

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه

احمد بهشتی*

محمدحسن یعقوبیان**

چکیده

ملاصدرا به عنوان متفکری جامع‌نگر، رویکردهای فلسفی، عرفانی، و کلامی گوناگونی را در باب چیستی وحی بررسی کرده و کوشیده است تا عناصر مختلف اندیشه متفکران پیش از خود را در نگاه معرفتی اش هضم کند. از این رو، در آثار گوناگون صدرالمتألهین، سه رویکرد قابل مشاهده است که وی برای وحدت بخشی و جامعیت، به سمت حل تعارضات این رویکردها حرکت می‌کند. نویسندگان در این مقاله تلاش می‌کنند نشان دهند که ملاصدرا رویکردهای مختلف و مبانی متنوع را در هندسه حکمت متعالیه به یکدیگر می‌پیوند تا مشخص شود که رابطه حیانی و حقیقت وحی، به جای آنکه حقیقتی ماهوی باشد، حقیقتی وجودی است. و به تبع، وجودی بودن است که در مراتب مختلف هستی قابل تشکیک است و در بستر مراتب هستی، از قرآن امری تا فرقان خلقی، سیالیت و تدرج دارد. این وحی شناسی قرآن شناسی خاصی را برای ملاصدرا به ارمغان می‌آورد که رنگ و بسوی وجودی دارد. توجه به مراتب و ابعاد مختلف حقیقت وحی، نظرگاه او را از فروکاهش‌گرایی به یکی از ساحات‌های معرفتی وحی نظیر کلام لفظی، معرفت عقلانی، و... مصون می‌دارد.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، وحی، حقیقت وحی، ملاصدرا، وجود تشکیکی وحی، قرآن شناسی.

* استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران. دریافت: ۱۳۸۹/۳/۱۹- پذیرش: ۱۳۸۹/۶/۱۲

** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.

mohammadyaghoobian@yahoo.com

مقدمه

مسئله وحی یکی از مهم‌ترین مشترکات میان ادیان آسمانی است. وحی همچنین جزء کانونی‌ترین مسائلی است که سایر امور دینی حول محور آن و در شعاع آن قرار می‌گیرند. در طول تاریخ حیات تفکر اسلامی، اندیشمندان بسیاری به استقبال شناخت این مسئله رفتند؛ چراکه از سویی لازم بود مسئله وحی مانند همه پدیده‌های دیگر در بوتۀ بررسی و شناخت قرار گیرد و از دیگر سو ماهیت اسرارآمیز این پدیده کنجکاوی علمی انسان‌ها را برمی‌انگیزد. از این رو، هرکس با هر میزان دانش به کنکاش سرشت وحی پرداخت. تنوع نظریه‌های مختلف شاهد این مدعاست. همراه با سیر کاروان معرفتی بشر و پیدایش نظام‌های کلامی مختلف و نظام‌های عرفانی و فلسفی، تبیین‌های متفاوتی از این موضوع ارائه شد. فارابی در جایگاه یک فیلسوف، به طرح مسئله وحی پرداخت و با آن برخوردی فلسفی داشت؛ او بر اساس مبانی فلسفی مشاء، طرحی نو در انداخت که پارادایم و چارچوب کلی آن مورد پذیرش فیلسوفان پس از خودش قرار گرفت. دغدغه فارابی جان‌ابن‌سینا را برآشت و او نیز با این مسئله درگیر شد؛ اهمیت و نقش کانونی وحی او را بر آن داشت تا به عنوان وارث اندیشه‌های فارابی، این نحوه از مواجهه با مسئله وحی را بپذیرد. اهمیت این نحوه از مواجهه هنگامی روشن‌تر می‌شود که بدانیم برخی از فلاسفه نظیر ابن‌رشد در زاویه‌ای کاملاً معکوس به طرح فلسفه و برهان در دامن وحی پرداختند و کوشیدند تا ضرورت و جایگاه معرفت فلسفی را از دیدگاه وحی به بررسی بنشینند. غزالی با رویکرد عرفانی این مسیر را ادامه می‌دهد تا به شیخ اشراق می‌رسد. اما هرکدام از این مکاتب با نگاه معرفتی خود به بررسی سرشت وحی پرداختند. بدین سبب، آنها مجبور به فروکاهش حقیقت چندساحتی و چندبعدی وحی به یکی از ساحت‌های معرفتی عقل، قلب، کلام و... شدند. در درمان این فروکاهش‌گرایی، برخی اندیشمندان به اخذ رویکرد جامع‌نگر و برقراری دیالوگ میان ساحت‌های معرفتی مختلف پرداختند. ملّاصدرا به عنوان وارث اندیشه اندیشمندان پیش از خود، با نگاه جامع‌نگر حکمت متعالیه، به تحقیق در این باب می‌پردازد. او رویکردهای مختلف در باب چیستی وحی را مورد بررسی قرار می‌دهد و می‌کوشد تا ابعاد و مراتب مختلف حقیقت وحی را از نظر دور ندارد. روشمندی و جامع‌نگری وی و هندسه معرفتی

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۰۹

حکمت متعالیه این اجازه را به او می‌دهد. از این رو، بررسی نظرگاه وی اهمیت خاصی دارد. در این جستار، ما ابتدا به رویکردهای متنوع مآصدرا در کتب مختلفش می‌پردازیم و پس از آن توصیف نهایی دیدگاه او را جست‌وجو می‌نماییم تا رویکردهای مختلف او به همگرایی برسند. در آخر نیز حقیقت وحی را از نظر او مشخص می‌نماییم.

رویکردهای مختلف مآصدرا

اگرچه مآصدرا با هندسه معرفتی حکمت متعالیه درصدد بررسی چندجانبه و چندساختی موضوع برمی‌آید، تا زوایای مختلف موضوع تبیین بهتری بیابند، ما شاهد رویکردهای مختلف و بعضاً متفاوتی در آثار گوناگون وی هستیم که رو به هم‌رسانی‌ها دارند و در جهت وحدت معرفتی حرکت می‌کنند. این رویکردها عبارت‌اند از:

۱. رویکرد فلسفی

در رویکرد فلسفی، نخست این پرسش مطرح می‌شود: ما هو الوحی؟ سپس، در پاسخ به آن، مبانی سه‌گانه نظام فلسفی به یکدیگر می‌پیوندند تا وحی را تبیین نمایند؛ چنان‌که فارابی به عنوان یک فیلسوف مشایی مبدع و طراح نظریه فلسفی و عقلانی وحی است. او از یک سو، مراتب عقل انسانی را از عقل هیولانی و عقل بالفعل تا عقل مستفاد مطرح می‌کند؛ از دیگر سو، مراتب قوس نزولی وجود را از عقل اول که صادر اول است تا عقل دهم به تصویر می‌کشد. پس از آن، عقل دهم و عقل فعال را همان روح القدس و جبرئیل می‌داند و در یک همسان‌سازی، سنگ‌بنای این اصطلاح را پایه‌گذاری می‌کند. او می‌گوید: «و عقل فعال همان است که شایسته است روح الامین و روح القدس و اسمایی مشابه این دو اسم نامیده شود و رتبه آن ملکوت و اسمایی مشابه آن نامیده می‌شود.»^(۱)

تعامل عقل فعال و عقل منفعل رابطه حیانی را شکل می‌دهد. «پس این افاضه از عقل فعال به سوی عقل منفعل به اینکه بین آن دو عقل مستفاد واسطه باشد، همان وحی است.»^(۲) فارابی نه تنها از ارتباط، بلکه از اتحاد و حتی حلول عقل فعال در عقل منفعل سخن می‌گوید؛

چیزی که بعدها ابن‌سینا آن را بر نمی‌تابد. در همین راستا، چون ارتباط عقلانی در گستره و حوزه کلیات مطرح است، گزاره‌ها و مطالب جزئی قابل مشاهده در ادیان را قوه متخیله نبی تبیین می‌کند. ابن‌سینا به تداوم راه فارابی می‌اندیشد و با پذیرش چارچوب کلی بحث فارابی، به پردازش تکاملی آن می‌پردازد. طرح جامع ابن‌سینا در رساله فیض الهی از مجموعه رسایش قابل مشاهده است. او رابطه و حیانی را در قالب فعل و انفعال مطرح می‌کند؛ فعل و انفعالی که میان ابعاد وجودی نبی و مراتب برتر هستی اتفاق می‌افتد:

(الف) میان فاعل و منفعّل نفسانی که در یک طرف فعل واجب‌الوجود و یا عقول مفارقه قرار داشته باشد و در طرف دیگر نفس انسانی که صاحب عقل قدسی است.

(ب) میان فاعل و منفعّل نفسانی که در یک طرف نفوس سماوی قرار داشته باشد و در طرف دیگر قوه متخیله که ذیل عقل عملی می‌باشد و این به خاطر تکامل روح نبی است.^(۳)

(ج) میان فاعل نفسانی و منفعّل جسمانی که در یک طرف نفس انسانی قرار داشته باشد و در طرف دیگر عالم طبیعت؛ و نفس نبی چنان تکامل می‌یابد که می‌تواند مانند فاعل بالعنایه، گذشته از تأثیر بر بدن خود، بر جهان پیرامون نیز تأثیر بگذارد. این رابطه منجر به پیدایش معجزه از جانب انبیای الهی می‌گردد.

پیامبر پس از دریافت معقولات آنها را تنزل می‌دهد و به قوه متخیله می‌سپارد؛ قوه متخیله نیز که به قدر کمال در نبی موجود است در بیداری و خواب کار می‌کند و این حقایق بسیط و مجمل عقلانی را که در نطق، به دست پیامبر رسیده است به جزئیات و نظم و ترتیب تفصیلی تنزل می‌دهد. قوه واهمه نیز در این کار قوه متخیله را همراهی می‌کند. پس از آن، حقایق و حیانی دریافتی به حس مشترک منتقل می‌شوند و از حس مشترک به حواس ظاهری انتقال می‌یابند. حس باصره ملکی را می‌بیند و حس سامعه نیز اصواتی را می‌شنود. لذا فرشته وحی در هنگام القا و خواندن آیات الهی و پیام وی دیده و شنیده می‌شود.

مراتب عقول انسانی نیز از نظر ابن‌سینا به گونه‌ای است که سه رتبه را دارا می‌باشد و عقل بالفعل و عقل بالمستفاد به اعتبار مختلف می‌شوند؛ وگرنه در حقیقت یکی هستند. لذا برخلاف اندیشه فارابی، در اینجا، عقل مستفاد کم‌رنگ می‌شود؛ اما این امر به پررنگی عقل بالفعل منجر

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۱۱

نمی‌شود؛ چراکه ابن‌سینا می‌کوشد تا دفعی بودن و موهبتی بودن وحی را نشان دهد، در حالی که در اندیشه فارابی دست‌یابی به وحی و اتحاد با عقل فعال به تدریج در سیر کمالی از عقل هیولانی تا عقل بالمستفاد ادامه می‌یافت و پذیرش وحی منوط به طی این سیر تدریجی بود. ناگفته نماند، ابن‌سینا سعی در حذف این تدریج دارد تا اکتسابی بودن وحی را بی‌رنگ نماید. این مهم با طرح عقل قدسی نبی و قوه حدس انجام می‌شود.

شیخ اشراق در مبانی هستی‌شناختی دیدگاه عقلانی وحی، با کشف عالم مثال، باب تازه‌ای در بحث نبوت و موضوع وحی می‌گشاید. او همچنین سه ویژگی مذکور را برای نبی کافی نمی‌داند، چراکه این سه خصوصیت را به جز انبیا در دیگر اخوان تجرید نیز قابل اجتماع می‌داند؛ از این رو، در کتاب *تلویحات*، شرط دیگری را نیز اضافه می‌کند: «بدان، شرط اول در نبوت، آن است که از آسمان برای اصلاح نوع انسان مأمور باشد.»^(۴)

سخنان صدرالمؤمنین در برخی از آثارش کاملاً گرایش فلسفی دارد که به عقلی بودن سخن وحی منجر می‌شود. او در این رویکرد، پارادایم معرفتی فارابی را می‌پذیرد، از فعل و انفعال نفس نبی از طریق قوای سه‌گانه خود یعنی عاقله، متخیله و عامله با عوالم غیبی سخن می‌گوید، و خصایص نبی را در کمال این سه قوه بررسی می‌کند.^(۵) وی یکسان‌سازی عقل فعال با جبریل را از فارابی اخذ می‌کند^(۶) و در باب علم‌النفس فلسفی نیز همچون ابن‌سینا تمایز عقل بالفعل از عقل بالمستفاد را به اعتبار می‌داند؛ از این گذشته، نقش قوه حدس و عقل قدسی نبی را نیز برجسته می‌نماید^(۷) تا از این رهگذر بر موهبتی و یقینی بودن وحی نبوی تأکید کرده باشد. البته، در بحث عوالم ثلاثه، به جای نفوس فلکی ابن‌سینا، عالم مثال منفصل شیخ اشراق را قرار می‌دهد و عدم اتحاد عاقل و معقول را بر نمی‌تابد و با توضیح اتحاد وجودی عقل انسانی با نور عقل فعال، از ابن‌سینا جدا می‌شود.

۲. رویکرد کلامی

در کتب کلامی، به مسئله وحی به طور مستقل پرداخته نشده است و متکلمان برخلاف فلاسفه، دغدغه چستی و بررسی ماهوی وحی را نداشته‌اند؛ آنچه اغلب به عنوان اصلی روش‌شناختی

مدنظر آنان قرار داشته اثبات مسائل و موضوعات دینی بوده است. از این رو، در دو موضع، به مسئله وحی پرداخته‌اند؛ یکی در ذیل بحث از صفات ثبوتیه خداوند در باب کلام الهی به تبیین بحث پرداخته‌اند که به دنبال تکلم الهی با بندگان، بحث وحی مطرح می‌شود. این است که متکلم در کاوش و جست‌وجوی این مطلب است که خداوند چگونه با بندگان خود سخن می‌گوید؟ و این در حالی است که برخی دیدگاه‌ها مانند دیدگاه فلسفی بیشتر به دنبال این پرسش هستند که انسان‌ها چگونه کلام الهی را می‌شنوند و پیام الهی را دریافت می‌کنند؟ از این رو، متکلمان معتزلی در باب کیفیت تکلم الهی به این معنا رسیدند که چون خداوند قادر است و دارای قدرت عام می‌باشد، می‌تواند اصوات و حروف را در اشیا ایجاد کند؛ این اصوات را مخاطب کلام الهی با همین گوش ظاهری می‌شنود. «نزد معتزله، تکلم خداوند آن است که خدای متعال حرف‌ها و صوت‌هایی را در اجسام بی‌جان ایجاد کرده است که بر مراد و مقصود او دلالت دارد.»^(۸)

متکلمان امامیه نیز همین نظر را پذیرفته‌اند. در مقابل، اشعریان بیان می‌کنند:

خداوند متکلم است؛ بدین معنا که معنایی سوای علم، اراده و دیگر صفات، قائم به اوست که عبارت‌ها بر آن دلالت دارند و این همان کلام نفسانی است. کلام نفسانی نزد اشاعره معنای واحدی است که نه امر است و نه نهی، یا خبر و یا دیگر شیوه‌های سخن.^(۹)

در واقع، کلام نفسی مانند همان صور ذهنی است که در اذهان انسان‌ها قبل از تنزل به عالم الفاظ و حروف می‌باشد؛ اما جای این اشکال برای اشاعره می‌ماند که: تفاوت دقیق این صفت با صفات علم و اراده الهی چیست؟

اشکال دیگر آنکه اگر حقیقت کلام الهی عبارت از همان کلام نفسانی باشد، مخاطب کلام الهی چگونه کلام الهی را می‌شنود؟ برخی از اشاعره مانند غزالی به این اشکال توجه دارند. غزالی در پاسخ بیان می‌کند که کیفیت این استماع توسط نبی برای ما مشخص نیست؛ در اینجاست که او به نظریه وحی، به عنوان شعور مرموز و ویژه، نزدیک می‌شود.^(۱۰)

در موضع دوم در بحث نبوت، در پاسخ به چگونگی دریافت حقیقت وحی توسط نبی، شعور مرموز و ویژه را مطرح می‌کنند؛ چنان‌که شیخ مفید ابتدا در کتاب **تصحیح الاعتقاد** اصل

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۱۳

وحی را چنین تبیین می‌کند:

اصل وحی عبارت است از سخن پنهان؛ سپس بر هر چیزی که مقصود از آن تفهیم مخاطب به صورت پنهان از دیگران باشد اطلاق می‌شود... گاهی خداوند تبارک و تعالی حقایق را در خواب به انسان‌ها نشان می‌دهد که واقعیت دارد؛ اما بعد از استقرار شریعت اسلام، دیگر بر القای علم به انسانی، نام «وحی» اطلاق نمی‌شود. (۱۱)

سپس در ارائه رویکرد کلامی نبوت را چنین توصیف می‌کند: «می‌گوییم: تعلیق یا تکلیف نبوت تفضل می‌شود از جانب خداوند متعال بر کسی که خداوند به کرامتش او را مخصوص گردانیده است.» (۱۲)

چنین توصیفی، بر موهبتی بودن نبوت و وحی نظر دارد و اکتسابی بودن آن را برنمی‌تابد. در این رویکرد، در تمایز وحی نبوی از دیگر اقسام وحی (که در قرآن کریم به اشتراک لفظی به کار رفته است)، غالباً تمایزی تعبّدی و رعایت ادب دینی مدنظر قرار می‌گیرد. (۱۳) در میان متأخران نیز علامه طباطبائی صریحاً وحی را نوعی شعور مرموز می‌نامد. (۱۴)

صبحی صالح نیز در کتاب پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی، ضمن نقد دیدگاه‌هایی نظیر وحدت‌انگاری وحی با تجربه عرفانی و کشف و شهود و یا نظریه روان‌شناختی ضمیر ناخودآگاه، نظر خود را این‌چنین ابراز می‌کند: «وحی فقط با آن تصوّر قابل تفسیر است که میان دو ذات، یکی ذاتی که سخن می‌گوید و دستور می‌دهد و عطا می‌کند و دیگری ذاتی که مخاطب است و مأمور و پذیرنده یک گفت‌وگوی فوق‌انسانی است، صورت می‌گیرد.» (۱۵) بسیاری از متکلمان متأخر بدین نظر گرایش دارند. (۱۶)

ملاصدرا علاوه بر رویکرد فلسفی، از رویکرد کلامی نیز به تفصیل سخن می‌گوید. البته پیش از او، ابن‌سینا نیز به عنوان فیلسوف چنین کرده است؛ اما از آنجا که در نگاه وی، خداوند فاعل علمی و علم او عین ذاتش است (در نظام فکری مشاء، صفت علم صفت مادر شمرده می‌شود)، وی تکلم الهی را چنین تعریف می‌کند: «صفت هفتم از صفات حق تعالی صفت تکلم است. مقصود از متکلم بودن حق، عبارات و احادیث نفس و افکار متخیله مختلف نیست که عبارات و الفاظ دلیل

بر آنها باشد؛ مقصود فیضان علوم است از ناحیه مقدّس او بر لوح قلب پیغمبر (ص).^(۱۷) در حقیقت، هنگامی که ابن‌سینا از زاویه و جایگاه معرفتی کلامی وارد بحث می‌شود نیز به خاطر مبانی فکری و فلسفی خود، تکلم الهی را بر مبنای فاعلیت بالعنایه و علمی بودن آن تفسیر می‌کند؛ صفت «کلام» فیضان علوم بر لوح قلب پیغمبر تعریف، و جنس وحی معرفتی می‌شود. اما ملاصدرا، پس از ردّ نظر متکلمان، معنای کلام الهی را این‌چنین بیان می‌کند:

اعتقاد ما در مورد کلام خدا نه آن است که اشاعره معتقدند و می‌گویند: کلام خدا عبارت است از معانی قائم به ذات او، و آن را «کلام نفسی» نامیده‌اند؛ و الا علم بود نه کلام، و نه مجرد خلق اصوات و حروف دلالت‌کننده بر معانی، و الا هر کلامی کلام خدا بود. و تفتید خلق اصوات و حروف به اینکه مقصود اعلام معانی و مفاهیمی است به دیگران از جانب خداوند و یا به اینکه مقصود از القای آنها از جانب خداست، کافی نیست؛ چراکه همه کلمات از جانب خداوند است و اگر بخواهیم بلاواسطه باشد، غیرممکن است. چراکه لازم می‌آید دیگر اصوات و حروف نباشند. پس کلام الهی عبارت از انشاء کلمات تامّه و انزال آیات محکمات و متشابهات در کسوت الفاظ و عبارات است.^(۱۸)

ملاصدرا سپس با رویکرد هستی‌شناختی، به موازات عوالم وجودی (عقل، نفس، و حس)، کلام را به سه قسم تقسیم می‌کند: قسم اعلی (مربوط به عالم عقلی)؛ قسم اوسط (مربوط به عالم نفس و ملکوت)؛ و قسم ادنی (مربوط به عالم حس، و در قالب الفاظ و کلمات مسموعه).^(۱۹) در ادامه، این اقسام با این آیه تطبیق داده می‌شوند: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذُنِهِ مَا يَشَاءُ﴾^(۲۰) (زخرف: ۵۱) ملاصدرا همچنین به بیان قرآن به عنوان کتاب و تمایز اعتباری آن با کلام و فرقان می‌پردازد که عین این مباحث در کتب دیگر او نیز بیان شده است.^(۲۱) پرواضح است که اگرچه صدرالمتألهین در این رویکرد مانند متکلمان از حقیقت کلام الهی پرسش می‌نماید، اما در تبیین تکلم الهی و مراتب آن نگاهی فلسفی و هستی‌شناختی متناسب با دیگر مباحث خود دارد. در حقیقت، ملاصدرا به لحاظ روش‌شناختی رویکرد کلامی را مدنظر دارد؛ اما هم در معنای کلام الهی از متکلمان جدا می‌شود و هم در ادامه، به

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۱۵

بحث وحی به عنوان شعور مرموزی که نتوان به معرفت‌شناسی و چیستی‌شناسی آن پرداخت قائل نیست. از این نظر، در عین عبور از روند و رویکرد کلامی، نتایج معرفتی متکلمان را نمی‌پذیرد.

۳. رویکرد عرفانی

مسئله وحی نزد متصوفه و عرفای مسلمان نیز مطرح بوده است. از این رو، آنان نیز طبق مذاق معرفتی خود، در دایره نظام اندیشه عرفانی، به طرح و بسط این مسئله پرداخته‌اند. اهتمام تحقیقی عارفان بر آن بوده است که: آیا وحی به لحاظ ماهوی، در قلمرو کشف و شهود عرفانی قرار می‌گیرد؟ آیا می‌توان پیامبر را به عنوان عارفی صاحب کشف و شهود تام قلمداد کرد؟ به دیگر سخن، آیا بین وحی و الهام (کشف و شهود) وحدت سنخی و سازواری جنسی برقرار است؟ در پاسخ به این پرسش، در دنیای عرفان، واکنش‌های متفاوتی را می‌توان دید. برخی از عارفان، نظیر خواجه عبدالله انصاری (در *منازل السائرين*)، حکم به عینیت آن دو می‌دهند. (۲۲) از متأخران نیز کسانی نظیر شبلی نعمانی همین دیدگاه را دارند:

همان‌طور که واسطه ادراک از دیدگاه اصحاب حس فقط حواس ظاهر است، از دیدگاه متصوفه و عرفا نیز واسطه ادراک، به نحو حقیقی، حس نهان است. به اعتقاد ایشان، این ادراک مخصوص انبیا نیست، بلکه برای اولیا و اصفیا نیز حاصل می‌شود؛ لیکن به لحاظ فرق، از [آن] اولیا را «الهام» نام‌نهند از [آن] انبیا را وحی. (۲۳)

اما کسانی دیگر نظیر سیدحیدر آملی بین الهام و وحی تمایز قائل می‌شوند: «پس، از اضافه عقل کلی، وحی متولد می‌شود و از اشراق نفس کلی، الهام متولد می‌شود؛ و وحی زینت انبیا، و الهام زینت اولیاست.» (۲۴)

در واقع از دیدگاه حیدر آملی، وحی ناشی از افاضه عقل کلی بر نفس کلی است؛ اما الهام ناشی از افاضه نفس کلی بر نفس جزئی می‌باشد. از این رو، هم رتبه الهام تحت رتبه وحی است و هم به گونه‌ای وحی غالب بر الهام قرار می‌گیرد؛ و این برخلاف دیدگاه خواجه عبدالله انصاری است که وحی را تحت اقسام الهام قرار می‌دهد. ملاصدرا نیز در رویکرد عرفانی‌اش، به هم‌سنخی وحی با کشف و شهود قائل است؛ او وحی را ابه انکشاف حقیقی با بصرباطن و مکاشفه شهودی معرفی می‌کند. (۲۵)

هنگامی که عرفان از حضرات خمس و مراتب تجلی صحبت می‌کند، توجه به هندسه هستی‌شناختی حائز اهمیت است. همچنین، ذکر حقیقت محمدیه و نبوت مطلقه و مقیده، ساختار و رنگ‌وبوی دیدگاه عارفان اسلامی را تغییر می‌دهد. در انسان‌شناسی عرفانی، انسان کامل به عنوان حضرت جامع شمرده می‌شود. مفاهیم رسالت، نبوت، و ولایت در نگاه عارفان متمایز می‌شوند و ولایت در درون نبوت قرار می‌گیرد که در حقیقت، وجهه ارتباط نبوت با عالم قرب است؛ رسالت نیز محصول توجه و ارتباط نبوت با عالم خلق است. این است که توجه به ارتباط عالم غیب و شهادت، جامعیتی خاص به دیدگاه عارفان می‌بخشد؛ چراکه هم صعود و هم نزول وحی را مدنظر دارد.

یکی از این یادگاری‌های مهم عرفانی در نظرگاه ملاًصدرا توجه به ماهیت عرفانی انسان کامل به عنوان حضرت جامع است. البته هنگامی که نبی به عنوان انسان جامع نشئات کونیه مطرح است، بالتبع جوهر نبوت مجمع انوار عقلیه، نفسیه، و حسیه می‌گردد.^(۲۶) طرح مسئله ولایت در قوس صعود نیز از دیگر عناصر نگاه عرفانی اوست. نبوت را باطنی است که در آن ولایت است، و ظاهری است که آن شریعت است. پس، نبی به واسطه ولایت - از خداوند یا فرشته - معانی و حقایقی را که بدان کمال مرتبه او در ولایت است گرفته و به واسطه نبوت، آنچه از خداوند به واسطه و یا بدون واسطه گرفته، به بندگان رسانده و با آنان سخن گفته و آنان را پاک نموده و آموزش کتاب و حکمت می‌دهد.^(۲۷)

عناصر عرفان نظری، بیشتر، از عرفان ابن عربی برای ملاًصدرا به یادگار می‌ماند. البته علاوه بر ابن عربی، تأثر ملاًصدرا از غزالی نیز مشهود است. در دیدگاه عرفانی غزالی، علوم به دو روش برای انسان حاصل می‌شوند: گاه انسان از طریق استدلال و آموختن به کسب علوم نائل می‌آید و حقیقت اشیا درون او نقش می‌بندد که این قسم را اعتبار و استبصار گویند؛ اما گاه حصول حقایق اشیا بدون اجتهاد و تکلف برای دل و قلب انسان میسر می‌گردد که این قسم به نوبه خود، دارای دو کیفیت است: یکی الهام است که: «بنده نداند که چگونه و از کجاست و این را الهام و نفث فی الروع خوانند و مخصوص به اولیا و اصفیاست»^(۲۸) و دیگری وحی انبیاست که: «با آن مطلع شود بر سببی که آن علم حاصل شده از آن مستفاد باشد و آن فرشته بود که علم را در دل الفا کند و

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۱۷

این را وحی می‌گویند و پیامبران بدان مخصوص باشند.»^(۲۹) در حقیقت، میان الهام و وحی نیز تمایز سنخی و ماهوی نیست، بلکه تمایز تنها در کیفیت حصول می‌باشد و منظور از آن مستشعر بودن به مبدأ فائض و چگونگی افاضه یا عدم استشعار به آن است؛ چنان‌که غزالی صریحاً می‌گوید: «میان وحی و الهام در چیزی از آن فرقی نیست، بل فرق در مشاهده فرشته‌ای است که مؤید علم است؛ چه علم‌ها در دل ما به واسطه فرشتگان حاصل می‌شود.»^(۳۰)

در نگاه هستی‌شناختی غزالی، علوم موهبتی و لدنی از درون برای دل حاصل می‌آید و امکان چنین مطلبی با ابتدای بر لوح محفوظ تبیین می‌شود که دل به روی ملکوت و لوح محفوظ دری می‌گشاید و به دریافت علوم نائل می‌گردد. «دل را دو در است: یکی را سوی عالم ملکوت گشاید و آن لوح محفوظ و عالم فرشتگان است و دوم به سوی پنج حس باز شود که تمسک آن به عالم شهادت و ملک است.»^(۳۱) و نبی را نیز به عنوان حدّ مشترکی بین عالم معقول و محسوس معرفی می‌کند که بابتی به ملکوت و بابتی به ناسوت دارد.^(۳۲)

ملاصدرا در این رویکرد، از مباحث عرفانی غزالی هم در تمایز وحی با الهام در استشعار و عدم استشعار به مبدأ فائض و هم در طرح الواح آسمانی لوح محفوظ و لوح محو و اثبات سود می‌جوید.^(۳۳)

توصیف دیدگاه ملاصدرا

رویکردهای متنوع معرفتی در آثار مختلف ملاصدرا همگرایی و همسانی توصیفی نظرگاه وی را مشکل می‌کند. با این پیشینه، وارد توصیف دیدگاه معرفتی وی در باب چیستی وحی می‌شویم و می‌کوشیم تا با انطباق عناصر مختلف، به رویکردی جامع‌نگر دست یابیم. اضلاع هندسه معرفتی نظرگاه او عبارت‌اند از:

الف) هستی‌شناسی

در مبنای هستی‌شناختی صدرایی، تأکید بر جسته‌ای بر عوالم طولی هستی وجود دارد که از عالم جبروت و عقل تا عالم ملکوت و ناسوت و حس را شامل می‌شود. رابطه تشکیکی میان این

عوامل در قوس نزول به صورت تنزلی، و در قوس صعود به شکل اشتدادی است. در رأس سلسله موجودات هستی، واجب‌الوجود قرار دارد و در تنزل این سلسله، به عقول طولی و عرضی در عالم مثل افلاطونی می‌رسیم. در عالم ملکوت، مثل معلقه برزخی قرار دارد. در انتهای سلسله عقول نیز نقش عقل فعال برجسته می‌گردد و در یک یکسان‌سازی دینی، معادل جبریل در هستی‌شناسی و حیانی قرار می‌گیرد. در حقیقت، از تزریق هستی‌شناسی اشراقی به نظام دوقطبی مشایی، عوالم سه‌گانه وجودی شکل می‌گیرند و عقول افلاطونی و مثل معلقه اشراقی در کنار عقل فعال و نفوس فلکی مشایی قرار می‌یابند. در حکمت صدرایی، عالم مثال منفصل جایگزین نقش نفوس فلکی در وحی‌شناسی سینوی می‌شود. در ادامه، هستی‌شناسی و حیانی با ادبیات الواح آسمانی لوح محفوظ و محو و اثبات به تبعیت از غزالی بر این عوالم سه‌گانه منطبق می‌گردد. عالم عقل، عالم قلم و قضای الهی و لوح محفوظ معرفی می‌گردد. لوح محو و اثبات در عالم مثال و صحف و کتب انبیای الهی به تبع آنها شکل می‌گیرند.^(۳۴)

از این‌رو، چنان‌که خود ملاًصدرا بیان می‌کند: «جميع هذه الكتب ممّا كتبها يد الرحمان فانّ العناية الالهية اقتضتها و انشئتها على وفق علمه تعالى بذاته علما فعليا لان ماعده من آثار وجوده و قدرته.»^(۳۵) در نتیجه، عوالم وجودی حاوی الواح علمی‌ای هستند که مظهر حقایق و معلومات گوناگون و البته، به تناسب رتبه وجودی خود، مجمل یا مفصل شمرده می‌شوند. اضافه کنید به اینها حقیقت محمدیه و نفس رحمانی در هستی‌شناسی عرفانی را که ملاًصدرا در کتب مختلف خود ذکر می‌کند. بر طبق آن، صادر اول وجود منبسط سعی است و نه عقل اول مشایی. انسان نیز به عنوان کون جامع حضرات عالم هستی معرفی می‌گردد. از دیگر عناصر در هستی‌شناسی صدرایی ملائکه الهی‌اند که مانند نفس انسانی، دارای دو اعتبار و به تعبیر ملاًصدرا دارای دو ذات هستند: یکی ذات حقیقی (که همان حقیقت وجودی امری و قضایی ایشان است) و دیگری ذات اضافی که از این جهت به مادون خود اضافه می‌شوند و از این جهت موجودی خلقی و قدری‌اند. لذا به موازات عوالم وجودی ملائکه نیز متناسب رتبه وجودی عالم مربوطه هستند. ملائکه قلمیه در عالم عقل و قلم به تلقی قلب پیامبر ملاقات، و ملائکه لوحیه قدریه به تمثّل متناسخ با عالم مثال منفصل و بر اثر تنزل روح نبی از عالم جبروت به ملکوت توسط نبی

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۱۹

مشاهده می‌شوند. با تنزل به عالم ناسوت، همان حقیقت مشاهده‌شده عقلی و ملکوتی ملک متمثل برای نبی می‌گردد و محسوس به بصر و سمع او می‌شود.^(۳۶)

ب) انسان‌شناسی

ملاصدرا ابتدا از انسان‌شناسی مشایی سخن می‌گوید که در آن، مراتب عقول انسانی از عقل هیولانی تا عقل قدسی مطرح می‌شود. تغایر عقل بالفعل و بالمستفاد را به اعتبار می‌بیند و عقل قدسی نبی متکی به اشتداد فوقانی حدس را می‌پذیرد. علاوه بر این، توجه به قوه متخیله نبی و در ارتباط با عالم مثال منفصل و قوه عامله او در تأثیر بر هیولای عالم ماده از عناصر دیگر در انسان‌شناسی اوست. از این رو، نبی به عنوان انسان کامل در ابعاد نظری و عملی وجود خویش بر عوالم ثلاثه منطبق می‌گردد.^(۳۷) توجه به انسان‌شناسی اشراقی و انسان‌شناسی غزالی، رنگ‌وبوی عرفانی تری به انسان مشایی می‌دهد و قلب و اشراق را در کنار عقل و تعقل برجسته می‌کند. اما در انسان‌شناسی برگرفته از عرفان ابن عربی، انسان به عنوان یک کون جامع است که جامع حضرات و عوالم وجودی است. در نبی‌شناسی معطوف به انسان‌شناسی عرفانی، نبوت مطلقه یک حقیقت جامع کونیة ساری در عالم هستی است که رنگ‌وبویی کاملاً وجودی دارد؛ به گونه‌ای که نبوت مطلقه انباء و اخبار حقیقت وجود به مظاهر کونیة است. از این رو، می‌بینیم که انسان‌شناسی صدرایی نوعی انسان‌شناسی ترکیبی با رویکرد جامع‌نگراست. نبی به عنوان انسان موجودی تک‌ساحتی و یک‌لایه نیست تا ارتباطی بسیط و سطحی با ماورا داشته باشد؛ بلکه لایه‌ها و ابعاد مختلف انسانی نبی در امر ارتباط و حیانی دخیل و مؤثر است.^(۳۸) در کنار بررسی ماهیت انسان در قوس نزول به عنوان کون جامع، نگاه ملاصدرا به انسان در قوس صعود نیز حائز اهمیت است؛ چنان‌که انسان را خارج از ماهیت نوعی ثابت چنان مقول بالتشکیک می‌بیند که از ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (اعراف: ۱۷۹) تا ﴿مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (قمر: ۵۵) سیال است. از این رو، بیان می‌کند:

تمام موجودات غیر از انسان برایشان مرز و حد مخصوصی از وجود است که از آن حد، تجاوز نتوانند کرد؛ زیرا برای هر یک، مقام و رتبه‌ای معین است که از آن

توانند گذشت و این رتبه و مقام برای آنها ثابت و باقی و به فعلیت رسیده است. و در آن، قوه انتقال از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر، و از وجودی به وجود دیگر نیست...؛ ولی انسان کامل در تمام کمالاتی که بدان دست یافته مابین قوه خالص و فعل محض است، چنان‌که شأن متحرک از آن جهت که متحرک است این‌گونه می‌باشد. (۳۹)

ج) معرفت‌شناسی

رویکرد فلسفی از ابتدای بررسی سرشت وحی رویکردی معرفت‌شناختی بوده و کوشیده است تا جنس، نوع، و سنخ معرفت آن را کاوش نماید. معرفت‌شناسی حقیقت وحی از اتصال دو ضلع هستی‌شناسی و انسان‌شناسی شکل می‌گیرد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که: نبی به مثابه انسان چگونه به صعود روحی می‌پردازد، حقایق و حیانی را از عالم غیب دریافت می‌کند و پس از آن، در نزول به عالم ماده، به ابلاغ آن می‌پردازد. در معرفت‌شناسی فارابی، سخن از عقل مستفاد و حلول عقل فعال در عقل منفعل بود؛ اما معرفت‌شناسی سینیوی در تأکید بر موهبتی بودن وحی، به عقل قدسی و قوه حدس رسید. قوه متخیله نیز در انصراف از حواس مادی به کشف اخبار غیبی از نفوس فلکی دست داشت. بدین‌گونه رابطه‌ای معرفتی که در حال عادی با سیر مدرک از محسوس به معقول حرکت می‌کرد در رابطه‌ای و حیانی از معقول به محسوس سیری معکوس را می‌پیمود.

در معرفت‌شناسی صدرایی، در برخی کتب ملاًصدرا نظیر مبدأ و معاد و الشواهد الربوبية، بحث عقل قدسی نبی و قوه حدس مصرانه تبیین می‌شود؛ البته برخلاف معرفت‌شناسی سینیوی که بیشتر، از اتصال سخن می‌گوید، معرفت‌شناسی صدرایی به اتحاد با عقل فعال می‌اندیشد. ملاًصدرا علاوه بر اخذ عقل قدسی و قوه حدس می‌کوشد که با نزدیک‌سازی، الهام و کشف و شهود غزالی را نیز در کنار قوه حدس سینیوی قرار دهد.

همانا حصول علم در باطن انسان به وجوه مختلفی است؛ پس گاهی از طریق اکتساب و تعلم به دست می‌آید و گاهی علوم بر او هجوم می‌آورد، گویی بر او از جایی که نمی‌داند - چه به دنبال طلب و شوق باشد و چه نباشد - به او القا می‌شود. و

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۲۱

قسم دوم حدس و الهام نامیده می‌شود و این قسم تقسیم می‌شود به آنچه همراه با اطلاع به سبب افاده‌کننده آن است و آن همان مشاهده ملک ملهم حقایق از جانب خداست که همان عقل فعال الهام‌کننده در عقل منفعل است و یا آنچه به سبب افاده‌کننده اطلاع ندارد. پس اولی اکتساب و استبصار نامیده می‌شود و دومی الهام و نفت فی الروح و سومی وحی که اختصاص به انبیا دارد و قسم دوم قبل از این به اولیا اختصاص دارد. (۴۰)

چنان‌که در عبارات فوق مشاهده می‌شود، در قسم دوم حدس و الهام را کنار یکدیگر قرار می‌دهد. در ادامه، صدرالمتألهین حقیقت و حیانی را از قسم اول حقیقت معرفت عقلانی و اکتسابی در طریقه و نوع زوال حجاب و کسب حقایق علمی جدا می‌سازد؛ اما تمایز وحی و الهام را به شدت وضوح و نورانیت و مشاهده ملک وحی منحصر می‌کند. ملک وحی نیز از دید او همان ملائکه علمی یا عقول فعاله هستند. چنان‌که خود او می‌گوید: «همانا، علوم چنان‌که گذشت برای کمال نیز جز از طریق ملائکه علمی که همان عقول فعاله هستند، به طرق مختلف، حاصل نمی‌شود؛ چنان‌که خداوند سبحان می‌گوید: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ (شوری: ۵۱)». (۴۱)

از این‌رو، گاهی از معرفت عقلانی و ادراک عقلی نبی در اتحاد با عقل فعال یا عقول فعاله سخن می‌گوید و گاهی از تجرید خلوص نفس نبی و کشف و شهود حقایق و حیانی سخن می‌راند. در کنار اینها نه تنها از اتحاد عقل منفعل با عقل فعال سخن می‌گوید، بلکه اتحاد عاقل و معقول در کل معلومات دریافتی از عوالم مختلف وجودی میان نفس نبی و عوالم حاوی حقایق علمی و معرفتی را بیان می‌کند. (۴۲)

با بررسی اضلاع ثلاثه این هندسه معرفتی، مشخص می‌شود که از دیدگاه ملاصدرا، نفس نبی به عنوان کون جامع و حاوی عوالم مختلف وجودی در قوس نزول است. بر همین اساس، نفس نبی در اخذ حقایق و حیانی در قوس صعود نیز دارای مرتبه و حد نوع خاصی نیست، بلکه با سیالیت وجودی و سعه حقیقی خود به سیر صعودی در عوالم وجودی می‌پردازد تا به دریافت وحی الهی نائل شود. انسان چندساحتی با قوای وجودی مختلف، به استقبال ادراکی از عوالم

مختلف هستی می‌رود تا در این صعود وجودی با عالم مثل افلاطونی و قضا و قلم الهی و لوح محفوظ، اتحاد معرفتی حاصل کند و از طریق قوه متخیله، با عالم مثل معلقه و الواح قدری متحد‌گردد و حقایق غیبی جزئی را دریافت دارد و سرانجام در عالم ناسوت، با ابعاد ناسوتی خود، به اتحاد با محسوسات سمعی و بصری که تنزل یافته عوالم برتر هستند بپردازد. وحی و رابطه وحیانی تنها منوط به صعود نفس نبی به عوالم غیبی نیست؛ بلکه چون وحی فعل خداوند است، نزول حقایق وحیانی عنصر مهم این رابطه است. بدین سبب، صعود شرط لازم اما ناکافی رابطه وحیانی است که تنها قابلیت قابل را شکل می‌دهد و به دنبال آن نزول کلام الهی و حقایق وحیانی است. چنان‌که پیشتر گذشت، کلام الهی نیز حقیقتی وجودی شمرده می‌شود که انشا و ایجاد خداوند فیاض است و آن‌گونه که متکلمان می‌گویند، از جنس الفاظ و اصوات مخلوقه در فضا نیست. لذا کلام الهی با تنزل درجات و عوالم وجودی ثلاثه تنزل می‌کند و در هر عالمی از عوالم ثلاثه، حقیقتی متناسب با آن را به خود می‌گیرد. تقسیم و تنزیل کلام الهی در بستر درجات تشکیکی هستی و همچنین تنزیل و تقسیم ملائکه الهی در عوالم مختلف امری، خلقی، قضایی، و قدری به نحو تنزل است و نه تجافی؛ چنان‌که صعود روح نبی از عالم جسم و جسمانیات ناسوت تا اوج جبروت این‌گونه می‌باشد. از این رو، تنزل حقایق وحیانی و کلام الهی بدون واسطه و خود به خود نیست؛ بلکه به واسطه تنزل و انبعاث نفس نبی از عوالم غیبی به عالم ناسوت، در بستر درجات متشککه هستی، متنزل می‌گردد. (۴۳)

از این رو، نبی به عنوان حد مشترک میان ملک و ملکوت عمل می‌کند تا حقایق بسیط وحیانی در مراتب عقلی را به مراتب ملکی و ناسوتی در کسوت الفاظ و کلمات تنزل دهد. از این جهت، ملاصدرا دو نگاه مختلف به رابطه وحیانی میان نفس نبی و فرشته وحی را که یکی برسبیل تشبیه به محسوسات و یکی برسبیل تنزیه به تلاقی روحانی صرف و عدم دیدار واقعی جبریل است به نقد می‌کشد. او معتقد است: تلقی نفس نبی از حقایق علمی عوالم وجودی مختلف و کلام الهی مسیری از جبروت تا ناسوت را به نحو تشکیکی دربر دارد و روحانی یا جسمانی صرف نیست. به دنبال این مطلب، وی مراتب مختلفی برای حقیقت وحی در نظر می‌گیرد (۴۴) که به موازات همان مراتب کلام الهی است. (۴۵)

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۲۳

در نگاه ملاًصدرا، مراتب تکلیم الهی و درجات حقیقت وحی بر اقسام معرفتی علوم متفاوت دریافتی از غیب و آموزه‌های وحیانی منطبق می‌شود: «و ماکان لبشر... فتکلم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم على نفوس بوجوه متفاوتة كالوحي و الالهام و التعليم بواسطة الرسل و المعلمين» (۴۶)

در اینجا اگرچه خود ملاًصدرا به صراحت اشاره نمی‌کند، اما عنصر تشکیک در درجات هستی به خوبی نمایان است و به تبع آن تشکیک معرفتی الهام و وحی و... شکل می‌گیرد. و از آنجا که تنها وجود مقول بالتشکیک است، به وجودی بودن حقیقت وحی می‌رسد.

از دیدگاه حکمت متعالیه، وحی به نبی اتفاق ساده‌ای نیست، بلکه حرکتی است ساری در مراتب و عوالم مختلف هستی که حقایق وجودی مختلفی در یک صعود و نزول عظیم دست به دست هم می‌دهند تا وحی و رابطه وحیانی شکل بگیرد. حاصل این ارتباط وحیانی - در مورد پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - قرآن است. با توجه به مطالب قبلی، قرآن کتاب الهی ساده‌ای نیست، بلکه کوله‌باری از مراتب مختلف هستی را به همراه دارد. سفر قرآن، به عنوان کلام الهی، از دل مراتب هستی تا به عالم ناسوت حاوی نکات بسیار مهمی است. این سفر وجودی سبب شده است تا در جای جای قرآن، تنزیل کتاب با مراتب آفرینش الهی مشفوع یکدیگر ذکر شوند؛ چنان‌که خود ملاًصدرا در جلد هفتم اسفار بیان می‌کند:

و لاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب و الآيات مشفوعاً
بذكر خلق السموات و الارض و ما فيهما كما في قوله (تعالى) في سورة آل عمران:
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي
الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ
آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾ (۴۷)

در قرآن‌شناسی صدرایی، قرآن مکتوب نزد ما به عنوان آخرین منزلگاه تنزلی خود، کتاب نام دارد که حاصل کلام الهی در عوالم ثلاثه وجودی است. از این رو، فرق میان کلام و کتاب الهی از دیدگاه او در اعتبار می‌باشد (۴۸) و واسطه این تنزل از حقایق بسیط اجمالی عالم عقل تا کسوت اعتباری الفاظ کتبی به وساطت تنزل وجودی نبی است. حقیقت جمعی و بسیط عقلی قرآن

است که شایسته نام حقیقی قرآن و جمع بودن می‌باشد و در تنزل و تفصیل به مراتب ادنی، نام «فرقان» به خود گرفته است. مراتب واسطه‌ای میان این دو در عوالم وجودی، باعث توصیف قرآن به نعوت مختلفه و متکثره مجید، کریم، عزیز و... شده است. (۴۹)

و از آنجا که کتاب در مراتب مختلف وجود پیشینه تبارشناختی دارد، لایه‌های مختلف قرآن (از قرآن مکنون که «لایمسه الالمطهرون» گرفته تا فرقان و کتاب لفظی ظاهری) تدرج و سیالیّت دارد. (۵۰)

پرواضح است که تفسیر و فهم انسان‌ها از حقایق متنوعه این کتاب الهی نیز منوط به سیر صعودی معکوس در جهت کمال و تجرید است تا از غواشی و قشور، به لب و بطون دست یابند. جامعیت قرآن به عنوان یک کتاب الهی، با اتکا به این‌گونه مبانی فلسفی، تبیین بهتری می‌یابد؛ چرا که از حقایق وجودی مختلفی از عالم بسیط عقلی با حقایق کلی آن به عنوان کلمات تامه الهی و حقایق جزئی غیبی عالم مثل معلقه و کلام اوسط الهی، به الفاظ و کلمات ناسوتی می‌رسد. «فما من شیء الا و فیه تیانه و لو کان من باطنک طریق الی ملکوت القرآن و باطنه لتعرف کونه تیاناً لکل شیء» (۵۱) و اگر چنان است که نفس نبی به عنوان انسان کامل، در دریافت حقایق و حیانی از کلام تا کتاب، طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول دخیل است، قرآن ناطق در کنار قرآن صامت شکل می‌گیرد؛ چنان‌که ملاصدرا اشاره می‌کند: «و حقیقة القرآن عند المحققین من العرفا، هو جوهر ذات النبی» (۵۲)

نقد و بررسی

آنچه گذشت توصیفی مختصر در قالب رویکردی جامع‌نگر از تقریرات و عبارات متنوع و متکثر ملاصدرا بود. اما همچنان پرسش‌های مهمی درباره سخنان وی قابل طرح است. نگاهی دقیق‌تر نشان می‌دهد که نقطه عطف نظرگاه ملاصدرا در چیستی‌شناسی وحی، همان نقطه اتصال انسان‌شناسی به هستی‌شناسی است؛ جایی که نبی به عنوان یک انسان کامل، در جزر و مد وجودی خود، حقایق و حیانی را اخذ و به مردم ابلاغ می‌کند. از دیدگاه فارابی، نقطه اتصال نبی به آسمان، از مدار عقول انسانی تا به عقل فعال به شیوه حلول عقل فعال در عقل منفعل می‌گذرد تا این رابطه عقلانی و معرفتی تکلیف جنس و سنخ وحی را مشخص نماید. نظرگاه سینوی ساختار معنوی وحی را بر اضلاع فعل و انفعال، و رابطه تأثیری میان آن دو، شکل می‌دهد. فعل

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۲۵

و انفعال از مقولات اضافه است و با فرض عدم پذیرش اتحاد عاقل و معقول، سخن از اتصال است؛ اتصالی که یکی از طرفین آن واجب‌الوجود است به عنوان یک فاعل علمی بالعنایه، و طرف دیگر عقل قدسی نبی متکی به حدس. بدیهی است که این اتصال رنگ علم و معرفت موهبتی، و البته حصولی را به خود می‌گیرد.

اما در حکمت متعالیه، از سویی عقل فعال به عنوان جبریل و اتحاد آن با عقل قدسی نبی مطرح می‌شود و از دیگر سو به جای عقل فعال از عالم عقل و مثل افلاطونی سخن می‌رود که رابطه انسان با آن نه اتحاد که مشاهده از دور است؛ گاه نیز سخن بر سر اتحاد نفس نبی با الواح علمی عوالم وجودی برطبق اتحاد عاقل و معقول است و در مواضعی نیز سخن از مکاشفه و کشف و شهود به بصر باطنی نفس نبی می‌رود. از این رو، تفاوت از مشاهده دور تا اتحاد و کشف و شهود است. تردّد معرفتی میان اقسام گوناگون ادراک، جنس وحی را از الهام و کشف و شهود تا عقل و علم حصولی مردّد خواهد کرد.

انسان‌شناسی تلفیقی حکمت متعالیه نیز صور مختلف بعضاً نامتناسبی را از نبی به تصویر کشیده است. نبی‌شناسی مشایی، تصویر یک انسان جامع خصایص ثلاثه را به تصویر می‌کشد و نبی‌شناسی معطوف به انسان‌شناسی عرفانی، حقیقت محمدیه و حضرت جامع کونیه را مدنظر دارد که سر از هستی‌شناسی درآورده است و بیش از آنکه رابطه اتحادی با عوالم و درجات هستی داشته باشد، عینیت را نشان می‌دهد. یکی دیگر از مسائل بنیادین - همانا - تمایز وحی نبوی با تجربه و ادراک دیگر انسان‌ها از ارباب معرفت و مدرکین حق و حقیقت است. فلسفه فارابی فقط تا آنجا پیش رفت که به تبیین فلسفه چیستی وحی پردازد و در بازگشت، نبی و فیلسوف را همسان و هم‌سنخ در کنار یکدیگر به جا گذاشت. ابن‌سینا در کوششی مضاعف، با طرح عقل قدسی و قوه حدس، بر موهبتی بودن وحی نبوی تأکید ورزید. غزالی تمایز تشکیکی اما نه غیرماهوی را در میان وحی و الهام به یادگار گذاشت و همگان را به تجربه اشتراکی در راهی به نام «نبوت» فراخواند. طرح رسالت و مأموریت تبلیغ از سوی شیخ اشراق چیزی بود که کوششی داشت تا اخوان تجرید را از انبیای الهی در امری عرضی به نام رسالت متمایز گرداند، در حالی که در حقیقت وحی و

رابطه و حیانی یکسان هستند.

و این همه ماند تا به ملاصدرا رسید. عقل و حدس و الهام و کشف و شهود در کنار یکدیگر قرار گرفتند تا اشتداد و ضعف رابطه‌ای تشکیکی نبی و ولی را از هم متمایز کند. و این پرسش همچنان پررنگ می‌ماند: به راستی، تمایز حقیقی انبیای الهی با دیگر انسان‌ها در چیست؟ مسئله مذکور از بحث‌های جدی در چیستی‌شناسی صدرایی از وحی است. نگاهی دقیق‌تر به حکمت متعالیه نشان می‌دهد که عقل فعال از دیدگاه ملاصدرا منطبق با عقول عرضیه افلاطونی است که صدرالمتألهین از آنها با عنوان «عقول فعّاله» نام می‌برد. در کتب وی، شواهدی برای این امر قابل مشاهده است؛ چنان‌که در *الشواهد الربوبیه*، ضمن بیان تمایز میان وحی و الهام، می‌گوید: «فإنّ العلوم كما مر لا يحصل لنا إلّا بواسطة الملائكة العلمية و هي العقول الفعّالة بطرق متعدّدة» (۵۳) همچنین، هنگام نام‌گذاری مثل افلاطونی، به جمهور فلاسفه نسبت می‌دهد که: «سمّاها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعّالة...» (۵۴) گاه نیز حین تقسیم‌بندی علوم الهی، چنین می‌گوید: «ما يقال له العلم الاجمالي و القضایي و العقلاني و یسمی عند قوم من الحكماء بالعقل البسيط و یُتصّف به العقل الفعّال و هو من صفات المقرّبين و من الملائكة المقدّسين و الانبياء و الاولیاء الكاملين» (۵۵) او حتی در توصیف حقیقت محمّديه، اسامی مختلفی را به اعتبارات گوناگون برای آن ذکر می‌کند و می‌رسد به آنجا که: «و باعتبار تجرّد ذاته عن الاكوان و حضور عند ذاته سمی عقلاً بالفعل» (۵۶) از این جهت، عقل فعال با عقول فعّاله منطبق می‌گردد و خود عقول فعّاله نیز با ملائکه یکسان گرفته می‌شود. البته منظور از فعال بودن این عقول فعالیت آنها در قیاس به نفس ماست که به افاضه حقایق به نفوس انسانی می‌پردازند. در باب ادراک کلیات نیز سخن بر سر مشاهده عقول عرضیه است؛ اما با توجه به ضعف نفوس و عجز ادراکی آنها، مشاهده‌ای ضعیف صورت می‌گیرد. (۵۷) و نفس با مسافرت در مسیر تجرید و کمال، (۵۸) به انکشاف حقیقی با بصر باطن و مکاشفه شهودی می‌پردازد. (۵۹) لذا به اعتبارات مختلف، بحث متفاوت است. در مورد نفس نبی است که عقل بسیط و مکاشفه حقیقی و اتّحاد با عالم عقلی مطرح است. بررسی معنای اتّحاد عاقل و معقول از دیدگاه ملاصدرا نیز بیانگر این است که صور

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۲۷

و حقایق افاضه شده از عقول فعّاله، به نحو مکاشفه، با نفس انسانی متحد می شود؛ چون این صور معقوله از جهت معنا و حقیقت در دو عالم عقل و نفس انسانی یکی است، اتحاد نفس انسانی با عالم عقلی از جهت این معنا و حقیقت معقوله حاصل می شود که در حقیقت، اتحاد با عالم بالا پس از مکاشفه و شهود و حصول حقایق حاصل می شود.^(۶۰) لذا میان اتحاد عاقل و معقول و مکاشفه و شهود نیز تنافی نیست. انسان شناسی تلفیقی حکمت متعالیه نشان می دهد: از آنجا که عوالم هستی در نگاه ملاحظه عوالم ثلاثه وجودی است و نبی نیز جامع نشئات سه گانه می باشد، از این جهت حضرت جامع کونیه است. و این تصویر متناسب با انسان شناسی عرفانی و نبوت مطلقه است؛ هر چند در بحث حضرات خمس و عوالم ثلاثه وجودی، و تقسیمات و هندسه مراتب و عوالم هستی، با آن تفاوت دارد. اما در جامعیت وجود انسانی، هر دو تصویر به یک نقطه می رسند. به علاوه، توجه به این نکته ضروری است که نبوت مطلقه و حقیقت محمدیه، در پارادایم معرفتی عرفان، در قوس نزول مطرح است؛ اما انسان شناسی مشایی در قالب علم النفس فلسفی، در قوس صعود تعریف می شود. از این رو، اعتبار آنها بنا به لحاظ قوسین وجود متفاوت است و البته در بحث حقیقت وحی، سخن بر سر قوس صعود می باشد. مسئله سوم یعنی تمایز وحی نبوی، با نظر به انسان شناسی صدرایی قابل حل است؛ چراکه ملاحظه در نگاهی جامع نگر، همه اوصاف و نعوت متعدده از فارابی تا غزالی را در کنار هم قرار می دهد و بر این باور است که جامعیت نفس نبی، فصل ممیز نبی و ولی است: «مجموع هذه الثلاث خاصية الرسالة».^(۶۱) بالتبع، جوهر نبوت نیز حاوی این جامعیت است: «و اما جوهر النبوة جامعية النشئات الثلاث».^(۶۲)

بر این اساس، نبی توجّهی به حق، و توجّهی به خلق دارد؛ لذا در حقیقت، جامع وحدت و کثرت است؛ چراکه علاوه بر کمال وجودی در قوس صعود، نظر به عالم کثرت و دستگیری از دیگران و رسیدن به کمال را وجهه نظر دارد. این ویژگی اولیا را که فقط به صعود کمالی و عالم وحدت می اندیشند و مردم را که صرفاً به عالم کثرت نظر دارند، از نبی متمایز می کند. در حقیقت اگرچه ممکن است دیگر انبای بشر در کمالات قوه نظری و عملی با نبی مشترک

باشند، اما در جامعیت این خصایص و برزخیت کبری میان وحدت و کثرت از نبی متمایز می‌شوند. البته، با این تبیین، دیگر رسالت و مأموریت تنها مسئله‌ای خارج از ماهیت نبوت نیست؛ بلکه در حقیقت کمالی وجود نبی دخیل است. از این رو، ولایت و کمال اولیا به نحو تشکیکی در ذیل نبوت و حقیقت انبیا تعریف می‌شود و فاصله طولی در این تمایز محفوظ است. «و انفتاح هذا الباب من سر القلب الی العالم الملكوت یسمی معرفة و ولایة و یسمی صاحبه ولیاً و عارفاً و هی مبادی مقامات الأنبیاء و آخر مقامات الاولیاء اول مقامات الأنبیاء.»^(۶۳)

اشتراک و امکان دست‌یابی به برخی کمالات و خصایص نظری و عملی نبی برای دیگر انسان‌ها نیز بدین خاطر است که تأکیدی بر الگوپذیری و امکان حصول کمالات حقیقی و سعادت انسانی با پیروی از سیره نظری و عملی انبیا باشد. لذا در این باب، نه تشبیه و عدم تمایز میان انبیا و دیگر انسان‌ها صحیح است و نه تنزیه صرف که تصویری فوق بشری و دست‌نیافتنی از انبیا ارائه می‌دهد. اگر نبی حد مشترک میان عالم ملک و ملکوت است، نبوت و تصویر آن نیز باید به اعتدال تشبیه و تنزیه و میان ملک و ملکوت باشد.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد که در هندسه حکمت متعالیه، رویکردهای مختلف و مبانی متنوع به یکدیگر می‌پیوندند تا مشخص شود که رابطه حیانی و حقیقت وحی، بیش از آنکه یک حقیقت ماهوی باشد (که ما به چیستی‌شناسی آن پردازیم و در پایان، با اخذ رویکرد فلسفی، عرفانی یا کلامی و...، به فروکاهش‌گرایی حقیقت وحی به جنس عقل، قلب یا کلام برسیم)، یک حقیقت وجودی است. و به تبع، وجودی بودن است که در مراتب مختلف هستی قابل تشکیک است و در بستر مراتب هستی، از قرآن امری تا فرقان خلقی، سیالیت و تدرج دارد. علاوه بر جامعیت معطوف به تشکیک طولی مراتب هستی، جامعیت عرضی حقیقت وحی نکته بسیار مهمی است. تصویر واجب‌الوجود به عنوان حقیقت نامتناهی جامع صفات جلالیه و جمالیه که فاعل افاضه‌کننده وحی است و جامعیت عوالم مفارق‌اعلی که حاوی کلمات تامه الهی هستند، این مطلب را

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۲۹

روشن تر می‌کند. قرآن مکتوب نیز با اتکا به این جامعیت طولی و عرضی است که ﴿تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ﴾ است. از این رو، هم وحی جامع مراتب مختلف هستی است، هم نبوت و نبی حضرت جامع با کمالات وجودی مختلف می‌باشد، و هم حقیقت معرفتی وحی در مراتب مختلف (از بساطت در قرآن تا تفصیل در فرقان) حاوی حقایق عقلانی، عرفانی و شهودی، کلامی، اخلاقی و... است. و در پایان این سفر تنزلی است که دین جامع‌نگر و کامل اسلام ظهور می‌کند؛ به راستی که جامعیت اسلام یکی از حکمت‌های خاتمیت این دین مبین است.

۱۳۰ □ معرفت فلسفی سال هشتم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۹

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابونصر فارابی، *السیاسة المدنية*، تعليق و تصحيح فوزى مثرى نجار، ص ۳۲.
- ۲- همان، ص ۷۹ و ۸۰.
- ۳- ابن سینا، *مبدأ و معاد*، ترجمه محمود شهابی، ص ۱۳۴.
- ۴- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنّفات*، تصحيح هانرى کربن، ج ۱، ص ۹۵.
- ۵- ابن سینا، *مبدأ و معاد*، ص ۶۰۴-۶۰۸.
- ۶- ملّاصدرا، *الشواهد الربوبية*، تصحيح سيد جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۴۱-۳۴۳.
- ۷- ابن سینا، *مبدأ و معاد*، ص ۶۰۵.
- ۸- حسن‌بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ترجمه و تصحيح علی شیروانی، ص ۴۳.
- ۹- همان.
- ۱۰- محمد غزالی، *الاقتصاد فى الاعتقاد*، ص ۷۶.
- ۱۱- محمدین نعمان مفید، *تصحیح الاعتقاد*، تعليق هبة‌الدین شهرستانی، ص ۱۲.
- ۱۲- همو، *اوائل المقالات*، ص ۶۹-۷۰.
- ۱۳- همو، *تصحیح الاعتقاد*، ص ۱۲.
- ۱۴- سید محمدحسین طباطبائی، *وحی یا شعور مرموز*، ص ۱۵۷.
- ۱۵- صبحی صالح، *پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی*، ترجمه محمد مجتهد شبستری، ج ۱، ص ۳۵.
- ۱۶- محمدباقر سعیدی‌روشن، *تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت*، ص ۹۱؛ ناصر مکارم شیرازی، *تفسیر پیام قرآن*، ج ۱، ص ۲۲۹؛ حیدر باقری‌اصل، *نقد و بررسی نظریه‌های وحی*، ص ۱۶۰؛ محمد محمدی‌ری‌شهری، *فلسفه وحی و نبوت*، ص ۱۴۷؛ محمد رشیدرضا، *کتاب‌الوحی المحمّدی*، ص ۸۶.
- ۱۷- ابن سینا، *رسائل*، ص ۲۵۲.
- ۱۸- ملّاصدرا، *الشواهد الربوبية*، ص ۵۷.
- ۱۹- ملّاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۷، ص ۵۰۶.
- ۲۰- همان، ص ۹.
- ۲۱- همو، *اسرارالآیات*، ترجمه محمد خواجه‌سوی، ص ۲۸؛ همو، *مفاتیح‌الغیب*، تعليق محمد خواجه‌سوی، ص ۱۷-۱۵۲.
- ۲۲- عبدالرزاق کاشانی، *شرح منازل‌السائرين*، تحقيق محسن بيدارفر، ص ۵۱۰.
- ۲۳- شبلی نعمانی، *سوانح مولوی روحی*، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، ص ۴۳.
- ۲۴- سیدحیدر آملی، *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*، ص ۴۵۰.
- ۲۵- ملّاصدرا، *تفسیر القرآن‌الکریم*، تصحيح محمد شمس‌الدین، ج ۶، ص ۳۲۳.
- ۲۶- همان، ص ۳۴۴؛ همو، *تفسیر سورة جمعه*، تصحيح و تعليق محمد خواجه‌سوی، ص ۲۹ و ۳۰.
- ۲۷- همو، *مفاتیح‌الغیب*، تعليق محمد خواجه‌سوی، ص ۴۸۵.
- ۲۸- محمد غزالی، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۳، ص ۲۱.
- ۲۹- همان.
- ۳۰- همان، ص ۲۲.

حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه □ ۱۳۱

- ۳۱- همان.
۳۲- همان، ص ۳۵۵.
۳۳- مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۳۴۸-۳۴۹.
۳۴- همان، ص ۳۵۱.
۳۵- همان، ص ۳۵۰.
۳۶- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۷، ص ۲۶.
۳۷- همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۴۴.
۳۸- همو، التفسير القرآن الكريم، ج ۵، ص ۳۷۲.
۳۹- مآصدرا، اسرار الآيات، ص ۲۵۲.
۴۰- مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۳۴۹.
۴۱- همان.
۴۲- همان، ص ۳۵۱.
۴۳- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۷، ص ۲۸.
۴۴- مآصدرا، تفسير القرآن الكريم، ج ۲، ص ۱۴۴.
۴۵- همو، الشواهد الربوبية، ص ۱۵۰-۱۵۲.
۴۶- همان، ص ۳۴۹.
۴۷- همو، الحكمة المتعالية، ج ۷، ص ۷۲.
۴۸- همان، ص ۱۰.
۴۹- همان، ص ۳۱.
۵۰- همان، ص ۳۶.
۵۱- مآصدرا، الحكمة المتعالية، ج ۸، ص ۴۵.
۵۲- همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۸، ص ۳۱.
۵۳- همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۴۹.
۵۴- همو، الحكمة المتعالية، ج ۵، ص ۲۰۴.
۵۵- همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۴، ص ۴۱۱.
۵۶- همان، ج ۵، ص ۱۲۴.
۵۷- همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۲.
۵۸- همان، ص ۳۳.
۵۹- همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۶، ص ۳۲۳.
۶۰- همو، الحكمة المتعالية، ج ۳، ص ۳۳۹.
۶۱- همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۷، ص ۱۳.
۶۲- همان، ص ۱۳۵.
۶۳- همان، ج ۶، ص ۳۲۴.

منابع

- آملی، سیدحیدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی و فرهنگی، بی تا.
- ابن سینا، *رسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- —، *مبدأ و معاد*، ترجمه محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۲.
- باقری اصل، حیدر، *نقد و بررسی نظریه‌های وحی*، تبریز، یاس‌نی، ۱۳۸۴.
- حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد*، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالعلم، ۱۳۸۳.
- رشیدرضا، محمد، *کتاب الوحی المحمّدی*، مصر، المنار، ۱۳۵۲ ق.
- سعیدی روشن، محمدباقر، *تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت*، تهران، اندیشه، ۱۳۷۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هنری کرین، تهران، انجمن ایران، ۱۳۹۶.
- صالح، صبحی، *پژوهش‌هایی در قرآن و وحی*، ترجمه محمد مجتهد شبستری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *وحی یا شعور مرموز*، قم، دارالفکر، بی تا.
- غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶ ق.
- —، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
- —، *مجموعه رسائل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق.
- فارابی، ابونصر، *السیاسة المدنیة*، تعلیق و تصحیح فوزی متری نجار، تهران، الزهراء، ۱۳۴۶.
- کاشانی، عبدالرزاق، *شرح منازل السائرین*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۲.
- محمّدی ری شهری، محمد، *فلسفه وحی و نبوت*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۵۹.
- مفید، محمدبن نعمان، *اوائل المقالات*، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- —، *تصحیح الاعتقاد*، تعلیق هبة‌الدین شهرستانی، بیروت، دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر پیام قرآن*، چ سوم، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب، ۱۳۷۵.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبیة*، تهران، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
- —، *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۸۰.
- —، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ ق.
- —، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد شمس‌الدین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
- —، *تفسیر سوره جمعه*، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، بی تا.
- —، *مفاتیح الغیب*، تعلیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- نعمانی، شبلی، *سوانح مولوی رومی*، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، بی تا، ۱۳۳۲.