

تحلیلی بر «تعالی حکمت»

با تکیه بر نفس‌شناسی و روش‌شناسی صدرایی

مریم‌السادات موسوی^(۱)

محمد بیدهندي^(۲)

محمد مهدی مشکاتی^(۳)

مفاهیم آغاز میکند و با رهیافتی میان‌رشته‌یی و جامع‌نگر، روش درست را جمع میان عقل و نقل و شهود میبیند. تأویل و زبان برتر نیز از مؤلفه‌هایی است که با روش‌شناسی خاص ملاصدرا مرتبط است.

کلیدواژگان: حکمت، تعالی، نفس‌شناسی، روش‌شناسی، ملاصدرا.

مقدمه

ملاصدرا به‌مراه ابن‌سینا و شیخ‌اشراق، از مؤثرترین فیلسوفان مسلمان دوره اسلامی هستند. حدود چهار قرن است که مکتب فلسفی صدرالمتألهین (حکمت متعالیه) ادامه یافته است. نخستین بار ابن‌سینا اصطلاح «حکمت متعالیه» را بکار برد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۱). پس از او نیز این اصطلاح توسط برخی از حکما استفاده شده است. البته در موارد متقدم، این واژه بهیچ‌وجه آن بار معنایی را که در آثار ملاصدرا و شاگردانش می‌یابیم نداشت، زیرا آنها به واژه حکمت متعالیه معنای دقیقی داده و آن را با تلفیق مابعدالطبیعی و فلسفه جدید

چکیده

مکتب فلسفی صدرالمتألهین بنام حکمت متعالیه شناخته میشود. ملاصدرا واژه «حکمت» را بر واژه «فلسفه» ارجح دانسته و «تعالی» را – که در نظر او موقعیتی پویاست – جهت‌گیری کلی ساختار فکری خود قرار داده است. این امر ما را با منظومه‌یی از عواملی که از کیفیت، جهت و چگونگی تعالی در این مکتب بحث میکند، مرتبط میسازد. نوشتار پیش‌رو درصدد است، از میان عناصر متعدد برتری حکمت صدرایی، چگونگی ایجاد این تعالی را از طریق بررسی دو مؤلفه نفس‌شناسی و روش‌شناسی در دوحوزه مبدأ و معاد تبیین نماید. در رویکرد صدرایی اگر کسی خواستار حکمت باشد، باید برای خویش و در خویشتن دست به آفرینش زده و از تماشاگری به بازیگری در عرصه وجود قدم بگذارد. نوع نگاه متفاوت ملاصدرا به حقیقت نفس و توسع در مراتب ادراکی آن، با روش‌شناسی درهم‌تنیده و مرتبط است، زیرا در حکمت صدرایی شناخت نفس بمثابة یک روش برای خداشناسی و آخرت‌شناسی قلمداد میشود. ملاصدرا در روش‌شناسی از بازآفرینی

* تاریخ دریافت: ۹۸/۱۰/۲۸ تاریخ تأیید: ۹۹/۲/۲۸

(۱). دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان؛ maryam_sadat_moosavi@yahoo.com

(۲). دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ m.bid@ltr.ui.ac.ir

(۳). استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان؛ mahdimeshkati@yahoo.com

ملاصدرا یکی دانسته‌اند (نصر، ۱۳۸۲: ۱۴۰). ملاصدرا شاهکار فلسفی خویش را *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة* نام نهاد^۱. نامگذاری عنوان مذکور بر مهم‌ترین اثرش، توجه خاص او را به این نام میرساند که نه تنها عنوانی برای برخی از آثارش بلکه نامی برای کل مکتب وی و مبین روش و تعیین معرفتی فلسفه اوست (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۳۱).

ادعای اصالت و نوآوری در آثار ملاصدرا بوضوح قابل مشاهده است. او در رساله شواهد الربوبیه^۲ مدعی نوآوری و وصول به معارفی ناب است که برای هیچ فردی حاصل نشده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹/۱: ۳۸۵). او تأکید میکند این علوم مانند مجادله‌های کلامی تقلیدهای عامیانه، یا دیدگاه‌های حکمی بحثی نیست، همانگونه که شبیه مغالطه‌های سفسطی و خیالپردازی صوفیانه نمیباشد، بلکه از برهانهای کشفی‌یی است که خداوند متعال و سنت پیامبر (ص) بر آن گواهی میدهند (همو، ۱۳۹۱/۴: ۳۳۳). ترکیب برهانهای کشفی بصراحت از رهیافت ملاصدرا سخن میگوید (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۳۲).

استاد مطهری فلسفه صدرایی را یک نظام فلسفی خاص و منظم میدانند که قبلاً وجود نداشته است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۳/۲۵۰). حائری یزدی نیز حکمت متعالیه را فلسفه‌یی نوپدید و ابتکاری می‌شمرد که تابع هیچیک از مکاتب فکری و اعتقادی گذشته نبوده و در عین حال بر همه روشهای تعلیمی نیز برتری و پیشی گرفته است. او این ویژگی را مرهون روش خاص فلسفه نگاری ملاصدرا میدانند که حکمت متعالیه یا حکمت برتر نامیده میشود (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۱۵۹). بهمین دلیل اگر تعالی‌گرایی را جهتگیری کلی در حکمت صدرایی قلمداد کنیم، این امر میتواند ما را با مجموعه‌یی از عوامل و مسائلی مرتبط سازد که از کیفیت و جهتدهی

و چگونگی تعالی در این مکتب بحث کند.

پژوهش حاضر در میان عناصر و عوامل برتری حکمت متعالیه، صرفاً به تأثیر و پردازش ملاصدرا درباره چگونگی فرا روندگی و تعالی توسط نفس‌شناسی و روش‌شناسی در حوزه مبدأ و معاد معطوف است. از اینرو، افق جدیدی را در کاوش و تعمق در آثار ملاصدرا می‌گشاید که نوآورانه است. روش این پژوهش، مبتنی بر مطالعه «مسئله‌محور» و روش توصیفی – تحلیلی است و با بکارگیری روش کتابخانه‌یی و مراجعه به آثار ملاصدرا و شارحان او به تحلیل محتوا می‌پردازد. مقاله حاضر بدنبال پاسخگویی به این سؤالات است: حکمت و تعالی در نظر ملاصدرا به چه معناست؟ چه وجوه و عناصری در معرفت‌النفس و روش‌شناسی صدرایی وجود دارد که زمینه‌ساز گذار بسوی حکمت برتر میشود؟

۱. واکاوی مفهوم حکمت متعالیه

تعریف «حکمت و فلسفه» بوسیله یک فیلسوف، بیانگر کل بیکره اندیشه‌ها و دغدغه‌های فلسفی اوست. هیچیک از فیلسوفان اسلامی به اندازه ملاصدرا در تفکیک میان فلسفه الهی و حکمت تصریح نداشته‌اند. او در مقدمه اسفار مینویسد: «من نیروی خود را در گذشته، مصروف فلسفه‌کردم و از ابتدای نوجوانی آنچه مقدور بود و توان داشتم صرف مطالعه آثار متقدمین و متأخرین کردم، اما از حکمت بهره‌نبردم و از بحث و بحاثی چیزی حاصل نکردم» (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۷).

ملاصدرا بر بکارگیری حکمت بجای فلسفه اصرار دارد. این تغییر واژه، خود مسئله‌یی اساسی است، بویژه که او این واژه را از قرآن اخذ کرده است. حکمت در نظر ملاصدرا بالاتر از شناخت جهان و عالمی عقلی شدن است (همان: ۲۰ – ۱۹). از آنجا که آموزه‌های صدرایی در حوزه مبدأ و معاد بر اساس قرآن کریم و حدیث

معصومین و حکمت اشراقی و مشهودات غیبی بنا شده است و نه میراث فلسفی یونان، این خود از جمله دلایلی است که حکمت را بر فلسفه برتری می‌دهد. بدین ترتیب جز حکمت، لفظ دیگری سزاوار این نظام فکری و الهامات مکتوب ملکوتی نیست.

کاربرد «حکمت» موصوف به «متعالیه» جنبه‌ی وصفی دارد. معناشناسی «حکمت» از نظر ملاصدرا از آن حیث که پارادایم و مسیر شکلگیری تعالی آن را تعیین میکند، حائز اهمیت است. بمنظور دستیابی به فهم دقیق از مکتبی که تعالی در حکمت را ادعا کرده، واکاوی مفهوم حکمت و تعالی ضروری است.

۱-۱. توسعه‌یابی مفهوم حکمت

ملاصدرا همچون فیلسوفان اسلامی متقدم و حتی پیش از آنها، توجه فراوانی به تعریف و معنای فلسفه و حکمت دارد. او دیدگاه‌های مختلف را به شیوه‌ی مخصوص خود تلفیق میکند، درباره‌ی فلسفه و حکمت در آثار متعددش بحث کرده و بیش از یک تعریف ارائه می‌دهد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۴۲).

صدرالمتألهین ضمن تعاریفی از حکمت، به محتوا و اهداف حکمت اشاره کرده است. حکمت را علم به اشیاء همانگونه که هستند، توصیف نموده (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۷/ ۱۴۷) که از نظر وی دغدغه‌ی اصلی فلسفه و فیلسوف اوست؛ بنحوی که میتوان گفت تقریباً همه‌ی تعاریفی که وی در آثار خود از حکمت آورده، ذیل همین تعریف جای می‌گیرد. ملاصدرا دستیابی و معرفت به حقایق اشیاء را برای انسان ممکن میدانند. او در یکی از تعاریف محتوای حکمت را نشانه رفته و از آن با نام «میزان الآخره» یاد کرده است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۴۱۶)؛ «علم بالله و صفاته و افعاله و علم بالمعاد» است. تعریف حکمت به معرفت الله^۳ (همو، ۱۳۸۷: ۷) شامل علم به

حقایق هم میشود. در نتیجه، حکمت بمعنی علم به ذات باری را مختص انبیا و رسل و اولیای خاص دانسته است؛ درحالی‌که حکمت نزد فلاسفه عاریه‌ی است (همو، ۱۳۸۱ الف: ۲۷۶). در تعریف دیگری از حکمت او قائل به امکان تشبه انسان به حق تعالی است (همو، ۱۳۸۹: ۵/ ۱۷۳).

ملاصدرا در تعریف فلسفه به استکمال نفس، تشبه به باری تعالی را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۳۸۳ الف: ۲۳)؛ یعنی فلسفه عبارتست از به کمال رساندن نفس انسانی تا تشبه به باری تعالی حاصل شود. در کنار تعاریف مذکور، ملاصدرا در تفسیر آیه‌ی نور، یکی از عمیقترین تأویلهای وجودی را از حکمت ارائه داده است: «من اراد الحکمة فليستحدث لنفسه فطرة الثانية» (همو، ۱۳۸۹: ۱۷۳)؛ یعنی هر کس خواهان حکمت است باید برای خویش و در خویشتن خویش دست به آفرینش زده و فطرت دومی‌ی را در نفس خود ایجاد کند. بنا بر رویکرد وجودی‌ی که ملاصدرا به حکمت دارد، حکمت به معرفت‌النفس توصیف میشود زیرا بر اساس مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناسی فلسفه‌ی او، معرفت نفس نقش کلیدی در شناخت حقایق موجودات دارد (همو، ۱۳۸۰: ۷/ ۲۵۵).

ملاصدرا دو رکن را بعنوان ساختار اساسی حکمت معرفی کرده است: یکی معرفت‌النفس و دیگری شناخت حق تعالی (همو، ۱۳۸۷: ۷). بنابراین محور دستیابی به حقیقت همه‌ی اشیاء، معرفت‌اللّه و معرفت‌النفس خواهد بود. تعریف دیگر از حکمت توسط ملاصدرا ناظر به غایت‌شناسی^۴ بوده که حکمت را ایمان حقیقی به خدا و آیاتش و روز قیامت توصیف میکند (همو، ۱۳۸۰ ب: ۴۱۳). بدین ترتیب، با دقت در مجموع تعاریف ملاصدرا، حکمت از توحید آغاز شده و به معاد ختم میشود و ناظر به معرفت‌النفس است.

از اینرو حکمت در معنای صدرایی که مبتنی بر بنیادی

کاملاً مابعدالطبیعی است، محصول طریق شهودی می‌باشد اما در عین حال در قالبی معقول و با استفاده از ادله عقلی ارائه می‌شود. مجموع این تعاریف نشان می‌دهد اولاً، ملاصدرا در صدد توسعه در معنای حکمت می‌باشد و ثانیاً، با توجه به توسعه‌ی که در معنا قائل می‌شود، تأکید می‌کند که تحقق حکمت با تبدل یافتن وجود مدرک این معرفت در ارتباط است. ثالثاً، برای تحقق این معرفت نیازمند دین است و جز از طریق وحی نمیتوان به آن دست یافت (نصر، ۱۳۸۲: ۱۴۳ - ۱۴۲).

۱ - ۲. تعالی

تعالی از ریشه «علو» است. از لحاظ لغوی بمعنای برتر شدن، سرآمد شدن، والایی و رفعت است. (فرهنگ عمید ذیل واژه تعالی). تعالی معادل الفاظ علو و استعلاست. عالی یا متعالی چیزی است که آن قدر برتر است که بالاتر از آن چیزی نیست (صلیبا، ۱۳۶۶: ۲۳۶). در کلمه تعالیه نیز رموزی نهفته است؛ از این کلمه هم میتوان، وصف را اراده کرد، همانگونه که ذات خداوند را به «متعالی» متصف میکنند و هم میتوان حالت تعالی یعنی پویایی برای عروج به مقامات برتر را استنباط کرد.

در رویکرد صدرایی حکمت نظری ثمره حکمت عملی و سلوک روحی حکیم و سالک است، از اینرو حکمت در انسان اصولاً ایستایی و توقف و تعطیلی برنمیدارد و بهمین دلیل وصف تعالی، موقعیتی پویاست که عوامل موجود در آن در انسان تعالی طلب که خود را در فرایند رشد و تعالی قرار داده است، بتدریج شکل می‌گیرد. البته معرفت انسان تنها بمعنای راه یافتن به سرایده نیست، بلکه کمال لایتناهی انسانی در پس پرده‌های لایتناهی است و سفر او پایان ناپذیر (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۲۴ - ۲۳). تعالی گرای معتقد است با تمرکز بر وجدان، الهام و اشراق میتوان به اخلاق و هدایت

دست پیدا کرد (احمد سلطانی، ۱۳۸۶: ۶۱). بنابراین پرداختن به معرفه النفس بسیار مهم است.

۲. عوامل تعالی حکمت در حوزه نفس شناسی صدرایی اساساً در حکمت الهی، وجودشناسی معطوف به خودکاوی درونی و تعمقات نفسانی است. بدین ترتیب، روشی خاص در عرصه وجودشناسی شکل گرفته که از آن به معرفه النفس تعبیر شده است. این روش، یکی از روشهای اصلی در حکمت متعالیه است. بنابراین اصل هر معرفت شناخت نفس است، زیرا اگر عالم حقیقت خود را نشناسد، نمیتواند به وصف آن که علم است و متعلق آن که معلوم است، پی ببرد. بر همین اساس، ملاصدرا معرفت نفس را، هم در شناخت مبدأ و اوصاف و افعال نردبان ترقی میداند که بدون آن نیل به معارف الهی میسر نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳ ب: ۲۲۴) و هم آن را در شناخت معاد و شئون آن کلید گشایش می‌شمارد که بدون آن، آشنایی با درون گنجینه قیامت شناسی مقدور نخواهد بود (همو، ۱۳۸۲ الف: ۴۴۲)، زیرا تبیین عقلانی معاد تنها با اعتقاد به اینکه نفس بعنوان موجودی مستقل که میتواند جدای از بدن به حیات خود ادامه دهد و بعد از فناى بدن به علت تجردش باقی است، ممکن خواهد بود. تبیین نحوه حضور انسان در قیامت به انواع گوناگون، تجسم اعمال، اتحاد نفس با علم و عمل، تحقق آنها بصورت ملکه‌های نفسانی و سایر مباحث قیامت مثل حشر حیوانات که در مکاتب فلسفی پیشین لاینحل بودند، بدون معرفت نفس روشن نمیشود. بدین ترتیب، هرگونه تحولی که در مبدأشناسی و معادشناسی رخ داده است، محصول تحول نفس شناسی بوده و هرگونه تکامل در جهان بینی ثمره تکامل نفس شناسی میباشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۶). بهمین دلیل، اختلاف نظر ملاصدرا با سایرین در حوزه نفس شناسی، مولود تحول فکری و

تماس مستقیمی است که با زیر بناییترین اصول فلسفی او دارد. منشأ این تحول بنیادین کشف حقیقت نفس به مقدار میسور و شناخت شهودی مبدأ و معاد از این راه است. بمنظور فهم عوامل تعالی حکمت لازم است به وجوه اختلاف و استعلای نفس شناسی صدرایی پرداخته شود.

۲-۱. اتخاذ متعکس اصل معرفت‌النفس در تبیین و روش

به اعتقاد ملاصدرا حقیقت آدمی نفس ناطقه است و بواسطه شناخت نفس ناطقه، اشیاء دیگر نیز شناخته میشوند. او بر این حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» تأکید کرده و میگوید هر کس خدای خود را نشناسد با دواب و انعام برابر است. او تذکر نفس را موجب تذکر رب و فراموشی خدا را سبب فراموشی نفس میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ ب: ۷/۱). این تفسیر از حدیث نبوی، رویکردی متداول است که شناخت نفس مقدمه شناخت خداوند قرار میگیرد. بدین ترتیب، او با بهره‌گیری از این حدیث شریف در صدد تبیین قوای نفس برآمده و در توصیف ادراک نفس معتقد است هر احساس و ادراکی فعل نفس است. اگرچه نفس بطور طبیعی آلات (سمع و بصر) را بکار میگیرد اما خود نفس، چشم و گوش شنوا و نیروی ساری در اعضا و جوارح است (همو، ۱۳۸۳ ب: ۱۳۶).

این رویکرد ملاصدرا مبتنی بر اصلی است که نفس در عین وحدتی که دارد، کل القواست (همان: ۲۷۵). از اینرو، نفس بسبب مسانخت، مقدمه‌یی برای شناخت رب میباشد؛ بدین معنا که در حقیقت اگر چیزی از «مطلق» در درون نفس نبود، نمیتوانست به شناخت خداوند که فوق طبیعی و فراتر از عالم مادی است، نائل شود. بنابراین نفس با نیروهایش رمز وحدت به کثرت و از کثرت به وحدت است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵/۱۸۱)، زیرا

نیروهای انسان در نفس به توحید میرسند و از روح بطرف عقل و دل و از عقل و دل بسمت حواس پنجگانه ظاهری و باطنی تکرر می‌یابند. چنانکه ذات باری تعالی یکی است و صفات و افعال بسیار خداوند، انسان را مثلی بر ذات و صفات و افعال خود قرار داده است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱/۲۶). اگر خداوند بر حقایق عالم خارج مثلی در درون انسان قرار ندهد، محال است بتوان آن حقیقت عالم خارج را درک کرد (همو، ۱۳۸۱ ب: ۸۱۲). رابطه نفس ما با نیروهای خود در بدن، مثلی برای رابطه خدا با عالم و کائنات است (همان: ۸۳۱-۸۲۹؛ همو ۱۳۸۹: ۱/۳۶۷). بدین ترتیب، شناخت نفس ناطقه در عین وحدت، مشتمل بر همه قوای مدرکه و محرکه است که تحت نظارت نفس بوده و هیچ شأنی از شئون قوا و هیچ کاری مانع از کار و شأن دیگری نمیشود. اینگونه شناخت انسان زمینه شناخت خداوند می‌گردد که وجودی واحد بسیط و مجرد از جسم و عوارض جسمانی است.

البته این حدیث بگونه دیگری نیز تفسیر میشود که بر اساس آن معرفت رب، سبب معرفت نفس است. این معنا دقیقتر و بیانگر برهان لمی است. بهمین دلیل در نحوه دلالت حدیث گفته شده است:

برخی از آیات و نصوص در یک نگاه به برهان این و در نگاهی دیگر به برهان لم هدایت مینمایند. در نگاه ابتدایی به معرفت رب از طریق معرفت نفس پی برده میشود و محصول این برهان این است، اما در نگاه احق بر شناخت نفس از طریق معرفت رب دلالت میکند و مفاد معنای دقیق آن، برهان لم است (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۵۶۶).

ملاصدرا نیز به این تفسیر توجه داشته که علم به ذی سبب از طریق علم بسبب حاصل میشود، در آنجا علم به نفس را مثال زده و از آن به «سرّ عظیم» یاد میکند

(ملاصدرا، ۱۳۹۱/۴: ۳۹۹). او که در ادراک حقیقت نفس از راه شهود پیش می‌رود و راه را با ترکیه و ارتباط با منبع فیض هستی آغاز میکند، در روش قائل به رویکرد دوم بوده اما در ادامه شناخت نفس و تبیین آن به رویکرد نخست توجه دارد، زیرا دستیابی به خداشناسی تنها به یاری خداوند امکانپذیر است. باید توجه داشت هر نوع خودآگاهی موجب ارتقای انسان در سلسله مراتب طولی نمیشود. پس خودآگاهی تنها در شرایطی میتواند به خود مطلق دست یابد که از پیام عقل الهی که همان وحی بمعنای کلی است، کمک بگیرد و تنها امر مقدس میتواند خودآگاهی (نفس‌شناسی) را در جهت نفس مطلق گسترش دهد (نصر، ۱۳۸۲: ۴۸). بنابراین، در رویکرد صدرايي نفس‌شناسی و خداشناسی بر شهود تعقلی و اشراق درونی و امداد الهی مبتنی است نه بر استدلال عقلی صرف. این امر در اتخاذ روش خاص صدرايي تأثیرگذار است.

۲-۲. حدوث و وحدت نفس

دیدگاه ویژه و انحصاری ملاصدرا درباره حدوث و وحدت و چگونگی ارتباط نفس با بدن مبتنی بر اصول اصالت، وحدت و تشکیک وجود است. او مفاهیم ناظر بر مباحث مذکور را وسعت بخشیده و دیدگاهی منحصر بفرد و متفاوت با گذشتگان ارائه داده است. محصول چنین نگرشی منجر به اتخاذ روشهایی در اندیشه‌ورزی وی شده که او را موفق به رازگشایی مسائل غامض فلسفی نموده است.

طرح حدوث جسمانی نفس و چگونگی آن در نظر ملاصدرا بسیار مهم بوده و آن را بتفصیل بررسی کرده است. او سرّ مطلب را در هویت نفس میداند که نفس برخلاف موجودات طبیعی، مثالی و عقلی، مقام معلوم و معین و درجه ثابتی در وجود ندارد، بلکه دارای مقامات

و درجات متفاوت در نشئه‌های سابق و لاحق است. صورت نفس در هر مرتبه‌یی با مرتبه دیگر متفاوت است و آنچه چنین هویتی داشته باشد، فهم حقیقت و هویت آن بسیار دشوار است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳۹۹-۳۹۸). خلاصه استدلال ابتکاری او در چگونگی پیدایش نفس اینست که اتحاد ماده و صورت در خارج با جنس و فصل نزد فلاسفه، اصلی مسلم است. از طرفی نفس ناطقه، صورت جسم طبیعی انسان است؛ بنابراین در حدوث و بقا، همانند ماده و صورت با بدن متحدند، اما روشن است که اتحاد موجود مجرد با موجود مادی ممتنع است. در عین حال، اتحاد نفس با بدن در نخستین مراحل تکوین انسان امری مسلم و غیرقابل انکار است. پس نفس را باید جوهری سیال و در ذات خود متحرک دانست و برای آن در تجسم و مجرد مراتبی قائل شد و آن را در بدو حدوثش، جوهری جسمانی و صورتی در ماده دانست تا اتحادش با بدن در نخستین مراحل تکوین و حدوث امری ممکن باشد (همان: ۴۰۱-۳۹۹).

ملاصدرا بواسطه استدلال مذکور، اتحاد نفس با بدن را در بدو حدوث و تکوین و مجرد نهایی آن از ماده، دلیلی قاطع برای ثبوت حرکت جوهری میداند و بدین وسیله اشکالات وارده بر حدوث نفس و بقای آن بعد از کمال در مراحل طبیعی را رفع میکند. اسلاف ملاصدرا بدلیل غفلت از این اصل درباره سرنوشت نفس پس از مرگ یا دچار تحیر شده‌اند و یا به تناسخ روی آورده‌اند (همان: ۴۰۱). ملاصدرا با این ابتکار، ایستایی و جمود نفس را مردود شمرده و تکامل نفس انسانی را امکانپذیر دانسته است. بنابراین او مبحث فرجام‌شناسی و حیات پس از مرگ را کاملتر تبیین میکند.

او همچنین با تکیه بر اصول فلسفی خود، نفس و بدن را دو مرتبه از یک حقیقت میداند. وی در رد نظریه دوگانگی استدلال میکند که امکان ندارد نفس مجرد

تام، با فرض تجرد ذات و تمامیت وجود به بدن مادی تعلق گیرد، زیرا هیچگونه سنخیتی با بدن ندارد و درکنه ذات ساقط الاضافه است (همان: ۳۴۰). از اینرو تشکیل نوع واحد انسان مرکب از جوهر عقلی و ماده جسمانی بدون ایجاد حرکت جوهری ماده کمال پذیر از محالات است (همان: ۴۳۹ - ۴۳۸). حکم نفس در آغاز تکوین حکم سایر موالیذ طبیعی را دارد که در وجود نیازمند نوعی ماده است (همان: ۳۷۹).

از نظر ملاصدرا نفس همواره با بدن همراه بوده اما در پرتو تحولات جوهری نفس، جسم نیز تکامل یافته تا اینکه نفس و جسم، هر دو، بصورت جوهری واحد و عقلی درمی آیند. در نتیجه، او بدن را محمول و نفس را حامل آن قلمداد میکند (همو، ۱۳۸۷: ۷۳). او تفاوت نفس و بدن را ناشی از رتبه وجودی در گستره و ژرفای وجود انسان میداند. این تفاوت برخلاف تفاوتی که ماهوی، وحدت را برهم نمیزند؛ بر این اساس رابطه نفس و بدن حلول و انطباق نیست. این دو باهم اتحاد وجودی دارند و تنها هنگامیکه نفس در جریان استکمال جوهری و اشتداد وجودی به عقل تحول یافت این جرم مادی را رها میکند. بنابراین نگاه ملاصدرا به نفس از افقی برتر به حقیقت انسان است؛ یعنی نفس و بدن را حقیقتی واحد می‌شمرد که در سیر صعودی نفس، در پرتو حرکت جوهری تباین و دوگانگی نفس و بدن بتدریج از میان برداشته میشود. او با برداشتن کثرت و دوگانگی میان نفس و بدن و اتخاذ رویکرد وحدت‌گرایانه هم آراء خود را در مبدأشناسی و قوس صعود و تشبه به اله سامان میدهد و هم در پاسخ به غوامض حشر جسمانی نسبت به فلاسفه پیش از خود موفقتر است.

۲ - ۳. بازشناسی مراتب تجرد نفس

ملاصدرا در آثار خود، بویژه در مبحث نفس أسفار اربعه

بخشی را به بحث و فحص در باره تجرد نفس انسان و تبیین آن اختصاص داده است. او ادله ابتکاری و متفاوتی برای تجرد نفس ارائه میدهد. وی برخلاف پیشینیان که تنها قوه عاقله را مجرد میدانستند، مراتب تجرد را از هم باز شناخته و به دو مرتبه از تجرد - شامل تجرد خیالی و تجرد عقلی - پی برده و آنها را مستدل نموده است. تجرد خیالی، برزخی است میان ماده و عقل. موجودات خیالی مادی نیستند اما برخی ویژگیهای مادیات مثل شکل و اندازه را دارند. وی تصریح میکند قوه خیال، جوهری است که محل آن بدن یا اعضای بدن نیست و در جهتی از جهات عالم مادی یافت نمیشود. این قوه از این عالم مجرد و در عالمی جوهری میان دو عالم ماده و عقل است (همو، ۱۳۸۲ الف: ۲۶۸). بر خلاف ملاصدرا، حکمای مشاء وجود عالم مثال یا عالم خیال را انکار کرده‌اند. آنها نتوانسته‌اند در نفس انسان قوه نیمه مجردی را بپذیرند که تجرد آن به حد تجرد عقلی نرسیده باشد؛ در حالیکه با اثبات تجرد قوه خیال از منظر حکمت متعالیه با اصولی مانند اصالت وجود و اینکه وجود دارای مراتب گوناگون است، گفته میشود که شیء واحد در هر مرتبه ویژگیهای خاص آن مرتبه را دارد، بنابراین اشکالی ندارد که صور تعلیمی در مرتبه‌ی از هستی همراه با ماده ولی در مرتبه‌ی دیگر مجرد از ماده باشد (همو، ۱۳۸۶: ۹۶۳/۲). ملاصدرا برای اثبات تجرد قوه خیال از برخی براهین که دیگران برای اثبات تجرد نفس ناطقه آورده‌اند، بهره جسته است (همو، ۱۳۸۳: ۲۵۳ - ۲۵۱ و ۳۱۴ - ۳۳۶) اما علاوه بر آن، براهین ابتکاری و جدیدی دارد. مثلاً انسان به متضاد بودن سفیدی و سیاهی حکم میکند و لازم است هنگام حکم کردن هر دو طرف حکم یعنی سیاهی و سفیدی نزد او حاضر باشند؛ در حالیکه دو امر متضاد نمیتوانند در یک امر جسمانی حاضر باشند و چون جزئی هم هستند عقل نمیتواند مدرک آنها باشد.

پس مدرک این دو امری غیر جسمانی یعنی قوه خیال است (همو، ۱۳۸۳ج: ۴۱۵-۴۱۴).

برهان ابتکاری دیگری که ملاصدرا برای تجرد قوه خیال بیان میکند اینست که نفس حیوان قوهیی دارد که بوسیله آن اشباح و صور مثالی را ادراک میکند و ادراک نیز عبارتست از حصول صورت نزد مدرک، اعم از اینکه در ذات یا در قوهیی از آن حاصل شود. اینگونه صور حسی قابل اشاره حسی نیستند؛ درحالیکه صورتهای جسمانی در هرکجا که باشند، قابل اشاره حسی هستند. بنابراین روشن است که صور خیالی در این عالم نیستند (همو، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶/۲).

ملاصدرا از اینگونه براهین برای تجرد قوه خیال بستر مناسبی را سامان میدهد که مراتب هستی متناظر با مراتب علم است. همچنین با تأمل در حالات نفس، به ضمیمه براهین تجرد عقلانی به اثبات تناظر نفس با عوالم سه گانه وجود میپردازد. یافته‌های این براهین بدین دلیل در غایت اهمیت قرار دارد که زمینه طرح مباحث معاد و اثبات آن را برای همه انسانها فراهم می‌آورد.

۲-۴. تعالی بخشی مفهوم تجرد نفس در حکمت صدرایی ملاصدرا با عبور از تجرد خیالی، تجرد نفس را در مرتبهیی متعالی مطرح نموده است. نفس نه تنها از ماده و عوارض مادی، بلکه از اصل ماهیت نیز فراتر میرود و به منزلتی نایل میگردد که در هیچ قالب ماهوی قابل بیان نیست؛ زیرا از این منظر، نفس هیچ سکونی ندارد و در مقامی خاص درنگ نمیکند تا موهم ماهیت جوهری یا عرضی گردد. توضیح اینکه، ابن سینا در فلسفه مشاء تنها توانسته بود تجرد نفس ناطقه را از ماده و عوارض آن ثابت کند، در صورتیکه نفس افزون بر آن، قید دیگری نیز دارد و آن قید ماهیت است که وجود شیء را محصور میکند. ملاصدرا در حکمت متعالیه در پرتو توجه به

تعالیم قرآنی و روایات نورانی اهل بیت علیهم السلام این قید را مانع شناخت صحیح نفس دانسته و نقاب ماهیت را از چهره نفس بر گرفته است. به این صورت، تجرد نفس معنایی برتر و متعالی یافت و نتایج گرانبهایی برای شناخت خداوند برجا گذاشت (طاهری، ۱۳۸۸: ۱۰۷). از نظر او میتوان نفس را فوق مقوله و بمعنای اخص، از ماده و ماهیت مجرد دانست، زیرا نفس وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض بلکه فوق مقولات ماهوی است. بر این اساس، ملاهادی سبزواری نفس و جواهر مافوق آن را وجودات بحت و انوار بسیط و عاری از ظلمت دانسته است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۰۸).

بدین ترتیب، ملاصدرا برای نفس مرتبهیی قائل شد که نفس در آن مرتبه مشرف و مشتمل بر همه موجودات است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۳۶/۲). آشکار است که نفس با وجود محدودیت ماهوی محال است بتواند چنین شأن و منزلتی کسب کند. از اینرو نفس با چنین هویتی صاحب مقامات و ادراکات وسیعتر میشود که در نفس شناسی او قابل توجه است. اتخاذ چنین موضعی درباره نفس از آراء مختص به ملاصدراست که پرداختن به ساحت قلب را ضروری میگرداند.

۲-۵. قلب و توسعه ادراکات در نفس شناسی ملاصدرا در نفس شناسی صدرایی، قلب نیز یکی از منابع تحصیل معرفت است. برهان حاصل ادراک عقل و شهود حاصل ادراک قلب است. میتوان ارتباط دو نوع شهود عقلی و قلبی و در مرتبهیی اتحاد این دورا، شاهراه اصلی حکمت متعالیه دانست که طی آن، عقل با کمک قلب وارد طوری و رای طور عقل شده و به مشاهداتی دست می‌یابد که عقل بدون یاری قلب هرگز نمیتوانست به آن برسد. به اعتقاد ملاصدرا نفس در مراحل و مراتب پیوسته در حال تحول و تطور است. در مرتبه حس حسی، در

مرتبه خیال خیالی، در مرتبه عقل عقلانی و در مرتبه روح روحانی میشود. او بارها به حقایقی اشاره کرده که در مرتبه‌ی فراتر از طور عقل قرار دارند و عقل صرف نخست به آن راه ندارد (همو، ۱۳۸۳: ۷۹). بنابراین تحولی لازم است تا قدرت ورود به این طور را داشته باشد. سپس با اخذ حد وسط، بر ارائه برهان و استدلال توانا شود، این قدرت با قلب فراهم میگردد.

طبق مبانی ملاصدرا قلب، روح را ارتقا میدهد (همو، ۱۳۹۱: ۴/۳۳۸). در واقع نفسی که روشن به نور قلب باشد دارای نگاه، خیال و عقل متعالی‌بی خواهد بود. در حکمت برین و متعالی قلب، عقل را از جایگاه خود یعنی نور برهان تنزل نمیدهد و از موبک استدلالی خود بر نمی‌اندازد، بلکه قدرت نورانی به آن می‌افزاید. بهمین دلیل مطالب متعالی با عقل منور درک میشوند و سپس با قدرت عقل برهان میپذیرند. در حقیقت با کمک قلب، عقل صدرایی عقلی خاص است؛ عقل بسط یافته و گشوده بروی عرفان و شهود. همین وجه بهره‌مندی از نیروها، فلسفه را به سطح حکمت ترقی میدهد (بابایی، ۱۳۹۶: ۴۱۷-۴۱۶).

بنابراین اگر معرفت‌شناسی بر اساس روشهای عقلی و نقلی و قلبی باشد، آن عنصر محوری انسانیت که هویت انسان را تشکیل میدهد، روح ملکوتی اوست و سایر اجزاء و ابعاد را باید بگونه‌ی سامان داد که تحت اشراف و فرمان روح باشند، نه در تراحم و تعارض آنها (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰۶). بپتدید ساحت محبت و معرفت، از ساحت‌های مهم و غیر قابل انکار وجود انسانند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵: ۱/۱۴). از اینرو بخش عظیمی از معرفت‌های حضوری شهودی منسوب به قلب است. در حکمت صدرایی برای رسیدن به کمال، دریافتهای شهودی در برابر دریافتهای عقلانی که با استدلال همراه است، پایه یا قابل طرح و گاهی حتی برتر است.

از ظاهر تعبیرهای ملاصدرا بدست می‌آید که او قلب را با نفس ناطقه و قوه عاقله و ذرا که در وجود انسان یکی میداند و مراد از نفس ناطقه و قوه عاقله هم یک چیز است. اما در نظر عمیق و دقیق فلسفی نمیتوان قلب را همان قوه عاقله یا نفس ناطقه نامید، مگر با اعتبار اینکه هر دو شأنی از شئون نفس باشند و بجای هم بکار روند. برای این ادعا نیز میتوان دلایلی ذکر کرد و به شواهدی از آثار ملاصدرا استناد نمود که بر اساس آن خود به تمایز و افتراق قلب و عقل تأکید کرده است^۵. بر این اساس، رابطه عقل با قلب رابطه عرضی است نه طولی زیرا هیچیک داخل در دیگری نیست و همچنین هیچیک علت و معلول دیگری نیست و هر کدام کارکردهای عقلی و حسی مخصوص بخود را دارند. عقل همان قلب نیست و قلب هم همان عقل نیست. ملاصدرا هم این سخن را تأیید میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۸۱۲).

از دیدگاه ملاصدرا هر نوع ادراک و فعل و عملی که از هریک از نیروهای انسان سر بزنند، در عین حال که فعل آن قوه است، در نهایت منسوب به نفس است؛ بنابراین ادراکات قلب هم منسوب به نفس است. چه قلب را بمعنای نفس ناطقه و قوه عاقله در نظر بگیریم، چه نیرویی در کنار عقل، شأنی از شئون نفس خواهد بود (بابایی، ۱۳۹۶: ۴۱۰) و بدلیل هم‌شأن بودنشان بر یکدیگر تأثیر و تأثر خواهند داشت (همان: ۴۱۴ و ۴۱۵). فهم صحیح از نفس با هویتی واحد ذومراتب دارای شئون مختلف ادراکی هم در تحقق حکمت و هم در رازگشایی مباحث معاد نقش دارد. محصول چنین نگرشی تحول در نحوه پاسخگویی به سؤالات مابعدالطبیعی را در نظام صدرایی بدنبال دارد.

۳. عوامل تعالی حکمت در حوزه روش‌شناسی صدرایی
عنصر دیگری که نقشی بسزادر گذار فلسفه به حکمت

متعالی ایفا میکند، روش حکمت صدرایی است. روش‌شناسی در مفهوم عام چارچوب نظری، رهیافتها و شیوه‌های اندیشه‌ورزی یا الگوی پژوهشی، اصول و فرایندهای ابزارهای مربوط به آنهاست. حکمت متعالیه با ابتنا بر نفس‌شناسی و رهیافتی جامع‌نگر، کمال خود را در میان جمع عقل و نقل و شهود جستجو میکند. این روش دارای موافقان و مخالفانی است؛ موافقان، آن را سبب تقویت و علو فلسفه صدرایی میدانند. درحالی‌که مخالفان روش چندابزاری بودن فلسفه صدرایی، آن را نوعی التقاط دانسته‌اند که سبب خروج آموزه‌های صدرایی از حوزه فلسفه‌ورزی میشود. در این میان علاوه بر چند ابزاری بودن، مفهوم‌سازیهای دقیق از مفاهیم کلیدی، تلفیق هدفمند سه منبع معرفتی یعنی قرآن، برهان و عرفان با هدف وحدت‌گرایی و استفاده روشمند و کثرت‌گرایانه از آراء اندیشمندان گذشته و همچنین تأویل و زبان برتر صدرایی حائز اهمیت است.

۳-۱. بازآفرینی مفاهیم و تعاریف

یکی از عواملی که فلسفه صدرایی را به حکمت ارتقا میدهد آنست که مفهوم‌سازی در اندیشه‌ورزی ملاصدرا سیمایی دیگر پیدا کرده است. تعاریف ملاصدرا از انسان، هستی، حقیقت، ادراک و حکمت رویکرد وجودی می‌یابند. رهاورد بازآفرینی در تعریف اینست که انسان را از مرتبه تماشاگری به مرتبه بازیگری در عرصه شناخت و تعالی بالا میبرد. در تعریف صدرایی، انسان تنها موجودی است که حد وجودی خاصی ندارد و بدین معنا ماهیت ندارد. بهمین دلیل، میتواند در همه عوالم هستی و مراتب آن حضور داشته باشد و همه عوالم حس، خیال و عقل در درون او تحقق دارد. بدین ترتیب، انسان بلحاظ وجودش متناظر با هستی خواهد بود. او در چنین تعریفی میتواند سعه وجودی از جسمانیة‌الحدوث تا

روحانیة‌البقا و جاودانگی را در خود داشته باشد. ملاصدرا با توسعه دادن معنای حکمت، آن را به مبدأشناسی و معادشناسی ربط داده و مراد از آن را حکمتی میدانند که زمینه استعداد تعالی نفس را به غایت‌القصوی فراهم می‌آورد. بر همین اساس، مقصود حکمت که در رأس آن علم به مبدأ بیان شده ایجاد نسبتی وجودی با مبدأ وجود است که همین نحوه ارتباط وجودی است که چگونگی اعتقاد به معاد را رقم می‌زند. بنابراین ثمره چنین حکمتی ایمان خواهد بود.^۷

مفهوم‌سازی حکمت را میتوان وجودشناسی شدن انسان و رفتن او دانست که روش‌شناسی خاصی را طلب میکند و با روشهای مفهومی و استنتاجی متفاوت است. ملاصدرا وجود را اصلاً قابل تعریف ندانسته و برای درک تحقق و حصول آن در مهمترین مبنای فلسفی خود پای شهود را بزمین می‌آورد و میگوید وجود بوسیله حد و رسم یا صورت مساوی تصورپذیر نیست و برای فهم آن باید شهود کنیم (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۱۶۴).

در نظرگاه ملاصدرا، تعقل و مطلق ادراک نیز سیمایی دیگر پیدا میکند. او با رد نظریه ارتسام، دلیل چنین برداشتی را محرومیت از حکمت و غفلت از اختلاف انحاء مختلف وجود بواسطه قوت و ضعف و کمال و نقص بر می‌شمرد (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۷). زیرا او در تعریف، علم را همسخ با وجود میداند و آنچه را که سبب انکشاف میشود حضور معلوم نزد عالم معرفی کرده که کاملترین علم است. بیگمان صورت شیء غیر از خودشیء است و حضور صورت شیء سبب حضور آن نمیگردد. این تعریف ملاصدرا درباره اشیائی که وجود نوری و ادراکی دارند صادق است. اما وی درباره اشیاء مادی که از وجود علمی بیبهره‌اند، شناسایی آنها از طریق حصول صورتی مطابق که از انوار علمیه متصل به آنها فراهم میشود مقدور میدانند. این انوار علمی در حقیقت

همان است که موجودیت ماهیتهای آنها را فراهم میسازد (همان: ۱۵۶-۱۵۵).

ملاصدرا در بسیاری از مباحث تأکید میکند که در مطلق ادراک، نفس به مشیر و هادی روحانی پیوند میخورد و این امر را به دیگر حیوانات نیز تعمیم میدهد (همو، ۱۳۸۷ب: ۱۷). از اینرو بنا، تعریف متفاوت از علم در رویکرد صدرایی برای حیوانات نیز مراتبی از ادراک و شعور قائل میشود که بر اساس همین تفسیر در مسئله معاد، حیوانات و جمادات را دارای معاد میدانند.

۳-۲. توسعه روش در داوری و گردآوری

نظریه توسعه در داوری و گردآوری مبتنی بر یک تفکیک معرفت‌شناختی است. برخی تلاش نموده‌اند در پرتو این تفکیک استقلال و برتری حکمت متعالیه را بر فلسفه‌های قبل از آن نشان دهند. به اعتقاد فیلسوفان علم در هر یک از شاخه‌های معرفت بشری دو مقام وجود دارد؛ مقام گردآوری (Context of discovery) و مقام داوری (Context of justification). در این نظریه گفته میشود که تفاوت اساسی حکمت متعالیه با مکاتب فلسفی دیگر در مقام گردآوری است. در این مکتب علاوه بر عقل، وحی و کشف و شهود هم ابزار گردآوری است. از طرفی با توجه به تعدد و تنوع ابزار گردآوری، ذره‌یی از التزام به برهان کاسته نشده و این محور که ستون اصلی تفکر فلسفی است، همچنان مورد احترام و تقدس است. آنچه تفاوت کرده اینست که دایره تأملات حکیمان نسبت به فلسفه مشاء شعاع وسیعتری یافته و موضوعات مورد تحقیق، تنوع و کثرت بیشتری پیدا کرده است (سروش، بی تا: ۱۰۹-۱۰۸).

اگر علمی در مقام گردآوری از روشهای پخته‌تر و موفقتر و ابزارهای متنوع بهره‌مند شد، همچنین اگر روش داوری و ترازوی نقد آن حساستر و دقیقتر شد، آن علم به

کمال و خلوص نزدیکتر میشود. مراد از تطبیق این معیار بر فلسفه‌های دیگر آنست که وقتی از زاویه یک معرفت‌شناس به مکاتب فلسفی مینگریم، میتوان دریافت که در فلسفه صدرایی در مقام گردآوری ابزار متنوعتری بکمک آمده و در مقام داوری منطق صیقلیتر شده است (علیزاده، ۱۳۹۳: ۴۱). از اینرو برخی از ملاصدراپژوهان بر این باورند روش حکمت صدرایی صرفاً عقلی است با این توضیح که نفوذ کثرت روش شناختی را تا مرحله داوری مجاز میدانند؛ چراکه معتقدند فلسفه دانشی است که در آن قوانین حاکم بر موجودیت اشیاء از طریق استدلالهای منتهی به بدیهیات، بررسی میشود (عبودیت، ۱۳۹۰: ۲۲).

از آنجا که روش فلسفه عقلی است و روش، مقوم فلسفه و شرط آن است، یعنی فلسفه هستی‌شناسی عقلی بلکه روش تعیین صدق آن نیز هست، پس گزاره صادقی را که مبین قانونی هستی‌شناختی است نمیتوان مسئله فلسفه تلقی کرد، مگر آنکه صدق آن به روش عقلی ثابت شده باشد. بموجب این شرط، جایز نیست گزاره‌یی وحیانی یا حاصل کشفی عرفانی یا اقوال مورد اعتماد بزرگان را جایگزین استدلالی فلسفی یا مقدمه یا مقدماتی از آن کرد، هرچند صدق چنین گزاره‌یی یقینیت از درستی استدلال مزبور یا صدق مقدمات آن باشد؛ بنابراین شرط مزبور استفاده از گزاره‌های نقلی و شهودی را بطور مطلق ممنوع نمیکند، بلکه استفاده از آنها را در صورتیکه بجای استدلال فلسفی یا مقدمات آن بکار میروند، ممنوع می‌شمارد. بعبارت دیگر، این شرط که فلسفه ضرورتاً روشی عقلی دارد، فقط ناظر به مقام داوری و تعیین صدق و کذب گزاره‌هاست و لاغیر؛ درحالیکه دقت در آثار ملاصدرا نشان میدهد که آنها را در چنین مقامی بکار نبرده است (همان: ۲۴). بنابراین، تنها در مقام گردآوری کثرت روش شناختی ملاصدرا را

تبيين ميکند.

در تحليل و نقد نظر فوق بايد توجه داشت که تفکيک دو مقام گردآوری و داوری و انطباق اين تفکيک بر آثار ملاصدرا در استفاده از وحی و شهود در مقام اثبات تا چه اندازه امکانپذير است؟ برای پاسخ ميتوان از مطالب ملاصدرا بهره برد. او در عبارتی فلسفه‌مشاء و عرفان را تک‌بعدي معرفی کرده و برای استدراک اين کاستی، حکمت جامع خود را که برآمده از کشف و برهان است پيشنهاد ميدهد: روش کشفی صرف، بدون برهان در سلوک وافی به مقصود نيست و صرف بحث (نظری) بدون مکاشفه نقص در سير ميباشد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۱۲).

اين عبارت رويکردی حکيمانه برای هستی‌شناسی اوست که نشان‌دهنده آنست که وی در پی نماياندن طرحی نوين در ساحت تأملات فلسفی است. او شهود و نص را همپای برهان صاحب حجيت و اتقان ميداند و ميگويد: بدان آنچه در معارف الهی معتبر است و از آن تبعيت ميشود برهان يا مکاشفه و شهود است. همانگونه که خداوند متعال در قرآن فرموده: «قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقين» (بقره/ ۱۱۱) و اين برهان نوری است که خداوند متعال در قلب مؤمن قرار ميدهد و بدان اين مسائل (مبدأ و معاد) که مورد اختلاف دانشمندان و فلاسفه و پیامبران بزرگ است و فيلسوفان ادعا دارند که اينها اسرار و رموز جهان هستی هستند و مردم را به آنها دعوت ميکنند، اگر براحتی قابل فهم بودند و با اندیشه‌های روشن و ميزانهای منطقی و آراء تعليمی در مقام بحث هویدا ميگشتند، هرگز میان خردمندان اختلاف پيدا نميشد و در اين صورت نيازى به بعث پیامبران نبود. پس معلوم ميشود که اين مسائل حاصل نميشوند مگر با گرفتن نور از چراغ نبوت و درخواست و فهميدن

از باطن ولايت. «واعلم ان المتبع في المعارف

الالهيه هو البرهان او المكاشفه بالعيان» (همو، ۱۳۹۱: ۱۷۹/۴).

همانگونه که از عبارات ملاصدرا بدست می‌آيد، او مدار و ملاک در مسائل و معارف الهی را وصول به آنها ميداند. بهمين دليل، مرتبه شهود را در افاده يقين بالاتر از برهان ميشمارد (همو، ۱۳۸۰: ۳۳۴ - ۳۳۳). علاوه بر آنچه گفته شد، ملاصدرا در قسمتهای مختلف آثارش موارد مختلفی را برهان‌پذير ندانسته، اما آنها را از مسائل حکمت متعالیه دانسته و در پاسخ به آنها نظريه‌پردازی کرده است يا آنکه در بسياری از موارد، طريق خود را برهان کشفی ميخواند يا در مواردی قول معصوم را حد وسط قرار ميدهد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸: ۱۱۴). اينها همگی حاکی از آنست که ملاصدرا در مقام داوری نیز قائل به حصرگرایی روش شناختی نبوده و پای وحی يا کشف را در آن باز کرده است؛ بگونه‌ی که بحثهای علمی و فلسفی خود را بر پایه توافقی میان عقل و شرع و کشف گذاشته و در راه کشف حقایق الهيات، از مقدمات برهانی و مطالب کشفی و مواد قطعی دینی استفاده کرده است. به اين ترتيب برای فيلسوف، نقل هم ميتواند صاحب فتوا باشد چنانکه عقل در فقه ميتواند صاحب فتوا باشد. ملاک تحصيل يقين است و اگر نقل هم از هر سه حيث سند، صدور و دلالت قطعی بود، بنظر ملاصدرا شايد حد وسط قرار بگيرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۸).

۳ - ۳. تأويل بمثابه يك روش

صدر المتألهين از تأويل بمثابه يك روش علمی وجودی برای کشف باطن امور و نیل به حقيقت آنها استفاده کرده است. بر خلاف بسياری از مفسران که تأويل را تنها در باره آیات قرآن جاری ميدانند، او بکمک ضمير خلاق بر پایه مبانی و تعاریفی که از انسان، هستی و قرآن دارد،

آن را به همه امور تعمیم داده است. او معتقد است قرآن و سخنان معصومین دارای ظاهر و باطن است و با تدبر در نص و تأویل میتوان باطن آنها را دریافت.

«تأویل» به معنایی که مورد نظر ملاصدراست، امری صرفاً مفهومی نیست، بلکه از پشتوانه عظیم وجودشناختی برخوردار است. هستی‌شناسی تأویلی بدین معنی است که بین سه کتاب تکوین، تدوین و نفس تطابق و هماهنگی کامل برقرار است. یکی از وجوه تمایز میان این نوع روش مورد نظر ملاصدرا و هرمنوتیک جدید همین معناست که در هرمنوتیک جدید متن کتاب مقدس و تأویل و تفسیر آن یک فرایند زبانی است؛ در حالیکه تأویل قرآن و سخنان معصومین به اعتقاد ملاصدرا امری کاملاً عینی و عملی و وجودی است که بدون توجه به عالم حقیقت و وجود انسان قابل تبیین نخواهد بود (میناگر، ۱۳۹۲: ۲۴). انکشاف و ظهور هر یک از مراتب و عوالم هستی و بطون قرآنی در گرو انکشاف مراتب و درجات آدمی است که نیازمند نوعی مجاهده نفسانی و تصفیة باطن و تزکیة نفس است (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱۳۶)؛ کسی به تأویل امور آگاهی می‌یابد که نخست حقیقت امور را در درون خود مشاهده کرده و سپس بکوشد رقیقه‌یی از آن حقیقت باطنی را در قالب الفاظ و کلمات بصورت استدلالی بیان کند (میناگر، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۴). این روش به ملاصدرا در استنباطات عقلی از نص کمک میکند. در برخی موارد نص سهم مهمی در استنباط معارف عقلی به خود اختصاص داده است. ملاصدرا در تبیین معاد جسمانی و تفاسیر دال بر معاد بگونه‌یی که خلاف ظاهر آیات نباشد، دست به تأویل زده است.

۳-۴. زبان برتر

تعالی حکمت متعالیه بدلیل زبان برتر آن است. این

نظریه کسانانی است که تلاش کرده‌اند با الهام از سمنتیک (semantic) جدید یک نوع برتری منطقی برای حکمت متعالیه اثبات نمایند (حائری یزدی، ۱۳۷۱: ۷۱۲-۷۰۷). در نظام زبانی جدید، زبان طبیعی (natural language) تفاوت آشکاری میان زبان موضوعی (object language) و زبان برتر (meta language) قائل میشود. منظور از زبان طبیعی زبانی است که انسانها بطور طبیعی آن را برای انتقال مقاصد و ارتباط با دیگران بکار می‌برند و در کاربرد متداول ابزاری برای گفتگو درباره جهان خارج است (موحد، ۱۳۷۳: ۲۳۶). حال وقتی با یک زبان طبیعی درباره یک زبان طبیعی دیگر یا در مورد خود آن زبان گفتگو میکنیم و مثلاً درباره ساختار نحوی و معنایی آن بحث میکنیم، زبان موضوعی نامیده میشود، اما وقتی با آن درباره زبان موضوعی گفتگو میکنیم به آن، زبان برتر یا فرا زبان اطلاق میگردد (حائری، ۱۳۷۱: ۷۱۲-۷۰۷). بنابراین پیشوند متابمعنای برتر بوده که با آن زبان در مورد موضوع مورد نظر بحث و گفتگو میشود. اما زبان موضوعی، مصطلحات و قواعد و مسائل خود موضوع مورد بحث است نه وسیله تفاهم (همو، ۱۳۸۴: ۱۶۱). نظریه زبان برتر منتسب به استاد مهدی حائری است. وی همچون بسیاری از صاحب نظران، حکمت متعالیه را فلسفه‌یی نوپدید و ابتکاری میدانند. او این ویژگی را مرهون «روش خاص فلسفه‌نگاری» ملاصدرا می‌شمرد که حکمت متعالیه یا حکمت برتر نامیده میشود (همان: ۱۵۹). این برتری، برتری ادعایی و حتی تفوق تکاملی تفسیری از مکاتب فلسفی پیشین نیست، بلکه دارای برتری ابتکاری و منطقی است (همو، ۱۳۷۱: ۱۸۴-۱۶۸). تقسیم‌بندی زبانی مذکور در تفهیم و تبیین حکمت متعالیه بدینگونه تفسیر میشود که ملاصدرا برای تبیین فلسفه خود، دو زبان را بکار گماشته است؛ یکی را زبان برتر یعنی حکمت متعالیه نام نهاده است که

بوسیله آن زبان، فلسفه خود را مطرح کرده و دیگری زبان موضوعی است که همان زبان اصلی فلسفه مشاء و اشراق و سایر مکاتبی است که مورد بحث فلسفی او قرار گرفته است. با این تفسیر نه تنها میتوان فلسفه ملاصدرا را از اتهام تلفیق و ناستواری دور دانست، بلکه بر مبنای آن میتوان نوآوریهای او را در یک نظام اکسیمیاتیک (اصل موضوعی) که از نظم بینظیری برخوردار است، توجیه و بازسازی نمود (همان: ۷۰۹). ملاصدرا آگاهانه از این روش استفاده نموده و بصراحت به روش تعلیمی خویش اشاره کرده است:

بدان که من چه بسا از اکتفا کردن به آنچه در نزد من حق است و اعتقاد بر آن اعتماد دارد، درمیگذرم. به یادآوری آراء قوم و آنچه بر آنها متوجه است (اشکالاتی که بر آنها) وارد است، پرداخته و سپس در اثباتی نقد و رد و ابطال و از میان بردن اختلافات و دفاع از اینها، برای تیز کردن خاطرها و تقویت ذهنها، به میزان وسع و امکان، بر رأی خود تنبیه میکنم (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۱۶).

با توجه به نظریه زبان برتر میتوان گفت التفات به سیر حیات عقلی ملاصدرا نیز درخور مذاقه است. دوران سیر جوهری و تحول روحی از کثرت به وحدت و انقلاب روحی از وحدت به وحدت، سفر از حق بسوی حق در اسفار چهارگانه و سفر از وحدت به کثرت و از سوی حق بسوی خلق سه دوره از حیات عقلی ملاصدرا را شکل میدهد که در انزال و انزوا برایش حاصل شده و برآیند این سیر، تفاوت در افکار ملاصدرا در آغاز و انجام حیات عقلی اوست که در قالب و شکل و شیوه زبان برتر ظهور و بروز مینماید. آنچه در دوره نخست میدانست، علوم حصولی بی است که فقط از مفاهیم ذهنی استنتاج میشد اما در پایان علوم حصولی بی است که از حقایق عینی و مشهود حکایت میکند. یعنی اولی علم الیقینی بود که به عین الیقین نرسیده ولی دومی علم الیقینی است که از

عین الیقین نشئت گرفته و در زبان برتر از آن پرده برداری میشود. بعلاوه آنچه در زبان موضوعی است تنها وسیله عبور از فلسفه به عرفان نبوده بلکه رهنم و حاجب است. آنچه در دوره پایانی طرح میشود پل مناسبی برای گذر از حکمت به عرفان و عبور از ناقص به تام است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۴-۱۳).

برای مثال، ملاصدرا در تبیین برخی از نظریات فلسفی خود که برای اثبات مبدأ و تبیین وجودات در معاد بهره میبرد، ابتدا بر مبنای قوم سخن گفته است و بعد از آن نظر خود را بر پایه اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود ارائه میدهد و در نهایت بر اساس وحدت شخصی وجود نظر نهایی خود را بیان کرده است. عده بی این را حاصل تفکر التقاطی ملاصدرا انگاشته اند؛ در حالی که ملاصدرا در نوع آثار خود دو نظر ارائه میدهد؛ نظر متوسط و نظر نهایی. نظر متوسط او بر اساس تشکیک وجود تنظیم میشود و نظر نهایی صدرالمتألهین وحدت شخصی وجود است (همو، ۱۳۸۶: ۳ / ۵۴۶). در این زمینه استاد مطهری مینویسد: «مرحوم آقا علی مدرس در بدایع الحکم مدعی میشود که میان بیانات مرحوم آخوند تخالف نیست، یعنی همه آن چیزهایی را که گفته است، باهم قابل جمعند و در طول یکدیگرند و نه عرض یکدیگر» (مطهری، ۱۳۶۶: ۴۵۱-۴۵۰). خود ملاصدرا به دو گونه بودن کلام خود در مقام تعلیم و تشکیک واقف است و به عدم تنافی دو مبنای وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود مینویسد:

اثبات مراتب موجودات متکثر توسط ما و جانبداری ما از تعدد و تکثر آنها در سطوح (مختلف) بحث و تعلیم، منافاتی با آنچه از قبل در صدد اثبات آن هستیم که وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً متحد با یکدیگر هستند ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳ الف: ۸۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱) حکمت صدرایی مدعی نوآوری و تعالی در محتوا و روش است. کشف اضلاع تعالی حکمت صدرایی در گرو واکاوی عناصر تعالی نفس‌شناسی و روش‌شناسی ملاصدرا و بررسی دستاوردها در دو حوزه مبداءشناسی و معادشناسی است. نفس‌شناسی و روش‌شناسی از حیث ارتباط وثیق با یکدیگر در پاسخگویی به سؤالات پیرامون مبداء و معاد اهمیت دارد.

۲) نفس‌شناسی صدرایی در حوزه تبیین، شناخت رب را متوقف به شناخت نفس میدانند اما در روش قائل به نفس‌شناسی از طریق رب‌شناسی است.

۳) فلسفه صدرایی در سطوح مختلف تحلیل هستی انسان نمودهای کثرت و دوگانگی را به وحدت و یگانگی برمیگرداند. کثرت قوای نفس در وحدت ظلّی محو میشود. باگسست و رهایی انسان از قالبهای ماهوی تبیین تجرد نفس را در مرتبه‌ی عالی قرار میدهد. چنین رویکردی بستر مناسبی را برای معاد جسمانی فراهم می‌آورد.

۴) ملاصدرا با توجه به بازآفرینی مفاهیم و وسعت بخشی به آنها در روش کثرت‌گراست. از نظر او عقل، نقل و شهود پای پای هم در گردآوری و داوری حجیت دارند. تأویل بمثابة یک روش به مراتب انسان و هستی نظر دارد. زبان برتر بعنوان رهیافت و روش خاص ملاصدرا در تعلیم و تبیین اندیشه‌های اختصاصی او در مبداء و معاد راهگشاست.

پی‌نوشتها

۱. استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی معتقد است ملاصدرا کتاب دیگری نیز با نام «الحکمة المتعالیه» دارد که این کتاب، همان کتاب ناتمام المسائل القدسیه است که از نظر کمیت، کمتر از کتاب أسفار أربعة است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۱۸-۱۷، مقدمه آشتیانی).

۲. «شواهد الربوبیه» در: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین؛ این رساله را با کتاب معروف الشواهد الربوبیه

فی المناهج السلوکیه نباید اشتباه کرد. در عنوان این رساله واژه «شواهد» بدون الف و لام است.

۳. «أن الحكمة التي هي معرفة ذات الحق الأول و مرتبة وجوده و معرفة صفاته و أفعاله و أنها كيف صدر منه الموجودات في البدء و العود».

۴. «اعلم أن النظر في العلل الغائية هو بالحقیقة من الحكمة بل أفضل أجزاء الحكمة (همو، ۱۳۸۰ الف: ۲۹۳)». الحكمة بالحقیقة هي العلم بغايات الأشياء و عللها التمامية التي بها يتم وجوداتها فإن بالمادة يكون وجودها بالقوة و بالصورة الحاصلة من الفاعل في القابل تحصل أصل وجودها ثم لا يتم وجوده و لا يكمل إلا بالغاية و الشيء مع تمامه أولى و أفضل منه مع نفسه فالعلم الباحث عن غاية الأشياء هو العلم التام فهو الحكمة (همو، ۱۳۸۱ ج: ۲۶۴).

۵. ملاصدرا در توضیح چگونگی صدور افعال، میان مرتبه عقل و قلب فرق قائل میشود و میگوید: اصل فعل نخست در مکن عقل انسان است که غیب الغیوب انسانی است. سپس بر قلب، و پس از آن بر مرتبه خیالش نازل میشود. آنگاه اعضای بدنش بحرکت درمی‌آید عمل در خارج ظاهر میشود (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۰۵/۱). بر این اساس، ملاصدرا میان عقل و قلب تفاوت قائل شده و عقل را مرتبه‌ی بالاتر از قلب میدانند. گاهی هم در مراتب سه‌گانه، بین نفس مدبّره و قلب و روح فرق می‌گذارد (همو، ۱۳۹۱: ۴/۵۴-۴۹). گاه قلب را در کنار نفس و عقل و روح و سرّ یکی از نیروهای پنجگانه باطنی معرفی کرده است (همو، ۱۳۸۰ ب: ۵۱). ملاصدرا گاهی تنوّر را به قلب و استضاء را به عقل نسبت میدهد (همو، ۱۳۸۰ الف: ۷۴) گاه قلب را عرش نفس ناطقه یعنی محل استوای نفس ناطقه میدانند. با این بیان، اگرچه در جاهایی ملاصدرا قوه عاقله را مترادف و بعنوان واژه جایگزین با قلب بکار برده اما گاه آن را متفاوت از قوه عاقله هم استفاده کرده است. لیکن بهترین دلیلی را که برای یکی نبودن قوه عاقله با قلب میتوان به آن استناد کرد، اینست که هرکدام مجلای جداگانه‌ی در بدن دارند؛ متفاوت در مجلا و محل تجلی، دلیل بر تفاوت در تجلی و حاصل تجلی است. ملاصدرا محل سلطان عقل انسانی را دماغ یعنی همان مغز نامیده است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۲۰۶) نتیجه ادله یکی نبودن قوه عاقله با قلب است.

۶. «الحکمة التي هي ذات الحق و مرتبة وجوده و معرفة صفاته و أفعاله و انها كيف صدرت منه الموجودات في البدء و العود و المعرفة النفس و قوتيتها و مراتبها و معرفة العقل الهيولاني» (همو، ۱۳۸۷: ۶).

۷. «الحکمة هي النور المنبسط الايماني الذي قذف الله في قلوبهم» (همو، ۱۳۸۹ ب: ۳۲۲).

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۵) دفتر عقل و آیت عشق،

ج ۱، تهران: طرح نو.

ابن سینا (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغة.

احمد سلطانی، منیره (۱۳۸۶) «تعالی گرایى و مولانا»،

فصلنامه فرهنگ، شماره ۶۳ و ۶۴، ص ۷۸ - ۶۱.

بابایی، علی (۱۳۹۶) «جایگاه وجودی قلب در نفس شناسی

ملاصدرا»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال ۲۱،

شماره ۳، ص ۴۲۲ - ۴۰۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸) «حکمت متعالیه

صدرالمتألهین»، خردنامه صدرا، شماره ۱۵، ص ۲۰ - ۸.

----- (۱۳۸۴) «چیستی فلسفه اسلامی»، قبسات،

شماره ۳۵.

----- (۱۳۸۶) رحيق محتوم، ج ۲ و ۳، قم: اسراء.

----- (۱۳۸۹) تفسير انسان به انسان، تحقيق

محمدحسین الهی زاده، قم: اسراء.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۱) «درآمدی بر کتاب اسفار»،

مجله ایرانشناسی، سال ۴، شماره ۴.

----- (۱۳۸۴) جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات

استاد مهدی حائری یزدی)، به اهتمام عبدالله نصری، تهران:

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹) شرح المنظومه، ج ۵، تهران:

ناب.

سروش، عبدالکریم (بی تا/ دوره جدید) «حکمت در فرهنگ

اسلامی»، دانشگاه انقلاب، شماره ۹۹ - ۹۸.

صلیبا، جمیل (۱۳۶۶) فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر

صانعی دره بیدی، تهران: حکمت.

طاهری، اسحاق (۱۳۸۸) نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو

ابن سینا و صدرالدین شیرازی، قم: بوستان کتاب.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰) درآمدی بر نظام حکمت

صدرايي، ج ۲، تهران: سمت.

علیزاده، بیوک (۱۳۹۳) جستارهایی در حکمت متعالیه،

تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۸) روش شناسی فلسفه ملاصدرا،

تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۶) حرکت و زمان در فلسفه اسلامی،

تهران: صدرا

ملاصدرا (۱۳۸۰ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،

ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت

اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۰ ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد

حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد

حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱ ب) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق

محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی

صدرا.

----- (۱۳۸۱ ج) رساله سه اصل، تصحیح و تحقیق

سیدحسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد

حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲ ب) الشواهد الربوبیة فی المناهج

السلوکیه، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران:

بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد

حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار

الأربعة، ج ۸، تصحیح و تحقیق علی اکبر رشاد، تهران: بنیاد

حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳ ج) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة،

ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت

اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق

نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۷) المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم

الکمالیه، تصحیح و تحقیق آیت الله سیدمحمد خامنه‌ای، تهران:

بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ الف) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱،

تصحیح و تحقیق سید محمود یوسف ثانی و حامد ناجی

اصفهانى، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹ ب) تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، تصحیح و

تحقیق محمد خواجوی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۱) مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تصحیح

و تحقیق اصغر دادبه و دیگران، تهران: بنیاد حکمت اسلامی

صدرا.

----- (۱۹۸۱) الحکمة المتعالیة فی الاسفار

الاربعة العقلیة، ج ۹، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

موحد، ضیاء (۱۳۷۳) درآمدی بر منطق جدید، تهران: علمی

و فرهنگی.

میناگر، غلامرضا (۱۳۹۲) روش شناسی صدرالمتألهین،

تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه و فرهنگ اندیشه اسلامی.

نصر، سیدحسین (۱۳۸۲) صدرالمتألهین و حکمت متعالیه،

ترجمه حسین سوزنچی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.