که غرض علم در واقع نتیجه‌ای است که در ایجاد رغبت نسبت به علم، در شخص عالم، مؤثر است، ولی غایت علم به هر حال نتیجه مترتب بر علم است، چه جهت برانگیختن فاعل در آن لحاظ شود و چه لحاظ نشود (یزدی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۹).

در تعبیرهای دانشمندان، چنان‌که خواهیم دید، غایت معمولاً به نتایج نهایی اطلاق می‌شود، ولی غرض نتیجه‌ای است که بدون واسطه حاصل می‌شود. گاهی نیز منفعت و غایت را در معنایی مترادف هم به کار برده‌اند (همان) و این مطلب با معنایی که از منفعت ارائه شد متفاوت است. این تفاوت را تنها در این فرض می‌توان توجیه کرد که تعریف ارائه‌شده برای منفعت را تنها به اصطلاح منفعت در رئوس ثمانیه مربوط بدانیم نه مطلق منفعت و در غیر این مقام آن دورا هم معنی بدانیم. به هر حال می‌توان ادعا کرد که این واژگان در تعبیر گوناگون گاهی به جای یکدیگر به کار رفته‌اند

۱. این عوامل هشت‌گانه عبارت‌اند از: ۱. غایت علم؛ ۲. منفعت علم؛ ۳. سمت یا عنوان دانش یا کتاب؛ ۴. واضع دانش یا مؤلف اثر؛ ۵. نوع دانش (عقلی یا نقلی و...); ۶. جایگاه دانش نسبت به سایر علوم؛ ۷. تقسیمات دانش یا کتاب به ابواب گوناگون؛ ۸. روش‌های آموزش (تقسیم، تحلیل، تحدید، برهان) (رک. یزدی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۹؛ قطب‌الدین الشیرازی، ۱۳۸۳: ۲۷؛ تهنوی، ۱۹۹۶م: ۱۴/۱؛ نراقی، ۱۳۸۰: ۲۹۵/۱؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۱).

۲. «غرض دانش همان علت غایی دانش است، تا ناظر در آن دانش بیهوده نگر نباشد»



و عبارت‌های دانشمندان سیاق واحدی در این زمینه ندارد. به‌عنوان نمونه تفتازانی در هنگام شمارش مبادی علم از تعریف، غایت و موضوع علم نام می‌برد، ولی بلافاصله در جایگاه شمارش رئوس ثمانیه به‌جای غایت از واژه غرض استفاده می‌کند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۸). در نمونه‌ای دیگر در جایگاه بیان منفعت، بی‌درنگ از غرض نام برده می‌شود، بدون اینکه در ظاهر عبارت میان آن دو تفاوتی باشد (ابن‌رشد، ۱۳۷۷: ۷). از آنجا که ما در این مقاله با بررسی و تحلیل غرض به دنبال تبیین هویت اسلامی فلسفه هستیم، بررسی غرض، غایت و منفعت فلسفه می‌تواند در این امر راه‌گشا باشد. بنابراین از این پس بدون تفکیک خاصی میان این سه واژه، تلاش خواهیم نمود هر آنچه را که فلاسفه به‌عنوان اهداف یا نتایج پرداختن به فلسفه ذکر نموده‌اند، بررسی نماییم.

۴. اهداف فراگیری فلسفه

فیلسوفان اسلامی عمدتاً در مباحث مقدماتی آثارشان به غرض فلسفه اشاراتی داشته‌اند و در عبارت‌ها و قالب‌های گوناگون به تبیین آن پرداخته‌اند. در دیدگاه ابتدایی ممکن است غرض فلسفه تنها کسب علم و آگاهی تلقی گردد، به‌گونه‌ای که این آگاهی به‌صورت اصیل لحاظ گردد؛ یعنی دانش آموخته فلسفه در نهایت با فراگیری آن، صرفاً می‌تواند بگوید: «من می‌دانم». اما عبارات فیلسوفان آموزاننده این نکته است که در نظر ایشان، هرچند فراگیری فلسفه دانستن را به دنبال دارد، این هدف خود مقدمه اهداف دیگری است و دست‌یابی به آن اهداف یا منحصر در این نوع از معرفت است یا این معرفت یکی از راه‌های رسیدن به آن اهداف محسوب می‌شود.

فیلسوفان یا در بحثی مستقل غرض فلسفه را تبیین نموده‌اند یا در میان تعریف‌هایی که از فلسفه ارائه نموده‌اند به این کار مبادرت ورزیده‌اند. ذکر غرض در تعریف، یا به عبارت دیگر ارائه تعریف دانش به‌واسطه غرض آن، یکی از روش‌های مرسوم در تعریف علوم به‌شمار می‌رود. در این جستار هر دو قسم از این اغراض را استقصا نموده، به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۴-۱. علم به حقایق اشیا

برای بسیاری از انسان‌های درگیر با روزمرگی‌ها مهم است که بدانند در ورای ظواهری که با آن سروکار دارند و دانماً با آن درگیرند چه حقیقتی نهفته است و گاهی برای کسانی سؤال اساسی‌تر، پرسش از خود حقیقت است و اینکه «آیا اساساً حقیقتی هست؟». «از کجایی» انسان، «در کجایی» او و «به کجایی‌اش» سه پرسشی است که غالباً در ذهن جویندگان حقیقت مطرح می‌شود. در میان دانش‌های گوناگون، فلسفه از جمله علمی است که ادعا دارد در حد توان خود توانسته به نیاز انسان در رسیدن به حقیقت پاسخ گوید. بر این اساس آگاه شدن به حقایق اشیا از اساسی‌ترین اهداف فلسفه دانسته شده است.

ابن سینا در ابتدای منطق شفا به این غرض اشاره می‌کند و می‌گوید غرض فلسفه آن است که به حقایق همه اشیا آگاهی پیدا شود، البته این آگاهی به میزان توانایی انسان مقید است (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۲/۷؛ همچنین رک. جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۱). مقید نمودن غرض به محدوده توانایی بشر به خصیصه بشری بودن این دانش و همه دانش‌های مشابه بازمی‌گردد و قیدی توصیفی به شمار می‌رود. بوعلی در ادامه، مراد خود از «همه اشیا» را بیان می‌دارد و آن‌ها را در دو دسته کلی جای می‌دهد: اشیائی که وجودشان وابسته به اختیار و فعل ما نیست و اشیائی که به اختیار و فعل ما وابسته‌اند (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۲/۷؛ همچنین رک. اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲: ۳۰/۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۲).

صدرالمتألهین شیرازی نیز در حاشیه‌اش بر شفای بوعلی در عبارتی غرض فلسفه را علم به حقایق موجودات معرفی می‌کند و می‌افزاید که همین امر، یعنی آگاهی به حقایق موجودات آن‌گونه که هستند، در دعای نبی اکرم (ص) از خداوند متعال درخواست شده است؛ آنجا که می‌فرماید: «پروردگارا! اشیا را چنان‌که هستند بر من نمایان فرما» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۵). او با نقل این دعا معتقد است این خواسته رسول گرامی اسلامی (ص) بر غرض فلسفه منطبق است. به بیان دیگر فلسفه به دنبال همان چیزی است که پیامبر اسلام آن را از پروردگار متعال طلب نموده‌اند.

گفتنی است اینکه فلسفه به دنبال علم به حقایق موجودات است، نباید موهّم این باشد که در فلسفه حقایق همه چیز، حتی امور جزئی نیز کاویده می‌شوند. از دیدگاه فیلسوفان بحث از جزئیات بیرون از قلمرو فلسفه است؛ زیرا جزئی متغیر و زوال‌پذیر است و برهان در آن جاری نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴). بر همین اساس موضوع فلسفه را «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» قرار داده‌اند و با توجه به کلیت موضوع، مسائل فلسفه نیز به امور کلی خواهد پرداخت. لازمه تناسب میان موضوع علم و غرض آن این است که به غرضی که در اینجا برای فلسفه ذکر شد، قیدی بیفزاییم و غرض فلسفه را به این صورت بیان کنیم: «غرض فلسفه، علم به حقایق موجودات از حیث وجودی‌شان است».

«علم به حقایق اشیا» به معنای دقیق کلمه غرض فلسفه است؛ زیرا بدون واسطه حاصل می‌شود. آنچه در فلسفه به آن دست می‌یابیم از سنخ معرفت است و این معرفت پلی است برای رسیدن به دیگر اهدافی که برای فلسفه برشمرده‌اند. از این روی اهداف دیگری که برای فلسفه ذکر شده به نحوی به همین غرض بازمی‌گردد و می‌توان گفت حصول آگاهی نسبت به حقایق اشیا مهم‌ترین و اساسی‌ترین غرض فلسفه است.

۲-۴. معرفت یافتن به خداوند متعال

معرفت وجود واجب از غایاتی است که برای فلسفه ذکر شده است. برای نمونه فارابی در تعریف



هدف فلسفه اسلامی و نسبت آن با اسلامیت فلسفه

حکمت آن را معرفت وجود حق، یعنی وجود واجب الوجود بذاته می‌داند (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۸۲) و در عبارتی صریح‌تر غایت آموختن فلسفه را معرفت خالق ذکر می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸: ۷/۱ و ۴۱۶؛ آل یاسین، ۱۴۰۵: ۴۰۰). ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی نیز در آثار خود در موارد متعددی به این مطلب تصریح کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۴، ۶۹؛ همو، ۱۴۰۴ق: ۲۳/۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۴/۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۳۲۶/۷).

۳-۴. تکمیل نفوس

نفس انسانی به خودی خود و در مراحل و مراتب اولیه فاقد آن دسته از کمالاتی است که به‌عنوان ارزش‌های انسانی مطرح هستند. کسب فضائل و رسیدن به کمال برای هر کس امر مطلوبی است و به عبارتی دارای مطلوبیت ذاتی است. فلاسفه رسیدن به کمال نفسانی را از اهداف فلسفه دانسته‌اند. برای نمونه ابن‌سینا غایت فلسفه نظری و عملی را تکمیل نفس می‌داند. البته در فلسفه نظری تکمیل نفس تنها با دانستن به دست می‌آید ولی در فلسفه عملی فقط با دانستن نیست، بلکه به این است که آن چه را که باید عمل کند، بداند و به آن عمل نماید (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۴/۷). چنان که در بخش پیشین گذشت، وی پیش از ذکر این عبارت از غرض فلسفه نام می‌برد و آن را وقوف بر حقایق اشیاء می‌داند و سپس در این عبارت غایت فلسفه را، چه در شاخه نظری و چه در شاخه عملی، تکمیل نفس می‌داند؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت وی آگاهی نسبت به حقایق اشیاء را واسطه‌ای برای تکمیل نفس می‌داند؛ زیرا راه تکامل نفس از آگاهی بر حقایق اشیاء می‌گذرد.

برای رسیدن به تکامل نفسانی لازم است اشیا و موجودات را آن‌گونه که هستند (به طور واقعی) بشناسیم. شناخت واقعی اشیا موجب می‌شود که انسان به جایگاه حقیقی خود در نظام خلقت آگاه شود، جایگاه و عظمت وجود حق تعالی را درک نماید و با این شناخت به تنظیم روابط خود با سایر موجودات اقدام نماید. در این صورت است که حصول تکامل نفسانی برای انسان ممکن می‌شود. این مطلب ارتباط تکامل نفس با غرض پیش‌گفته؛ یعنی معرفت حقیقت اشیا را روشن می‌سازد.

۴-۴. شباهت یافتن به خداوند متعال

شباهت یافتن به خداوند غایتی دیگر برای فلسفه است. کندی معتقد است تعریف «تشبه به خداوند» از فلاسفه باستان به‌جا مانده است و ایشان فلسفه را از جهت غایت و کارکرد به تشبه به افعال خداوند، به میزان طاق انسان تعریف کرده‌اند و مراد ایشان این بوده است که انسان از جهت فضایل به کمال برسد (کندی، ۱۹۵۰م: ۱۷۲/۱). تعریفی از فلسفه که به افلاطون نسبت داده‌اند نشان می‌دهد که گویا وی نیز به چنین غایتی برای فلسفه باور داشته است (رسالة فی آراء الحكماء اليونانيين، ۱۳۵۳: ۳۲۶).

زکریای رازی هم نزدیک‌ترین بندگان به خدای عزوجل را داناترین، عادل‌ترین، رحیم‌ترین و مهربان‌ترین ایشان می‌داند و می‌گوید: «مراد از این گفته حکما که فلسفه تشبّه به خداوند عزوجل است به قدر طاقت انسانی، همین است» (رازی، ۱۳۴۳: ۱۲۰).

صدرالمتألهین در ابتدای اسفار معتقد است فلسفه آگاهی نسبت به نظم عقلی عالم است که نتیجه آن تشبّه به باری تعالی خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۲۰/۱؛ نیز رک. همان: ۵۱۴/۳؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۳۷). در اینجا شایسته است یادآور شویم که جناب صدرا تشبّه به خداوند را صرفاً به متصف شدن به صفات الهی نمی‌داند، بلکه به لحاظ قوه نظری در ادراک معقولات و به لحاظ قوه علمی در تصرف در بدن و قوای آن ذکر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۲۷۷/۲).

در نظر فلاسفه تشبّه به خداوند متعال غایت همه اشیا و ممکنات شمرده می‌شود. آموختن فلسفه و انعکاس نظم عقلی جهان در ذهن انسان نیز برای این است که انسان در حدّ توانش به خداوند شبیه شود. صدرالمتألهین معتقد است تشبّه به خداوند با تلاش انسان در پیراستن علمش از جهل و فعلش از ستم، جود و بخشندگی‌اش از بخل و ... حاصل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۲۰/۱) و کسی که دانسته‌هایش حقیقی و مصنوعاتش دارای احکام و اتقان و کارهایش با صلاح و رفتارش زیبا و نظراتش صحیح و فیض و برکتش به دیگران مداوم باشد، به خدا شبیه‌تر است؛ زیرا خداوند سبحان این‌گونه است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۵۱۴/۷).

اموری که در این میان برشمرده می‌شود هم از سنخ علم است، هم از سنخ عمل و کسب علم در اینجا مقدمه‌ای است برای عمل. هر عملی که از انسان سر می‌زند دارای پشتوانه نظری است و آگاهی بر عمل و رفتار مقدم است. بنابراین می‌توان تشبّه به خداوند متعال را هدف نهایی فلسفه به شمار آورد. وجه دیگر در بیان نوع ارتباط میان معرفت حقایق موجودات و مسئله تشبّه بالاله آن است که علم به حقایق موجودات به نحو تام در خداوند متعال وجود دارد، به‌گونه‌ای که خداوند متعال عالم حقیقی و عالم مطلق است و انسان به هر میزان که به درک حقایق موجودات نائل شود، خود را از این حیث به خداوند متعال شبیه‌تر ساخته است. البته از آن‌جا که درک این حقایق مقید به توان بشری است، شباهت به خداوند متعال نیز در حد توان انسان حاصل خواهد شد. از طرفی چون افراد انسان در درک حقایق مساوی نیستند و هر کدام براساس قابلیت‌هایی که دارند به مقداری از این حقایق آگاهی پیدا می‌کنند، در شباهت یافتن به خداوند متعال نیز دارای درجات و مراتب مختلفی خواهند بود.

۱. برای مطالعه درباره معنا و مفهوم «تشبّه به خداوند تعالی» (رک. ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۹۱/۱، ۴۰۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۲۷۵/۲؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۳۹).

۴-۵. مبدل شدن به جهان عقلی

یکی از غایاتی که برای فلسفه ذکر شده تبدیل شدن نفس انسان به جهان عقلی است. صدرالمتألهین آورده است که حکیمان فایده کسب حکمت و غایت آن را این دانسته‌اند که نفس انسان به جهانی عقلی نظیر جهان حسی مبدل می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۳۰/۵). با این توضیح که هر چیزی که مرکب از ماده و صورت باشد، حقیقتش به صورت آن است. نیاز به ماده تنها از جهت قبول آثار و لوازم و انفعالات صورت است. به عبارت دیگر، جهان بودن جهان به صورت آن است نه به ماده آن؛ چراکه شیئیت هر شیئی به صورت آن است. پس هنگامی که صورت موجودات، به صورت عقلی، در نفس انسان نقش ببندد، نفس انسان همان جهان عقلی خواهد بود و این همان غایتی است که فلسفه به آن منتهی می‌شود (رک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۳۴/۲، ۳۳۶/۳).

از نظر ابن‌سینا لذت هر قوه‌ای از قوای انسان به واسطه رسیدن به کمال آن قوه حاصل می‌شود و کمال نفس ناطقه در آن است که بالفعل به عالم عقلی مبدل شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۳۷۰/۱). وی کمال مختص به نفس ناطقه را این دانسته است که به عالمی عقلی مبدل شود (همان: ۴۲۵/۱).

مبنای مبدل شدن انسان به جهان عقلی، مسئله «اتحاد عاقل و معقول» است. هنگامی که نفس این مدرکات را می‌یابد، از یک سو با عقل متحد شده، عین آن می‌گردد و از سوی دیگر براساس مسئله اتحاد عاقل و معقول به تدریج در درون ذات خویش به جهانی عقلی تبدیل می‌گردد که مشابه با جهان خارج است؛ مشابهتی که تنها در صورت و هیئت است نه در ماده (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۸۴/۱).

حصول چنین صیوررتی بر درک حقایق موجودات مبتنی است. می‌توان گفت در واقع درک حقایق موجودات مساوی است با مبدل شدن به جهان عقلی. بنابراین این غایت با غرض اصلی فلسفه، یعنی درک حقایق موجودات، ارتباط تنگاتنگی دارد و با هویت علمی گزاره‌های فلسفی تناسب بیشتری دارد.

۵. اسلام و غرض فلسفه

تا اینجا دانستیم که فلاسفه در مجموع به پنج امر به‌عنوان هدف فلسفه اشاره کرده‌اند. هدف این بخش تبیین نسبت میان این اهداف با وصف اسلامی فلسفه است. به عبارت دیگر، می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا ذکر این‌گونه اهداف برای فلسفه از ریشه‌های دینی نیز برخوردار است یا صرفاً رونوشتی است از فلسفه‌های پیشین که به حوزه اسلامی سرایت کرده است. آیا می‌توان ادعا کرد که فیلسوفان در برشمردن این اهداف از دین مایه گرفته‌اند؛ یا دست‌کم هدف‌هایی که برای فلسفه برشمرده‌اند بر اهداف دینی منطبق‌اند؛ حتی اگر تأثیر و تأثیری در میان نباشد. در مجموع ادعای ما این است که میان اهداف فلسفه اسلامی و اموری که در دین اسلام به‌عنوان هدف معرفی می‌شوند، نوعی هماهنگی وجود دارد. برای

تبیین نسبت هدف‌های برشمرده با اسلام ابتدا لازم است بدانیم که هدف‌های مطرح در دین چه هستند و سپس ببینیم که این اهداف چه سنخیتی با اهداف فلسفه اسلامی دارند.

هدف‌هایی که در دین برشمرده می‌شوند را می‌توان در هدف از آفرینش، بعثت انبیا و نزول کتاب‌های آسمانی جست‌وجو کرد. خداوند متعال در قرآن کریم هدف از خلقت را چنین بیان می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»؛ «و جن و انس را جز برای عبادت نیافریدم» (الذاریات: ۵۶). امام حسین (ع) در روایتی که در حقیقت تفسیری برای این آیه به شمار می‌آید می‌فرماید: «ای مردم! همانا خداوند، که ذکرش بلندمرتبه است، بندگان را جز برای اینکه او را بشناسند نیافرید، پس هنگامی که بشناسندش او را عبادت می‌کنند...» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۹/۱: باب علة خلق الخلق و اختلاف أحوالهم). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود امام سوم شیعیان، به‌عنوان مفسر حقیقی قرآن کریم، از شناخت خداوند متعال به‌عنوان هدف خلقت یاد نموده‌اند؛ شناختی که نتیجه‌اش عبادت پروردگار متعال است. بنابراین پرستش فرع بر شناخت است و انسان چیزی را می‌پرستد که شناختی، ولو اجمالی، نسبت به آن داشته باشد.

حدیث «کنز مخفی» نیز از احادیثی است که در تبیین هدف خلقت به آن استناد می‌شود. در این روایت نیز هدف خلقت شناخته شدن خداوند دانسته شده است: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرَفَ»^۱. برخی از آن به‌عنوان حدیث قدسی نقل شده از زبان حضرت داوود (ع) یاد می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۷۲). ابیات زیر از عبدالرحمان جامی در مثنوی هفت اورنگ، بیان دیگری است از این حدیث:

... ولی ز آنجا که حکم خو برویی است / ز پرده خو برو در تنگ‌خویی است

نکورو تاب مستوری ندارد / چو در بندی سر از روزن برآرد

... برون زد خیمه ز اقلیم تقدس / تجلی کرد بر آفاق و انفس

ز هر آینه‌ای بنمود رویی / به هر جا خاست از وی گفت‌وگویی

در روایتی از امام کاظم (ع) هدف بعثت انبیا تعقل درباره خداوند و شناخت او دانسته شده است: «يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَيَّ عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ، فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱/۱۶).

۱. از آنجا که این حدیث بیشتر با مذاق اهل عرفان مطابق بوده است در کتب عرفانی می‌توان آن را یافت، ولی در کتب متداول حدیث سندی برای این روایت یافت نشد. این روایت در جایی دیگر با اندکی تغییر در الفاظ چنین نقل شده است: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فَتَحَبَّبْتُ إِلَيْهِمْ بِالنَّعَمِ، فَعَرَفُونِي».



هدف فلسفه اسلامی و نسبت آن با اسلامیت فلسفه

در روایتی دیگر نبی مکرم اسلام (ص) هدف بعثت خود را تکامل اخلاقی انسان‌ها معرفی می‌فرماید: «من مبعوث شدم تا مکرمات‌ها (شرافت‌ها)ی اخلاقی را کامل و تمام کنم» (حکیمی، ۱۳۸۰: ۶/۶۷۵).

با توجه به این مطالب و به تناسب بحث می‌توان این اهداف را در دو دسته کلی جای داد: روایاتی که تعقل درباره خداوند و شناخت او را هدف خلقت معرفی می‌کنند؛ روایاتی که تکامل اخلاقی را هدف می‌دانند.

از سوی دیگر فلاسفه پنج امر را هدف فلسفه می‌دانند: ۱. علم به حقایق اشیا؛ ۲. معرفت یافتن به خداوند متعال؛ ۳. شباهت یافتن به خداوند متعال؛ ۴. تکمیل نفوس؛ ۵. مبدل گشتن به جهان عقلی. از میان این اهداف «معرفت یافتن به خداوند متعال» همان چیزی است که در آیات و روایات هدف خلقت معرفی شده است.^۱ «معرفت حقایق اشیا» نیز به‌عنوان نخستین و اصلی‌ترین غرضی که برای فلسفه برشمرده‌ایم، به همان معرفت خداوند بازمی‌گردد. این نکته از جهت فلسفی قابل تبیین است؛ زیرا خداوند علت فاعلی همه چیزهاست و علم به علت مستلزم علم به معلول است. پس با شناخت خداوند از حقیقت اشیا نیز آگاه خواهیم شد. از سوی دیگر شناخت حقیقت اشیا بدون شناخت علت فاعلی آن‌ها ناممکن است.

درباره «شباهت یافتن به خداوند متعال» هرچند تصریحی در متون دینی وجود ندارد، از برخی روایات می‌توان مطلوب بودن آن را برداشت کرد. مانند روایاتی که در آن‌ها خداوند به فرزندان آدم و بندگانش وعده داده که در صورت اطاعت از او مثل خداوند به صفات الهی مزین شده، بر کارهای خدایی قدرت پیدا می‌کنند (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۱۰). همچنین فلاسفه این غایت را بر دستور نبی اکرم (ص) مبنی بر آراسته شدن انسان‌ها به اخلاق الهی منطبق دانسته‌اند (هروی، ۱۳۶۳: ۸).

«تکمیل نفوس» را نیز می‌توان همان تکامل اخلاقی دانست که به‌عنوان هدف بعثت پیامبر اسلام برشمرده شده است، اما درباره اینکه «مبدل شدن به جهان عقلی» هدفی مشترک میان دین و فلسفه باشد ادعایی از سوی فیلسوفان مطرح نشده؛ مگر آنکه آن را همان نتیجه معرفت حقایق موجودات بدانیم و بگوییم شناخت حقایق موجودات موجب می‌شود انسان به یک جهان عقلی منطبق بر جهان

۱. برای نمونه ابن‌سینا حکمت را «معرفت وجود حق» می‌داند: «الحکمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق واجب الوجود بذاته»؛ «حکمت شناخت وجود حق است و وجود حق همان واجب‌الوجود بالذات است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۹). منشأ تعبیر به حق را می‌توان در قرآن کریم ملاحظه نمود: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُ لَوْ كَانُوا مُرْسِلِينَ» (فصلت: ۵۳). و آیات فراوانی دیگر که از ذات مقدس الهی با واژه «حق» تعبیر می‌فرماید، از جمله: الحج: ۶، ۶۲؛ لقمان: ۳۰؛ الأنعام: ۶۲؛ یونس: ۳۰؛ یونس: ۳۲؛ الکهف: ۴۴؛ طه: ۱۴۴؛ المؤمنون: ۱۱۶.

عینی تبدیل شود.

۶. شواهدی از متون فلسفی

در متون فلسفی به عبارت‌هایی از فیلسوفان اسلامی برمی‌خوریم که حاکی از عنایت ایشان به جهت‌گیری دین‌مدارانه فلسفه است. ایشان در ضمن هدف‌هایی که برای فلسفه ذکر کرده‌اند، به این نکته توجه داده‌اند که این اهداف همان چیزی است که شرایع الهی مد نظر داشته‌اند، یا پیامبر اسلام (ص) به آن اشاره فرموده‌اند.

اخوان‌الصفاء معتقدند غرض علوم حکمی و شریعت پیامبر یکی است؛ هرچند در فروع با هم متفاوت‌اند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق: ۳۰/۳). هروی در شرح خود بر حکمة الاشراف در توصیف قدمای حکمت اشراق آورده است که هرمس و سایر حکمای اشراقی به اخلاق الهی متخلّق بوده‌اند؛ از آن جهت که بر معلوماتی احاطه داشته‌اند و از جسمانیات تجرّد گزیده بودند و فیوضات و خیرات را به زبردستان می‌رساندند؛ همان‌طور که مراد پیامبر گرامی اسلامی از این کلام «تخلّقوا باخلاق اللّٰه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۹/۵۸) همین بوده است (هروی، ۱۳۶۳: ۸).

صدرالمتألّهین مقصود از حکمت و شریعت‌های حق الهی را یکسان دانسته است. این مقصود و هدف از دیدگاه او شناخت خداوند و صفات و افعال اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق: ۳۲۶/۷). او همچنین معتقد است فلاسفه الهی به تبعیت از انبیا فلسفه را تشبیه به خدا دانسته‌اند؛ چنان‌که در حدیث نبوی آمده است که به اخلاق الهی متخلّق شوید. تخلّق به اخلاق الهی با احاطه بر معلومات و دوری گزیدن از جسمانیات صورت خواهد پذیرفت (همان: ۲۲/۱).

۷. نتیجه

فلاسفه هدف فراگیری فلسفه را یا در لابه‌لای تعاریف فلسفه جای داده‌اند یا بخشی مستقل را به آن اختصاص داده‌اند. این اهداف را می‌توان در پنج دسته کلی جای داد. در این میان، علم به حقایق اشیا را می‌توان اصلی‌ترین غرض فلسفه به شمار می‌رود؛ چراکه سایر اهداف قابل بازگشت به این هدف‌اند. با مروری بر آنچه درباره رابطه هدف فلسفه و تعالیم اسلامی گفته شد معلوم می‌شود که فلسفه اسلامی دست‌کم در ناحیه هدف با دین رابطه‌ای عمیق دارد. «علم به حقایق اشیا» و «معرفت خداوند متعال» هر دو از یک سنخ‌اند و جزء مواردی هستند که در تعالیم دینی به‌صراحت مورد تشویق و ترغیب واقع شده‌اند. «تکمیل نفوس» را نیز می‌توان از اهداف بعثت پیامبر رحمت (ص) به شمار آورد. «شباهت یافتن به خداوند» نیز با روایات و آموزه‌های دینی قابل تطبیق است. همچنین «مبدل شدن به جهان عقلی»، با تبیین‌های فلسفی قابل بازگشت به اغراضی مانند شناخت حقایق اشیا یا شباهت یافتن

به خداوند است.

همان‌گونه که در ابتدای بحث اشاره شد در این نوشتار در پی آن نیستیم که صرفاً با اثبات منطبق بودن غرض فلسفه با آموزه‌های اسلام، اسلامیت خود فلسفه و تک‌تک گزاره‌های آن را نتیجه بگیریم؛ بلکه این پژوهش بخشی از یک بررسی جامع درباره رابطه هر یک از ارکان علمی فلسفه با دین اسلام است، تا در نهایت به اسلامی بودن یا نبودن فلسفه برسیم. همچنین باید به این نکته توجه داشت که همه علوم حکمی تا حدودی داعیه‌دار اغراضی هستند که برای فلسفه برشمرده شد، ولی این ادعا اسلامی بودن همه آن علوم را ثابت نمی‌کند.



منابع

۱. آل یاسین، جعفر (۱۴۰۵ق)، الفارابی فی حدوده ورسومه، بیروت: عالم الکتب.
۲. ابن رشد (۱۳۷۷)، تلخیص کتاب ما بعد الطبیعة، تهران: حکمت.
۳. ابن سینا (۱۳۷۹)، التعليقات، قم: دفتر تبلیقات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء، الإلهیات، قم: مکتبة آية الله المرعشي النجفی.
۵. _____ (۱۳۸۵ق)، الشفاء، مدخل المنطق، قاهرة: وزارة المعارف العمومية.
۶. _____ (۱۹۸۰م)، عیون الحکمة، بیروت: دارالقلم.
۷. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد (۱۴۰۷ق)، عدة الداعی، قم: دار الکتب الإسلامی.
۸. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق)، رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت: الدار الاسلامیة.
۹. اهري، عبدالقادر بن حمزه (۱۳۵۸)، الاقطاب القطبية او البلغة فی الحكم، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۰. تفتازانی (۱۴۱۲ق)، تهذیب المنطق، در: الحاشیة علی تهذیب المنطق، قم: موسسة النشر الإسلامی.
۱۱. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
۱۲. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۸)، کتاب التعریفات، تهران: ناصرخسرو.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۰)، الحیة، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. خدابخشیان، حمید (۱۳۹۰)، «واکاوی نسبت میان اسلام و فلسفه اسلامی»، معارف عقلی، ش ۱۸: ۱۲۵-۱۶۰.
۱۶. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴)، «هویت فلسفه اسلامی»، قیسات، ش ۳۵: ۹۷-۱۱۸.
۱۷. رازی، محمد بن زکریا (۱۳۴۳)، سیرت فلسفی، تصحیح و مقدمه پل کراوس، ترجمه عباس اقبال، تهران: کمیسیون ملی یونسکو در ایران.
۱۸. رساله فی آراء الحکماء اليونانیین (۱۹۷۳م)، در: أفلاطون فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۱۹. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه.

۲۰. شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۲۱. _____ (۱۳۸۵ق)، علل الشرائع، قم: داوری، افسست از نسخه نجف اشرف: منشورات المكتبة الحيدرية.
۲۲. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم (۱۳۶۰)، اسرار الآيات، تحقيق محمد خواجهوي. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۳. _____ (بی تا)، الحاشية على إلهيات الشفاء، قم: بيدار.
۲۴. _____ (۱۴۱۰ق)، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية. بيروت: دار احیاء التراث العربي.
۲۵. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. _____ (۱۳۸۷)، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، تهران: بنياد حکمت صدر.
۲۷. _____ (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگي.
۲۸. طباطبائي، محمدحسين (۱۳۶۲)، نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۲۹. عبوديت، عبدالرسول (۱۳۸۲)، «آيا فلسفه اسلامی داريم؟»، معرفت فلسفي، ش ۱-۲: ۲۷-۴۲.
۳۰. فارابي، ابونصر محمد (۱۴۱۳ق)، كتاب التعليقات، در: الأعمال الفلسفية، بيروت: دار المناهل.
۳۱. _____ (۱۴۰۸ق)، المنطقيات للفارابي، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۳۲. قطب الدين شيرازي، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، شرح حكمة الإشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي.
۳۳. كليني (۱۳۶۲)، اصول کافی، تهران: اسلاميه.
۳۴. كندی، ابواسحق (۱۹۵۰م)، «رسالة الكندي في الإبانة عن سجود الجرم الاقصى و طاعته لله عز و جل»، در: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبدالهادي ابوريدة، قاهرة: دارالفكر العربي.
۳۵. مجلسي، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۶. مصباح يزدي، محمدتقي (۱۳۸۰)، شرح الأسفار الأربعة، تحقيق و نگارش محمدتقي سبحاني، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني (ره).
۳۷. ملكيان، مصطفى (۱۳۸۵)، «فلسفه اسلامی، هستي و چيستی»، نقد و نظر، ش ۴۱-۴۲: ۱۱۸-۱۶۷.
۳۸. نراقي، ملا مهدي (۱۳۸۰)، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، قم: كنگره بزرگداشت محققان نراقي.

سید سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز - زمستان ۱۴۰۲

۳۹. هروی، نظام‌الدین احمد (۱۳۶۳)، انواریه (ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی)، تهران: امیرکبیر.
۴۰. یزدی، ملا عبدالله بن حسین (۱۴۱۲ق)، الحاشیة علی تهذیب المنطق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

