

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol. 23, No. 2, Summer 2023, Ser. 87,
PP: 47-61, ISSN: 2251-6123
ISSN online: 2717-2686
Article: Original Research

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۲۳، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۸۷،
صفحات ۴۷-۶۱، شاپا چاپی: ۶۱۲۳-۲۲۵۱
شاپا الکترونیکی: ۲۶۸۶-۲۷۱۷
مقاله: علمی پژوهشی

The analysis of the relation between soul and body based on the theory of “Inkeshaf” in theosophy of Sadra

Abolfazle Rezaee *
Syed Morteza Hosseini Shahroudi**

Abstract

One of the most basic elements in the analysis and investigation of the system of thought and results of transcendental wisdom is to understand its epistemological geometry; On the other hand, explaining the reality of knowledge from an ontological point of view is considered a basis and one of the essential pillars of transcendental wisdom. The author believes that the solution to many philosophical problems coherently and correctly is based on the model of explaining the nature and existence of knowledge, and the problem of the "relation between soul and body" is not excluded from this principle.

How the soul perceives things at the beginning and end of its perfectional movement is acceptable based on the structure of the theory of creativity, but changing the pattern of what the knowledge is from creativity to discoverance requires a new explanation of the soul's perceptions and how it relates to the body; Through the analytical-comparative analysis of the foundations of Sadra's wisdom in the paradigm of the particular unity of existence and a new image based on the theory of discoverance, the material body is merely a platform for expressing the existential perfections of the soul, and that is the ideal body in which soul and body could be seen as identical.

Keywords: the reality of science, the theory of creativity, the theory of discoverance, the relationship between soul and body.

* PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author). rezaiir931@gmail.com

** Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. shahrudi@um.ac.ir

Date of Receive: 2023/02/02

Date of Accept: 2023/05/26

تحلیل چگونگی ارتباط نفس و بدن براساس نظریه‌ی انکشاف در حکمت صدرایی

ابوالفضل رضایی *

سیدمرتضی حسینی‌شاهرودی **

چکیده

یکی از عناصر اساسی دخیل در تحلیل و بررسی نظام اندیشه و نتایج حکمت متعالیه، دریافت هندسه‌ی معرفتی آن است؛ از سویی دیگر تبیین حقیقت علم از منظر هستی‌شناختی، قاعده‌ی آن محسوب و از ارکان حیاتی حکمت متعالیه قلمداد می‌شود. نگارنده بر این باور است که حل منسجم و صحیح بسیاری از مسائل فلسفی بر الگوی تبیین چیستی و هستی علم استوار است؛ بنابراین مسأله‌ی رابطه‌ی نفس و بدن از این اصل مستثنی نیست. چگونگی ادراکات نفس در آغاز و فرجام حرکت استکمالی آن بر ساختار نظریه‌ی خلاقیت مقبول مبتنی است، اما تغییر الگوی چیستی علم از خلاقیت به انکشاف، مستلزم تبیین نو از ادراکات نفس و چگونگی ارتباط آن با بدن است. مقاله‌ی پیش رو از طریق بررسی تحلیلی- تطبیقی مبانی حکمت صدرایی در پارادایم وحدت شخصی وجود و تصویر‌نگرشی نوین بر پایه‌ی نظریه‌ی انکشاف، بدن مادی را صرفاً بستر اظهار کمالات وجودی نفس و وعای یگانه‌نگاری را بدن مثالی معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی: حقیقت علم، نظریه‌ی خلاقیت، نظریه‌ی انکشاف، رابطه‌ی نفس و بدن.

۱. مقدمه

تولدگاه نظام حکمت صدرایی اسلوب و الگویی معین دارد که بسیاری از طالبان حکمت در آغاز مراجعه به میراث باقی‌مانده از آن دچار سوءفهم و برداشت می‌شوند و بدین دلیل، فلسفه‌ی صدرایی را نتیجه‌ی التقاط می‌دانند و مرز میان التقاط و تلفیق را در هم می‌آمیزند

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

rezaiir931@gmail.com

shahrudi@um.ac.ir

** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۳

تحلیل چگونگی ارتباط نفس و بدن براساس نظریه‌ی انکشاف در حکمت صدرایی ۴۹

(ذکاوتی، ۱۳۸۸، ص ۲۲)؛ درحالی‌که ملاصدرا براساس شاخص و روش مشخصی به نقد و بررسی آرا و اندیشه‌های مکاتب فلسفی پیش از خود پرداخته است و بخشی از آن‌ها را در کنار محکّمات و متشابهات اندیشه‌ی خود سامان داده است (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۷). همچنین یکی از عوامل دشواری‌یابی دیدگاه‌های نهایی ملاصدرا، تدوین حکمت متعالیه با ادبیات متعارف فلسفی در روزگار حکیم صدرایی است، البته در برخی مسائل، ملاصدرا در حوزه‌ی ادبیات فلسفی نیز نوآوری‌هایی داشته و خود را از فقر فلسفی نظام‌های پیشین رهانیده، اما چارچوب کلی نگارشش همانند مکاتب فلسفی پیشین است و همین مسأله رهن یافتن دقیق آرای او شده است.

برخی حکمت متعالیه را مجمع طرق قرآنی، عرفانی، فلسفی و کلامی برشمرده‌اند و آن را به چهارراهی تشبیه می‌کنند که محل اتصال و پیوند قرآن، عرفان و برهان محسوب می‌شود (حکیمی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸)، اما براساس این دیدگاه نمی‌توان مرز میان حکمت صدرایی و عرفان ابن‌عربی را تصویر کرد؛ چراکه در حکمت متعالیه برهان روی دیگر عرفان است و صرفاً بستر توجه متعلمان حکمت نیست؛ همچنین منابع و حیانی و روایی براساس روش صدرایی، مستندات احکام برهانی و آرای عقلی نیز محسوب می‌شود (اکبری، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

گروهی دیگر نیز برای صدر دو زبان برشمرده‌اند: یکی زبان اصول و مبانی مختص به حکمت صدرایی که محتوای فلسفی خویش را براساس آن تبیین می‌کند و دیگر، زبان موضوعی که زبان اصلی فلسفه‌ی مشائی و اشراقی است که مورد بحث فلسفی و فحص نظری او قرار گرفته است (حائری‌یزدی، ۱۳۷۱، ص ۷۰۸). همچنین آنچه موجب شباهت صدر و نظام‌های فلسفی پیشین شده است، روش برهانی آن است؛ درحالی‌که تمایز اساسی آن با مکاتب سلف، الگوی استمداد از منابع گوناگون برای وصول به حقیقت است (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۱۵).

«هرکسی از ظن خود شد یار من» به‌درستی مدل‌ها و الگوهای تبیین روش‌شناسی صدرایی را بیان می‌کند؛ صدر نظام حکمی خود را از اسرار می‌داند و محل آن را سینه‌ی احرار و ره‌اشدگان از دو دنیا قلمداد می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱). بنابراین با مراجعه به آثار و متون حکمت متعالیه باید مفاهیم و گزاره‌هایی را که از سنخ اسرار قلمداد می‌شود، محکّمات آن دانست و متشابهات را به محکّمات تأویل برد؛ به‌جای آنکه حکمت صدرایی را به درهم‌آمیختگی عرفان و فلسفه متهم کنیم یا روش آن را التقاطی تلقی کنیم.

از اصول بنیادین حکمت صدرایی باید از اصالت وجود، بساطت وجود، صرافت وجود و مساوفاقت وجود با کمالات وجود را نام برد و براساس تحلیل دقیق و مبرهن آن‌ها، محکّمات آن را استخراج کرد و سایر مطالب آن را کنار گذاشت و آن‌ها را مأمنی برای اسرار برشمرده؛ به عبارت دیگر، تقدم و تأخر آرای صدرایی ریشه در اقدمیت و اولویت عینی و وجودی ندارد، بلکه یکی از وجوه آن، حفظ مراحل تعلیم و تعلم نوآموز است.

صدرا شاخصه‌های مفسر حقیقت علم را وجودی، بالفعل، مجرد و خالی از عدم برمی‌شمارد؛ براساس شاخصه‌های مزبور، ماده و امر جسمانی متعلق علم و معرفت قرار نمی‌گیرد؛ نوآوری صدرا در مسأله‌ی معرفت، قرائت وجودی علم است؛ مسانخت وجود و علم مستلزم نفی قرائت ماهوی از آن و آن را از عوارض عام هستی قلمدادکردن است؛ وقتی علم را همگن با هستی می‌دانیم، یعنی زاویه‌ی بینش و مدل نگرش مدرک در یافتن هستی و حقیقت آن، بستر طراحی الگوی علم و معرفت است (همان، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۴۸).

تفسیر تشکیکی یا وحدت شخصی داشتن از هستی، بدون تردید مختصات علم و معرفت را متفاوت می‌کند و براساس آن، شاخصه‌ها، تحلیل و پاسخ مسائل فلسفی نیز متفاوت می‌شود؛ مثلاً اگر بر مدار نظام تشکیک وجود، جهان هستی را به نظاره بنشینیم، باید علم را حقیقتی ساری و جاری در تمام مراتب آن بشماریم، حتی نازل‌ترین مراتب هستی، ماده و امر جسمانی. اینک پرسش آن است که براساس وحدت شخصی وجود نیز الگوی تبیین مسائلی از این قسم، چنین است یا ساختاری متفاوت طلب می‌کند؟

برخی بر این باورند که مبنای وحدت شخصیه‌ی وجود، نافی تشکیک وجود است، بلکه منزل دیگری است؛ یعنی هریک از موقفی به هستی و مراتب یا شئون آن نظر دارد و احکام متناسب با منزلت خود را دارد و به تعبیر دقیق علامه طباطبایی، وحدت شخصیه‌ی وجود، حاکم بر تشکیک وجود است و اصل حاکم نافی فرع محکوم نیست (اکبری، ۱۳۸۰، ص ۲۴-۲۵). درحالی‌که به باور نگارنده، تحلیل محکم و مبرهن اصالت وجود، بساطت وجود، صرافت وجود و مساوقت وجود با کمالات وجود، بستر عبور از نظام تشکیکی وجود و تقوم وحدت شخصیه‌ی وجود است و به دنبال آن، مبانی مزبور با لوازم نظام تشکیکی وجود و حرکت استکمالی نفس که در قالب الگوی نظری خلاقیت پذیرفتنی است، منافات دارد؛ بنابراین اگر بتوانیم براساس آشکارسازی ناسازگاری نظام تشکیکی وجود با مبانی محکم حکمت متعالیه از منظر وحدت شخصیه‌ی وجود، مختصات الگوی خلاقیت و بالطبع، حرکت استکمالی نفس را نفی کرد و الگویی تازه یافت، آنگاه می‌توان حرکت نفس را تحلیل و ارتباط آن با بدن را به‌شکلی نوین موجه ساخت؛ بنابراین اگرچه در آثاری همچون *عیون مسائل نفس* اثر حسن‌زاده‌آملی یا *ارتباط نفس و بدن* تألیف عارفی شیردازی یا *علم/نفس* از آثار فیاضی، بر مسأله‌ی رابطه‌ی نفس و بدن پژوهش شده است و براساس حکمت متعالیه پاسخ‌های درخوری داده شده است، اما تمایز آثار یادشده با این مقاله در تبیین رابطه‌ی نفس و بدن بر پایه و اساس هویت انکشافی علم است که سابقه‌ی پژوهش ندارد.

۲. تشکیک وجود

اگر اصالت وجود، بساطت وجود، صرافت وجود و مساوقت وجود با کمالات وجود را ارکان بنیادین نظام حکمت صدراپی بدانیم (به عبارت دیگر، حکمت صدراپی یک مبنا دارد که این

تحلیل چگونگی ارتباط نفس و بدن براساس نظریه‌ی انکشاف در حکمت صدرایی ۵۱

را باید اصل قرار دهیم و سایر مطالب را با این اصل بسنجیم و اگر سازگاری نداشت، آن را کنار بگذاریم)، نسبت میان اصالت وجود صدرایی با وحدت وجود، بساطت وجود، اشتداد وجود، مساوقت وجود با کمالات وجود و تفسیر علیت، مانند نسبت قضیه‌ی بدیهی با قضایای نظری است که باید در پارادایم صدرایی، با اصالت وجود صدرایی سازگاری داشته باشد. آنگاه نخست باید براساس نگرش تشکیکی به هستی، مبانی حکمت صدرایی را تحلیل کرد و سپس براساس وحدت شخصی وجود که الگوی نهایی صدرا در تحلیل جهان هستی و نسبت آن با مبدأ فاعلی است، ناسازگاری ارکان مزبور با مدل تشکیکی را استخراج کرد تا بتوان اصول معرفتی صدرا را به‌نحو تازه‌یافت تدوین کرد و طرح ابتدایی نظام تشکیکی وجود را صرفاً در ساحت تعلیم و تعلم پی گرفت.

۴.۱. تبیین مبانی حکمت صدرایی در الگوی تشکیک وجود

براساس نظام تشکیکی، وجود حقیقت واحد و واجد مراتب گوناگون است؛ هر مرتبه از مراتب آن کمال مختص به خود را دارد که عنصر قوام‌بخش آن محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه منشأ کثرت و گوناگونی است، به آنچه عامل وحدت و یگانگی است، برمی‌گردد. اصالت وجود یعنی اسناد وجود به ماهیت در وعای عین، مجازی و بالعرض است؛ درواقع ماهیت صرفاً حدود و قصور موجودات امکانی است و تنها این معنا از ماهیت در مقام تصور است که وجود لاحق آن می‌شود (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۳۵۶). همچنین براساس بساطت وجود، هیچ نحو ترکیبی و تجزیه در وجود راه ندارد؛ زیرا در ظرف خارج فقط وجود استقرار دارد و سخن از اتحاد با متحد دیگر، یعنی ماهیت، در ظرف ذهن تصویرپذیر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۰).

از منظر نظام تشکیکی وجود، همگن با وحدت حقیقی، کثرت نیز حقیقی تلقی می‌شود و به اقتضای قاعده‌ی «حکم أحد المتحدین یسری إلی المتحد الآخر»، اجتماع اشتراک و تمایز در وجود است؛ به عبارتی، اگر در میان آرا و متون متعالیه، ماهیت را مثار کثرت و تمایز قلمداد کرده‌اند، به‌دلیل رسوبات اندیشه‌ی ماهوی و اصالت‌بخشیدن بدان است؛ درحالی‌که انفکاک عامل وحدت و کثرت از یکدیگر و گره‌زدن یکی به وجود و دیگری به ماهیت، با بساطت وجود سازگار نیست؛ بنابراین کثرات نیز چون هویتی وجودی می‌یابند، حقایقی از سنخ وجود در عالم هستی هستند (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۷۸).

از سویی دیگر انتفای ماهیت از نظام هستی، یک نحوه بساطت برای وجود را رقم می‌زند، اما به صرف نفی ماهیت از دامان هستی نمی‌توان صرافت وجود را نتیجه گرفت؛ زیرا در نظام تشکیک، وجودات بسیط نیز به‌صورت هویتی عین ربطی تصویر می‌شوند و همچنان در دار هستی برپایه‌ی غنا و فقر یا استقلال و ربط، یک نحو ثنویت قرار دارد که با صرافت وجود ناسازگار است؛ زیرا صرافت وجود جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۴۹).

در اندیشه‌ی صدرایی، امکان، هویت ماهوی خود را رها کرده و ساحتی وجودی می‌یابد و براساس امکان وجودی نسبت میان موجودات امکانی تحلیل می‌شود؛ اصولاً خوانش تشکیکی عالم هستی مستلزم تأویل وجودی ماهیت برپایه‌ی تغییر معنای امکان و هویت عین ربطی و فقری موجودات امکانی به واجب‌الوجود است؛ البته همچنان نگرش تشکیکی مستلزم ثنویت خاصی از غنا و فقر است که خود برآمده‌ی از وجدان و فقدان (یعنی منشأ ضرورت‌ترین انحاء ترکیب) است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹).

یکی از محکمت‌های دیگر حکمت صدرایی، مساوقت وجود با کمالات است. وجود همان فعلیت و فعلیت همان وجود است؛ بنابراین نقصی در آن راه ندارد و در هر موطنی تمام کمالات خود را خواهد داشت (همان، ص ۱۱۷). براساس اصل مساوقت، سیر وجود از ساحت بالقوه به بالفعل حتی با قرائت اشتدادی‌بودن وجود نیز تنافر معنایی دارد؛ زیرا معنای بالقوه‌بودن هستی، مستلزم تصرف عدم در ذات وجود است، درحالی‌که عدم تکویناً منشأ اثر نیست و حلول آن در مرتبه‌ای از مراتب حقیقت، برپایه‌ی ترکیب وجود از وجدان و فقدان، محذور اجتماع نقیضین را به دنبال دارد (همان، ص ۶۶).

برخی تشکیک وجود را بدان معنا که جمیع کمالات وجود در جمیع مراتب آن تصویرپذیر است، اما تنها در شدت و ضعف میان کمالات وجود در مراتب مختلف آن تفاوت وجود دارد، تبیینی در مقابل ناسازگاری اصل مساوقت با الگوی تشکیکی تفسیر هستی ارائه داده‌اند؛ درحالی‌که روح حاکم بر سخن آن‌ها همان حمل حقیقت و رقیقت است که اولاً مشتمل بر ثنویت وجودی در عالم هستی است که از لوازم جدایی‌ناپذیر قرائت تشکیکی است و با خوانش وحدت شخصی ناهمگن است؛ چراکه براساس قرائت وحدت شخصی وجود، وجود منحصر در حقیقت واحدی است و ماسوای آن، مظاهر و تجلیات آن است که مستلزم وحدت در وجود و کثرت در ظهور است؛ یعنی ظهورات وقتی با حقیقت سنجیده شوند، سهمی از واقعیت ندارند، ولی وقتی با خود سنجیده شوند، تمامی احکام مترتب بر اصالت وجود را دارند؛ ثانیاً انحصار تفاوت مراتب در قسم شدت و ضعف تحکم است؛ زیرا کمال و نقص نیز قسم دیگری از تمایزات تشکیکی را تصویر می‌کند، پس چرا اختلاف مراتب را برپایه‌ی آن تحلیل نکنیم؛ و ثالثاً حتی براساس تشکیک خاص‌الخاصی نیز حمل حقیقت و رقیقت را باید به‌نحو اجمال و تفصیل یا ظاهر و باطن تفسیر کرد که اختلاف مراتب بدین صورت، منحصرأ به اختلاف در تعبیر و لحاظ مدرک برمی‌گردد (همان، ص ۵۱۱).

۳. وحدت شخصی وجود

آغاز حکمت صدرایی، هستی و نسبت آن با مبدأ فاعلی را براساس الگوی تشکیکی تحلیل و انجام مسائل مزبور آن را از منظر وحدت شخصی وجود واکاوی می‌کند؛ بنابراین تعارض‌ها و ناهمخوانی‌هایی در تراث صدرایی یافت می‌شود. برخی بر این باورند که یکی اصل و دیگری

تحلیل چگونگی ارتباط نفس و بدن براساس نظریه‌ی انکشاف در حکمت صدرایی ۵۳

فرع یا یکی حاکم و دیگری محکوم است؛ از این رو وجه جمعی میان آرای حکیم صدرایی ارائه می‌دهند، در حالی که به اعتقاد نگارنده، تحلیل دقیق مبانی آن براساس الگوی وحدت شخصی وجود، دیگر فرضی برای برگزیدن رهیافت‌های نظام تشکیکی باقی نمی‌گذارد، مگر تفسیر تشکیکی هستی را جزء آرای میانی، با هدف آشنایی فراگیران حکمت در فرایند تعلیم و تعلم برشماریم. صدرا وحدت شخصی وجود را پایان حکمت متعالیه می‌داند و اکمال آن را در گرو التزام به حقیقت الگوی وحدت شخصی و لوازم آن قلمداد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۱).

۱.۳. تبیین مبانی حکمت صدرایی در الگوی وحدت شخصی وجود

روح حاکم بر الگوی وحدت شخصی مستلزم انحصار وجود در واجب تعالی است و از لوازم دیگر آن، یافت تحلیلی نوین از نسبت ماسوا و حق سبحانه است؛ اینک اصالت وجود معنایی دیگر می‌یابد و فرضی برای تقابل وجود و عدم یا وجدان و فقدان باقی نمی‌گذارد، بلکه تمام هستی آیه و نمود واجب تعالی می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که «کون» بر واجب اطلاق نمی‌شود، وجود نیز بر ممکن اطلاق نمی‌شود (فنازی، ۱۳۷۴، ص ۵۵).

از دیگر لوازم الگوی مزبور، نفی تکثر از ساحت وجود و جریان آن در ظهورات و شئون وجود است؛ بنابراین وجود و وعای حقیقت دیگر تشکیک‌بردار نیست، بلکه نمود و ظهور آن، امری مشکک است. از الگوی وحدت شخصی، وحدت اطلاقیه افاده می‌شود که هویت آن از تمامی جهات عین حقیقت وجود است و نیازی به تصور کثرات ندارد و بدین طریق، بساطت وجود نیز معنایی نوین می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ص ۲۳۹). در واقع تنها فرد حقیقی و مصداق عینی وجود، حق تعالی است؛ بنابراین جایی برای اغیار باقی نمی‌گذارد تا دومی و تکرار داشته باشد؛ از این رو کثرات دار هستی، تجلیات و تعیینات ذات الهی است و صرافت وجود نیز چون سایر مبانی حکمت متعالیه، در این الگو متعالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴۰).

دیگر لازمه‌ی تبیین نظام آفرینش از منظر الگوی وحدت شخصی وجود، نفی انحصار گونه‌گون وجود است؛ از قبیل وجود رابطی که بیانگر کیفیت تحقق وجود اعراض است و وجود رابط که عبارت دیگری از امکان فقری در آشکارسازی نسبت موجودات امکانی و واجب تعالی برپایه‌ی الگوی تشکیک وجودی است؛ بلکه سراسر هستی رنگ باخته و آیت الهی قلمداد می‌شود و با تمام هویتش حیثیت «ما به ينظر»، نه «ما فيه ينظر» خواهد یافت (قیصری، ۱۴۱۶، ص ۱۴).

درواقع وجدان و فقدان هویت و معنایی دیگر می‌یابد؛ زیرا وعای عین تجلی‌گاه وجود و تعیینات اوست و خارج از وجود، یعنی غیر از او، عدم محسوب می‌شود و حمل عدم بر وجود مستلزم اجتماع نقیضین می‌شود. در واقع دیگر تمام کمالات و همگی صفات یا محمولات آن در درون وجود است؛ بنابراین وجدان کمالات قرین ظهور در مرتبه‌ی تفصیل و فقدان کمالات نیز به منزله‌ی بطون در مرتبه‌ی اجمال است.

۴. معرفت در الگوی وحدت شخصی وجود

در میان اندیشمندان همواره چگونگی پیدایش و تکون معرفت اهمیت جدی داشته است و پاسخ‌های گوناگونی نیز در نظام‌های فکری مختلف بدان داده شده است؛ سیر تطور فلسفه و فیلسوفان مسلمان به‌گونه‌ای است که در آغاز، خوانشی ماهوی از علم را دنبال می‌کردند و در چارچوبی برآمده از اصالت ماهیت، به تحلیل و بررسی مسائل آن می‌پرداختند، درحالی‌که صدرالمآلهین قرائتی وجودی از معرفت ارائه می‌دهد و از آن لحاظ که معرفت نحوه‌ی خاصی از هستی و از سنخ وجود است، سرگذشتی همتای هستی دارد که از لحاظ مفهوم، درنهایت روشنی و از جهت کنه، در نهایت ابهام است (لاهیجی، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

بدین لحاظ همان‌گونه وقتی علم را وجودی و نه ماهوی، معرفت را حضوری و نه حصولی تفسیر کردیم، بالطبع گاهی محتوا و گاهی فحوای بیان مسائل و پاسخ‌های آن‌ها متحول می‌شود؛ وقتی الگوی تشکیکی را مبنای تفسیر جهان آفرینش قرار دادیم، براساس اصل پنهان مسانخت علم و هستی، معرفت را نیز باید تشکیکی قرائت کنیم، اما اگر مدل وحدت شخصی وجود رکن تحلیل هستی و نسبت موجودات قرار گرفت، آنگاه باید علم را نیز براساس رهیافت‌های الگوی مزبور تبیین کنیم که طبق آن، حقیقت علم هویتی انکشافی و خودآشکارگری دارد.

مثلاً در نظام حکمت صدرایی، تکامل انسان برپایه‌ی حرکت جوهری تحلیل می‌شود؛ درواقع حرکت یعنی «خروج از قوه به فعل» و الگوی تشکیک خاصی، برپایه‌ی مراتب مختلف و تشکیکی وجود، فرایند تکامل و فعلیت‌یابی استعدادهای بالقوه‌ی انسان را به‌نحو «لبس بعد از لبس» توجیه می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۱).

از سویی دیگر، اصل مساوقت وجود در الگوی وحدت شخصی وجود، اقتضای نفی حلول قوه در وجود و طرد انضمام وجودی بر وجود دیگر را براساس صرافت وجود نتیجه می‌دهد؛ به عبارتی دیگر، جمیع کمالات وجود به‌نحو بالفعل، در جمیع مراتب آن تحقق دارد و دیگر تعبیر به بالقوه‌بودن صفات یا کمالی از کمالات وجود محلی از اعراب ندارد، بلکه باید معنایی دیگر از حرکت و تکامل انسان را دنبال کرد و بی‌تردید تعبیر به «خروج از قوه به فعل»، به‌منزله‌ی جامع مفهومی حرکت در قرائت تشکیکی، متحول می‌شود.

۴.۱. نظریه‌ی انکشاف در الگوی وحدت شخصی وجود

دیدگاه رایج و متعارف حکمت صدرایی را می‌توان به نظریه‌ی خلاقیت معنون ساخت؛ درواقع یکی از ایده‌های صدرا در حل اشکالات وجود ذهنی، قیام صدور صورت علمی به نفس، در مقابل قیام حلولی آن است (ملاصدرا، ۱۳۹۶، ص ۱۵۰).

درواقع در گام نخست، محسوسات خارجی و برخورد حسی انسان با آن‌ها زمینه‌ساز می‌شود که نفس صورت‌های محسوس را انشا کند و در دومین گام نیز وقتی ارتباط حس با

محسوس و ماده‌ی خارجی قطع می‌شود، صورت‌های حسی بستر و معداتی می‌شوند برای اینکه نفس انسانی صورت‌های خیالی تولید کند؛ در واپسین گام نیز انسان برای نظاره‌ی عالم عقول یا ارباب انواع آمادگی لازم را می‌یابد و از طریق مشاهده‌ی مثل افلاطونی، نفس انسانی قدرت انشای صورت‌های معقول را فرامی‌گیرد. بنابراین نفس مدرک علاوه بر صورت‌های جزئی، نسبت به صورت‌های کلی نیز هویتی فاعلی و خلاق می‌یابد (همان، ص ۱۵۷).

تحصیل معادات و زمینه‌ها در تکون معرفت، متناظر با منازل استکمال نفس فاعل شناساست؛ به عبارتی دیگر، می‌توان رونوشت تولید و انشای صورت‌های علمی را که نفس مدرک به عمل می‌آورد، خروج تدریجی آن از قوه به فعل دانست که براساس نکات مزبور نظریه‌ی خلاقیت و توابع آن، یعنی حرکت استکمالی، نفس را می‌توان از احکام و منازل نظام تشکیکی وجود برشمرد و براساس تصویر ناهمگنی تشکیک وجود با وحدت شخصی وجود، ناسازگاری نظریه‌ی خلاقیت با وحدت شخصی وجود را نیز نتیجه گرفت و برپایه‌ی آن، دیدگاه نوینی از علم و معرفت ارائه داد.

درواقع از منظر حکیم صدرایی، حقیقت علم عبارت نیست از فرآورده‌ی اکتساب صور در متن حرکت جوهری، براساس فرایند انشای بدوی و ایجاد اولیه؛ زیرا مهم‌ترین اشکال وارد بر آن، از قاعده‌ی «فاقد شیء معطی شیء نیست» برآمده است؛ حتی از طریق آینه قلمداد کردن نفس و آن را مظهر صفت خلاقیت الهی دانستن، نمی‌توان اشکال مطروح را طرد کرد؛ بنابراین باید ایده‌ی «مراتب انکشاف وجود» را در مقابل «منازل استکمال وجود» بپرورانیم.

به عبارت دیگر، وقتی علم را از سنخ وجود شمردیم، به این معناست که علم بدون انکشاف، مانند وجود بدون ظهور است و از سوی دیگر، هر وجودی در مرتبه‌ی خودش کمالات وجود را دارد؛ البته تعبیر دقیق‌تر براساس خوانش مساوقت وجود با کمال در الگوی وحدت شخصی وجود آن است که: هر وجودی تمام کمالات وجود را دارد؛ درحالی‌که علم بدان کمالات برای مدرک آشکار نیست؛ زیرا نسبت با مجاری ادراکی فاعل شناسا پوشیده است. بدین دلیل طریقه‌ی وصول به آن‌ها، تکامل ابزار کشف مدرک است؛ زیرا کمالات در متن نفس انسان مکتوم است و براساس انکشاف آن‌ها و ظهورات مجمل در نفس، آگاهی‌های انسان ظهور می‌یابد. علم حصولی در الگوی انکشاف، نازل منزله‌ی معداتی است که معلومات و کمالات نفس انسانی را از مرحله‌ی بطون به ظهور می‌رساند و معنای انشا نیز از تولید و خلاقیت رو برمی‌گرداند؛ زیرا اختیار دیدگاه تکامل برای نفس انسانی نادرست و دیدگاه تکاشف، معنایی درست است؛ یعنی انسان در بستر شهود حقیقت خویش، حقیقت علم را از نهان آشکار می‌کند و الگوی تکامل انسان از «لبس بعد از لبس» یا «خروج تدریجی از قوه به فعل»، به الگوی «ظهور بعد از ظهور» یا «کشف بعد از کشف» دگرگون می‌شود که از جمله‌ی لوازم آن، انکار قوه و تحلیل اشتداد وجودی نفس براساس خروج از قوه به فعل است، بلکه اشتداد نفس براساس ظهور و انکشاف کمالات وجودی آن تبیین می‌شود.

بدین دلیل، یکی از لوازم اساسی تغییر نگرش، ظهور پاسخ‌ها و راه‌حل‌های نوین در تبیین و حل مسائل براساس نگرش تازه‌یافت است؛ بنابراین اگر الگوی انکشاف را رقیب نظریه‌ی خلاقیت تلقی کنیم، باید براساس آن از مسائلی از قبیل حرکت جوهری، نفس و احوالات آن و مواردی دیگر، تبیینی دیگر داشته باشیم. نگارنده در تلاش است براساس الگوی مزبور، برای نمونه، از کیفیت ارتباط نفس با بدن تحلیلی جدید ارائه دهد.

۵. تعلق نفس به بدن؛ استکمالی یا انکشافی

آنچه از مفهوم تعلق به ذهن متبادر می‌شود، حاجت و نیاز است؛ همواره شیء متعلق به متعلق به وابستگی دارد. یکی از انحای وابستگی احتیاج ماهیت به وجود است. ماهیت علاوه بر تحقق خارجی، در موطن ذهن نیز ثبوت خویش را وام‌دار وجود است؛ البته براساس اصالت وجود و مساوقت آن با فعلیت و ثبوت، از ماهیت هرگونه شیئیت سلب می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۹۴).

بدین دلیل سنخ تعلق نفس به بدن را باید در گونه‌ی دیگری از وابستگی جستجو کرد؛ تعلق معلول به علت که معلول چیزی غیر از فقر و حاجت به علت خود نیست و ارتباط واجب تعالی و ممکنات نیز در آغاز حکمت متعالیه این‌چنین تحلیل می‌شود، یا گونه‌ی تعلق شیء به شیء دیگر از حیث تشخص و نوعیت، مانند وابستگی اعراض به موضوع خود، یا تعلق شیء به شیء دیگر صرفاً از ناحیه‌ی تشخص نه نوعیت، همگی نمونه‌های احتیاج هستند و در نظام حکمت صدرایی براساس آن‌ها، وابستگی نفس به بدن تحلیل نمی‌شود (همان، ص ۱۹۷).

۵. ۱. تبیین تعلق نفس به بدن برپایه‌ی استکمال

حرکت جوهری یکی از اصول اساسی تبیین فرایند تکامل نفس است؛ نفس در اندیشه‌ی صدرایی حادث و در حدوث خود نیز نیازمند بدن است، اما در تداوم وجود و تشخص خود به آن نیازی ندارد. نفس به امری مبهم از حیث وجودی وابسته است که همواره در معرض تحول و تغییر است، عناصر و مواد آن به یکدیگر تبدیل می‌شوند یا کمیت و حجم آن افزایش و کاهش می‌یابد و به وجودهای شخصی متفاوتی موجود می‌شود؛ از این‌رو بدن نازل منزله‌ی ماده‌ی نفس ناطقه‌ی انسانی است که مداوم دچار تغییر است. آنچه منشأ یگانگی شخصیت انسان است، نفس اوست؛ زیرا وحدت بدن عنصری و جسمانی از سنخ وحدت نوعی است. در مبنای حکمت متعالیه همه‌ی نفوس در آغاز فاقد کمالات ثانیه و فضایل هستند؛ هر مرتبه از مراتب کمالی نفس انسانی فصول مشترک آن با نفوس معدنی، نباتی و حیوانی محسوب می‌شود و برخی نیز مختصات عاقله‌ی انسان است. در واقع نفس انسان برپایه‌ی حرکت جوهری و کسب صورت‌های علمی و ملکات عملی، قوا و استعدادهای خود را به فعلیت تبدیل می‌کند و کمالات مراتب وجود را تا مراتب عقلی در قوس صعود وصول می‌کند؛ نفس برای پیمودن

تحلیل چگونگی ارتباط نفس و بدن براساس نظریه‌ی انکشاف در حکمت صدرایی ۵۷

طریق کمال و وصول مراتب عالی وجود، گریزی از به‌کارگیری قوای بدنی نیز ندارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۰۵).

به عبارتی دیگر، در آغاز نفس از طریق احساس واجد صورت‌های حسی می‌شود و آنگاه به‌واسطه‌ی تصرفاتی که انجام می‌دهد، صورت خیالی و عقلی را درک می‌کند. درواقع همان‌طور که مراتب استکمالی انسان به‌نحو «لبس بعد از لبس» مترتب بر یکدیگر هستند، میان ادراکات حسی، خیالی و عقلی انسان نیز رابطه‌ی طولی وجود دارد. از سویی هیچ‌یک از صور محسوس به‌گونه‌ای نیست که جامع انحای دیگر باشد، به‌نحوی که با حصول آن، انواع دیگر محسوسات نیز حاصل شود؛ دست‌کم در مراتب آغازین کمال نفس نمی‌توان به وجود واحد جمعی انواع گوناگون محسوسات قائل بود، به‌همین دلیل هریک از سنخ محسوسات به‌واسطه‌ی آلتی مختص به خود تحقق می‌یابد و حداقل نفس در مرتبه‌ی حسی خویش باید قوای متعدد داشته باشد و یکی از بسترهای احتیاج نفس به بدن، تعدد قوای آن است (همان، ص ۲۰۸).

براساس الگوی استکمالی، نفس در آغاز پیدایش فاقد تمام کمالات ادراکی است و نسبت آن به صورت‌های ادراکی، مشابه وضعیت هیولی اولای به صورت‌های مادی است و از طریق دریافت صورت‌های حسی، خیالی و عقلی، فرایند تکامل را طی می‌کند و از طریق کسب ملکه‌ی تحصیل صور، قدرت تولید و خلق صورت‌های علمی مجرد را در صقع خود می‌یابد و علاوه‌بر توان انشای صورت‌های مجرد جزئی، همچون صورت خیالی، می‌تواند صورت‌های مجرد کلی، همانند معقولات را ابداع کند (همان، ص ۲۱۰). بنابراین حرکت کمالی نفس انسانی از سنخ حرکت جوهری است و با مبدائیت جوهر جسمانی، آغاز و با طی کردن یک فرایند تدریجی، به جوهری مجرد تبدیل می‌شود؛ درواقع نفس انسان در آغاز، هم‌سنگ با هیولی و به‌تدریج، در انجام، همگن با عقل فعال است (همان، ص ۲۱۱).

در الگوی استکمالی، حقیقت نفس یک امر واحد تشکیکی واجد مراتب مختلف است که وجه اختلاف مراتب آن نیز به شدت و ضعف تحلیل می‌شود و براساس حرکت جوهری نفس، از مرتبه‌ی مادی به مثالی و عقلی صیوروت می‌یابد و این وجود واحد، در قوس صعودی، حرکت تکاملی را در پیش می‌گیرد و از ماده‌ی آغازین، به‌تدریج، به مجرد نائل می‌آید و ذهن انسان از این وجود واحد عناوین نفس و بدن را انتزاع می‌کند. اما الگوی استکمال با اشکالات جدی مواجه است: اولاً با قاعده‌ی «معطی شیء فاقد شیء نیست» ناسازگار است؛ زیرا نفس قدرت خلاقیت چیزی را می‌یابد که ندارد، اگرچه استعداد و قوه‌ی آن را واجد است؛ ثانیاً حرکت جوهری و خروج تدریجی از قوه به فعل با اصل مساوقت در وجود تعارض دارد؛ بنابراین باید طرحی نوین در باب معرفت را براساس مبانی صدرایی دنبال و مسائل مختلف را در چارچوب آن تحلیل کرد.

۵. ۲. تبیین تعلق نفس به بدن بر پایه‌ی انکشاف

در این نظریه سخن از خلاقیت و فعالیت نیست، بلکه سخن از آشکار شدن نفس است؛ یعنی در نظریه‌ی خلاقیت، مراد از علم را حضور صورت یا حصول آن نزد عالم، یا اتحاد عالم با معلوم و سلوک عالم به سوی معلوم می‌دانستند، اما در این نظریه هیچ‌یک از موارد مزبور مدنظر نیست.

مثلاً در جایی که عرض را مرتبه‌ای از مراتب جوهر می‌دانند، آیا جوهر که مراتب دارد و یکی از مراتب آن عرض است، مراتب تحلیلی دارد یا تحقیقی؟ تحقیقی یعنی مراتب جوهر، از اضافات تا کمیت و کیفیت تا جواهر حسی، خیالی و عقلی، حقیقتاً وجودی مستقل از یکدیگر داشته و فقط کنار یکدیگر قرار بگیرند؟ البته تمامی مراتب جوهر وجودی هستند و امر وجودی، حقیقی است و اگر تحلیلی بود، یعنی یک امر واحد است و نه تنها افزودن بر آن، بلکه کاستن از آن نیز جایز نیست؛ بنابراین همان‌طور که اعراض را چیزی جز حقیقت جوهر نمی‌دانیم، علم را نیز چیزی غیر از حقیقت شیء نمی‌دانیم. به عبارت بهتر، علم هر شیء حقیقت همان شیء است؛ یعنی همان‌طور که وجود و علم در خداوند متعال مساوق و مساوی هستند، در سایرین نیز چنین است.

اصل علیت یعنی ظهور علت فی ذات لذات و وقتی علت برای خودش آشکار می‌شود، معالیل آن نیز ظهور می‌یابند و مطابق همین را برای علم نیز می‌توان در نظر گرفت؛ همان‌گونه که اسما و صفات الهی نامتناهی است، وجه تام خداوند متعال، یعنی نفس انسانی، نیز قوایش نامتناهی است؛ یعنی صرفاً قوایی را می‌شناسیم که در عالم طبیعت بدان احتیاج داریم، اما آیا قوایی را که در عالم برزخ یا آخرت برای نفس تصور دارد، می‌شناسیم؟ بنابراین هر قوه‌ای با قوای دیگر مساوق است و تمامی آن‌ها نیز با نفس مساوقت دارند؛ زیرا قوا یا وجود یا وجه وجود هستند و یکی از لوازم اصالت وجود، مساوقت کمالات با وجود است، ولی هر موجودی به‌قدر وجودش کمالات وجودی را دارد، اما این کمالات زائد بر وجودش نیست؛ زیرا زیادت صرفاً در موجودات مادی امکان‌پذیر است و از چنین زیادتی نیز وحدت حاصل نمی‌آید؛ درواقع در موجودات مجرد، ایجاد وحدت از طریق انضمام امکان‌پذیر نیست. بنابراین نفس با کمالاتش حقیقت واحد است و در تحلیل ذهنی به اقسام مختلف تقسیم می‌شود و از حیثیات مختلف مفاهیم متعدد حاصل می‌شود؛ زیرا نفس وجود است و حتی اگر بپذیریم کمالات آن محدود است، همچنان این اصل جاری است که همین کمال محدود نیز مساوق با وجود نفس است و دیگر خلاقیت نفس معنا ندارد، مگر مراد از خلاقیت، خودنمایی یا آشکار شدن نفس باشد. مبدع بودن نفس براساس نظریه‌ی انکشاف به منزله‌ی اظهار است و به همان اندازه که جهان طبیعت اقتضا دارد، نفس کمالات خودش را آشکار می‌کند.

بنابراین دیگر منازل استکمال مطرح نیست، بلکه براساس مراتب انکشاف، حقیقت نفس تصویر می‌شود؛ درواقع در الگوی خلاقیت، فرایند استکمال نفس انسانی براساس خروج

تدریجی از قوه به فعل ترسیم می‌شود، درحالی‌که براساس تبیین الگوی انکشاف براساس اصل مساوقت وجود با کمال، نفس انسان واجد تمامی کمالات وجودی است و چنین نیست که در بدو آفرینش و حرکت، همسان با هیولای اولی، فقط نسبت استعدادی با حقایق علمی و صورت‌های علمی داشته باشد، بلکه به‌نحو فعلی واجد تمامی صورت‌های علمی است؛ بنابراین فرایند تکامل انسان، دیگر فرایند تکاشف نفس است و معنای حرکت تبدیل قوه به فعل نیست، بلکه کشف بعد از کشف است. درواقع تمامی صورت‌های حسی، خیالی و عقلی معاد و زمینه‌سازهای انکشاف نفس هستند؛ یعنی نفس انسان خودش را و کمالاتش را آشکار می‌کند و تفصیل پس از تفصیل می‌یابد. بدن نیز صرفاً معد و بستر ظهور بطون نفس در ظرف وجود است و وجه حاجت نفس به بدن از سنخ وابستگی ذاتی و طبیعی نیست، بلکه بدن صرفاً بسترساز است تا نفس پاره‌ای از کمالات خود را آشکار کند و آنچه نقشی اعدادی و هویتی بسترساز می‌یابد، نمی‌تواند طبیعت و ذات نفس را دربرگیرد، بلکه صرفاً زمینه‌ساز آشکارسازی کمالات نفس انسانی است.

۶. نتیجه‌گیری

یکی از نوآوری‌های ملاصدرا تحلیل رابطه‌ی نفس و بدن براساس نظریه‌ی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» است که براساس آن، دیدگاه دوگانه‌انگاری مشائیان را نفی و به یگانه‌انگاری تحلیل می‌برد. همچنین یکی از سؤالات اساسی از وعای وحدت‌انگاری نفس و بدن است. به عبارت دیگر، باید نظریه‌ی نهایی ملاصدرا درخصوص وحدت نفس و بدن، یا یگانه‌انگاری نفس و بدن در وعای مثال و در نسبت نفس با بدن مثالی ترسیم شود؛ چراکه ملاصدرا انسان را واجد قالبی عنصری می‌داند که در آن یک بدن مثالی دارد و حیات به‌نحو مجاز به بدن عنصری نسبت داده می‌شود؛ به دلیل آنکه مجاور آن زنده است و نفس از طریق یک موجود لطیف که جسم است، اما ماده ندارد، بدن عنصری را تدبیر می‌کند و از آن جسم لطیف به بدن عنصری تعبیر می‌کند که تصرف در آن اولی و ذاتی است. اقتضای تصرف بدون واسطه و بالذات نفس در بدن مثالی، وحدت آن‌ها است، درحالی‌که تصرف بالعرض و همراه واسطه، نافی وحدت نفس با بدن عنصری است. همچنین براساس الگوی انکشاف، حرکت (یعنی خروج تدریجی از قوه به فعل) معنا و مفهومی نوین می‌یابد و آن کشف بعد از کشف است؛ درواقع فرایند تکامل انسان هویت تکاشفی می‌یابد و صیوریت نفس انسان براساس لباس بعد از لباس تصویر نمی‌شود؛ زیرا مستلزم نوعی وجدان و فقدان است؛ یعنی براساس قرائت استکمالی از حرکت جوهری، مرتبه‌ی مادون «آنچه در مافوق است» را واجد نیست، ولی قوه‌ی وجدان آن را دارد و سیر تکاملی خود را مداوم طی می‌کند تا امری عقلی شود و دیگر محتاج به بدن نیز نخواهد بود. اما براساس نگرش انکشافی، نفس واجد تمامی کمالات وجودی خویش است، نه اینکه در مرتبه‌ی آغازین، قوه‌ی تحصیل کمالات مافوق را داشته

باشد؛ بنابراین براساس زمینه‌سازی و معادلات حاصله، نفس کمالات خود را آشکار می‌کند و اساساً چیزی را فاقد نیست، اما در بطن خود واجد است و هنوز به مرحله‌ی ظهور نرسانده است و تمامی ادراکات نفس، حتی ادراکات حاصل از طریق تدبیر بدن، زمینه‌ساز و معادلات آشکارسازی و هویداساختن کمالات نفس هستند.

منابع

۱. اکبری، فتحعلی، (۱۳۸۰)، «دیدگاه‌های متفاوت درباره‌ی حکمت متعالیه»، *دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه اصفهان*، شماره‌ی ۲۴-۲۵، صص ۲۵-۳۶.
۲. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۶)، *الهیات الهی و الهیات بشری (مدخل)*، قم: دلیل ما.
۳. حائری‌یزدی، مهدی، (۱۳۷۱)، «درآمدی بر اسفار»، *ایران‌شناسی*، شماره‌ی ۴، صص ۷۰۷-۷۱۲.
۴. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، (۱۳۸۸)، «انتقاد بر ملاصدرا در عصر حاضر»، *کیهان فرهنگی*، شماره‌ی ۷، صص ۲۰-۲۳.
۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳)، «حکمت در فرهنگ اسلامی»، *دانشگاه انقلاب*، شماره‌ی ۹۸-۹۹، صص ۱۰۸-۱۱۹.
۶. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۴۱۳ق)، *شرح المنظومه*، به تصحیح و تعلیق حسن‌زاده‌آملی، تهران: ناب.
۷. صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم، (بی‌تا)، *شرح هدایه‌الاثیریّه*، قم: بیدار.
۸. صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم، (۱۹۸۱)، *الاسفار الاربعه*، بیروت: دار الاحیاء.
۹. صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۸۶)، *مفاتیح الغیب*، تهران: بنیاد حکمت صدرایی.
۱۰. صدرالمتألهین، محمدبن‌ابراهیم، (۱۳۹۶)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۱۱. فناری، محمدبن‌حمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
۱۲. قیصری، داوودبن‌محمد، (۱۴۱۶ق)، *مطلع خصوص الکلم فی معانی خصوص الحکم*، قم: انوار الهدی.
۱۳. لاهیجی، محمد، (۱۳۸۹)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: سنایی.
۱۴. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۵)، *شرح جلد ۸ اسفار اربعه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

1. Akbari, Fath Ali, (2008), "Different views about transcendental wisdom", *Isfahan University Faculty of Literature magazine*, Vol. 24-25, pp. 25-36. [In Persian]
2. Fanari, Mohammad bin Hamzeh, (1995), *Misbah Elans*, edited by Mohammad Khajawi, Tehran: Molly. [In Persian]

3. Haeri Yazdi, Mahdi, (1992), "Income from Travels", *Iranian Studies Magazine*, Vol. 4, pp. 707-712. [In Persian]
4. Hakimi, Mohammad Reza, (2007), *Divine Theology and Human Theology (Introduction)*, Qom: Dalil Ma. [In Persian]
5. Lahiji, Mohammad, (2010), *Mufatih al-Ijaz fi Sharh Golshan Raz*, Tehran: Sanai. [In Persian]
6. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi, (1996), *Commentary on Volume 8 of Asfar Arbaa*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute (RA). [In Persian]
7. Qaysari, Dawood bin Muhammad, (1995), *The informant of al-Kalam fi Ma'ani of al-Hakm*, Qom: Anwar al-Hadi. [In Arabic]
8. Sabzevari, Haj Molahadi, (1992), *Sharh al-Manzomoh*, corrected and revised by Hassanzadeh Amoli, Tehran: Nab. [In Arabic]
9. Sadr al-Mutalahin, Muhammad bin Ibrahim, (n.d), *Description of Hadaya al-Athiriyah*, Qom: Bidar. [In Persian]
10. Sadr al-Mutalahin, Muhammad bin Ibrahim, (1981), *Al-Asfar al-Arbaeh*, Beirut: Dar Al-Ahia.
11. Sadr al-Mutalahin, Muhammad bin Ibrahim, (1396), *Al-Shawahed al-Rubabih*, corrected by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Qom: Bostan Kitab. [In Persian]
12. Sadr al-Mutalahin, Muhammad bin Ibrahim, (2007), *Mofatih Al Ghaib*, Tehran: Hekmat Sadraei Foundation. [In Persian]
13. Soroush, Abdul Karim, (1994), "Wisdom in Islamic Culture", *Journal of the Revolution University*, Vol. 98-99, pp. 108-119. [In Persian]
14. Zakavati Karagzlou, Alireza, (2009), "Criticism of Mulla Sadra in the present era", *Kihan Farhangi magazine*, Vol. 7, pp. 20-23. [In Persian]