



A New Reading of the Intellectual Tradition of Muslim Philosophers in Light of the Correlation between Philosophy and Theosophy

Dr. Mohammad Bonyani (corresponding author)

Associate Professor, Bu-Ali Sina University

Email: m.bonyani@gmail.com

Hanieh Koochi Hajiabadi

Assistant Professor, University of Hormozgan

Abstract

The concepts of theosophy and philosophy are among the most frequent concepts used in the works of Muslim philosophers. The position and relationship between the concepts of theosophy and philosophy in philosophical works have not been clearly explained, and in some cases these two concepts have been used interchangeably. Different interpretations of theosophy and philosophy and the lack of attention to the distinction between philosophy and theosophy in the works of Muslim philosophers have led to problems and ambiguities. Different interpretations can be made of the definitions of theosophy and philosophy, which do not coincide and will entail different epistemological implications. In this article, by using a descriptive-analytical method, through a critique and examination of the relationship between the concepts of theosophy and philosophy and with regard to the intellectual potentials and possibilities hidden in Muslim philosophers' thought, an attempt is made to present a new explanation of the relationship between the meaning of philosophy and theosophy, whereby the borders between philosophy and theosophy are specified and the ambiguities and challenges are resolved. Accordingly, theosophy is the last station of reasoning in the field of philosophy, where the philosopher enters the field of theosophy by rationally accepting God and adhering to its requirements- both epistemological and practical. In other words, according to Muslim philosophers, it can be said that every man of theosophy is a philosopher, but not every philosopher is a man of theosophy. Therefore, the intellectual tradition of Muslim philosophers begins with philosophy and in the course of its development enters the field of theosophy.

Keywords: theosophy, philosophy, theosopher, philosopher



Authors retain the copyright. This is an open access article distributed under [International License \(CC BY 4.0\) Creative Commons Attribution 4.0.](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



خوانشی نو از سنت فکری فیلسوفان مسلمان در پرتو نسبت سنجی میان فلسفه و حکمت

محمد بنیانی

دانشیار دانشگاه بوعلی سینا

Email: m.bonyani@gmail.com

هانیه کوهی حاجی آبادی

استادیار دانشگاه هرمزگان

چکیده

مفاهیم حکمت و فلسفه از مفاهیم پر بسامد در آثار فیلسوفان مسلمان است. جایگاه و ارتباط مفاهیم حکمت و فلسفه در آثار فلسفی به روشنی تبیین نگردیده و در مواردی این دو مفهوم به جای یکدیگر نیز به کار رفته‌اند. تعابیر متفاوت از حکمت و فلسفه و عدم توجه به مرزبندی میان فلسفه و حکمت در آثار فیلسوفان مسلمان، موجب طرح اشکال‌ها و ابهاماتی گردیده است. از تعاریف حکمت و فلسفه می‌توان برداشتهای متفاوتی نمود که بر هم منطبق نمی‌گردند و لوازم معرفتی متفاوتی به دنبال خواهند داشت. در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی از رهگذر نقد و بررسی ارتباط مفاهیم حکمت و فلسفه سعی می‌گردد تبیین جدیدی از ارتباط میان معنای فلسفه و حکمت ارائه گردد که به موجب آن حدود فلسفه از حکمت مشخص شده و از ابهامات و چالش‌های پیش رو رهایی یابد. بر این اساس، حکمت آخرین ایستگاه مقام اثبات در ساحت فلسفه است که فیلسوف با پذیرش عقلانی خداوند و پابندی به لوازم آن - چه لوازم معرفتی و چه لوازم عملی - وارد در حیطه حکمت می‌گردد. بنابراین سنت فکری فیلسوفان مسلمان با فلسفه آغاز می‌گردد و در مسیر تکامل خود وارد در ساحت حکمت می‌گردد.

واژگان کلیدی: حکمت، فلسفه، فیلسوف، حکیم.

مقدمه

به رغم اهمیت معنای فلسفه و معنای حکمت در فلسفه اسلامی و با وجود تعاریف متعدد از آنها همچنان شاهد پیچیدگی های معنایی میان آنها هستیم. تنوع تعاریف به همراه تفسیرهای گوناگون از فلسفه و حکمت تحلیل این دو مفهوم را دشوارتر می کند. گاهی در آثار فلسفی میان این دو مفهوم تفاوتی دیده نشده و آن دو مترادف با یکدیگر در نظر گرفته شده اند. آیا در آثار فیلسوفان مسلمان مرز مشخصی میان مفهوم فلسفه و مفهوم حکمت ترسیم گردیده است؟ در صورت عدم تمایز میان آنها، چه ابهامات و اشکالاتی در آثار فیلسوفان مسلمان مطرح می گردد؟ در نهایت این نوشتار به دنبال پاسخ به این مسأله است که آیا با در نظر گرفتن پتانسیل و امکانات فکری موجود در آثار فیلسوفان مسلمان می توان تعریفی دیگر از این دو مفهوم کلیدی ارائه داد تا از ابهامات و اشکالات قابل طرح دوری نمود؟

به لحاظ پیشینه تحقیق با توجه به بررسی های نگارنده، مقاله یا اثر مستقلی با عنوان این نوشتار یافت نشد. به نظر می رسد بررسی این موضوع همراه با نگاهی آسیب شناسانه و متمرکز بر آثار فیلسوفان مسلمان امری مغفول مانده است؛ بررسی معنای حکمت و فلسفه با رویکردهای دیگر تا حدودی کار شده است که می توان به نمونه هایی مانند مقاله «حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسوفان»² و «چیستی حکمت در قرآن، روایات و فلسفه»³ و «گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه»⁴ اشاره نمود.

1. معنای فلسفه در آثار فیلسوفان مسلمان

واژه «فلسفه» به رغم نام آشنا بودن و کثرت استعمال در حوزه مباحث فکری، تاریخ پر فراز و نشیبی را در حیطه علوم عقلی سپری کرده است. برخی استعمال این لفظ را به حدود دو هزار سال پیش در یونان باز می گردانند که ریشه یونانی آن واژه «φιλοσοφία» است.⁵ این واژه برگرفته از دو کلمه «philo» به معنای دوست، دوستدار و یا آشنا و کلمه «Sophia» به معنای دانایی و دانش است.⁶ در معنای لغوی واژه فلسفه برخی آن را نه تنها یک حالت «state» ندانسته؛ بلکه آن را یک حرکت «movement» و فعالیت «activity» می دانند. در واقع مقصود آن است که فلسفه نه مهارت فنی است و نه زیرکی عملی؛ بلکه

2. شکر، «حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسوفان»، 27-46.

3. خسروپناه، «چیستی حکمت در قرآن، روایات و فلسفه»، 12-36.

4. موسوی، «گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه»، 23-37.

5. Boldyguin, «on the meaning of the word philosophy», p 1599-1609.

6. Ferber, *key concepts in philosophy*, 17.

دانش و به تعبیر دقیق‌تر اشتیاق انسان به دانش است.⁷ برخلاف این نگاه برخی نیز «philo Sophia» را منحصر به اشتیاق در دانش ندانسته و در تعریف لغوی آن را علاقه به هر امری می‌دانند که محصول فعالیت عقلانی انسان باشد.⁸ به هر ترتیب واژه فلسفه در طول مدت متمادی به دانشی خاص تبدیل شده است.

فیلسوفان مسلمان پس از ورود اصطلاح «فلسفه» از طریق ترجمه متون یونانی به زبان عربی با توجه به مبانی فکری خود تعاریف متعددی از فلسفه ارائه کرده اند. کندی فلسفه را خدا گونه شدن و تشبه به اله، دانش دانش‌ها، شناخت نفس، پرسش از خداوند و عالم عقلی معنا می‌کند.⁹ گاهی فلسفه در نزد ایشان علم به اشیاء کلی با تاکید بر قید «به اندازه توانایی انسان» معرفی می‌گردد.¹⁰ کندی در تعریفی دیگر، فلسفه را نوعی مرگ اندیشی به معنای نابودی شهوات می‌داند چنان که در باب معنای فلسفه می‌نویسد: «العناية بالموت، و الموت عندهم موتان: طبعی و إماتة الشهوات، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة».¹¹ علاوه بر تعریف ذکر شده در موارد دیگری فلسفه را آگاهی و دانایی به ماهیات و انیت و علل امور ابدی و کلی در حد توان انسان بر می‌شمارد.¹²

فلسفه در اندیشه سایر اندیشمندان مسلمان همچون فارابی، دانشی معرفی می‌شود که یا بدون تعلیم و تعلم برای انسان احصاء شده باشد و یا در صورت کسب آن از طریق تعلیم و تعلم، حقایق آن علوم به روش عقلی حاصل شده و تصدیق به آن به سبب برهان یقینی است.¹³ او همچنین فلسفه را دانشی می‌داند که هستی را از جهت واقعیت‌مندی بحث می‌کند چنان که در معنای فلسفه چنین می‌نویسد: «اذ الفلسفة، حدها و ماهيتها، انها العلم بالموجودات بما هي موجودة».¹⁴ ایشان در تعریف دیگری فلسفه را صناعاتی می‌داند که غرض از آن تحصیل جمیل باشد.¹⁵ مقصود فارابی از جمیل طبق آن چه در آثارش ذکر شده است معرفت به حق و یقین است.¹⁶ بر همین اساس می‌توان در این تعریف، فلسفه را عهده‌دار علمی دانست که غرض از آن معرفت‌شناسی در باب حق است.

ابن سینا بر این عقیده است که هدف فلسفه، اطلاع انسان از حقیقت اشیاء به اندازه توانایی اوست.

7. Ferber, *key concepts in philosophy*, 18.

8. More, *The Encyclopedia of Philosophy*, V 6, 216.

9. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، 122.

10. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، 123.

11. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، 122.

12. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، 123.

13. فارابی، الاعمال الفلسفیه، 184.

14. فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، 80.

15. فارابی، الاعمال الفلسفیه، 37.

16. فارابی، الاعمال الفلسفیه، 256.

ایشان متعلق ادراک انسان را یا موجودات و اشیایی می‌داند که از اختیار انسان خارج است و یا اشیایی که وجودشان در حیطه اختیار انسان است و بخشی از افعال انسان به حساب می‌آید. شناخت قسم اول را فلسفه نظری می‌نامد و شناخت قسم دوم را موسوم به فلسفه عملی می‌داند.¹⁷ پس از ابن سینا بنیان‌گذار حکمت اشراق نیز در اطلاق لفظ فلسفه معتقد است اگر عنوان فلسفه را به صورت مطلق به کار ببریم آن گاه مقصود از فلسفه، معرفت به مجردات و مبادی عالی خواهد بود. بدین ترتیب فیلسوف نیز بر کسی اطلاق می‌شود که اهل شهود و تاله باشد.¹⁸

«فلسفه» در مکتب ملاصدرا استکمال نفس آدمی است. ملاصدرا در تعریف فلسفه می‌گوید: «أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني».¹⁹ این استکمال به سبب معرفت به حقایق موجودات برای فرد حاصل می‌شود. ایشان شرط این معرفت را مطابقت با واقع می‌داند که در نهایت موجب حکم دادن به موجودیت حقایق به وسیله استدلال انجام می‌گیرد نه آن که از روی تقلید و ظن حاصل شود.

طبق این تعریف مفاهیم فلسفی صرف نمی‌تواند موجب استکمال انسان شود زیرا ادراک در اندیشه ملاصدرا از سنخ وجود است و این استکمال تنها با شهود برای انسان حاصل می‌شود.²⁰ بر همین اساس، فلسفه‌ی حقیقی همراه با عمل است زیرا این نوع از علم و ادراک باید باعث ارتقای وجودی انسان در مراتب هستی گردد به گونه‌ای که از مفاهیم فلسفی رها شود و به مشاهده مراتب بالاتر عالم هستی بپردازد. انسان از طریق استکمال جوهری و پیمودن مراتب کمال می‌تواند تشبه به باری پیدا کند و این امر تنها پس از رهایی از علم اکتسابی و حصولی برای فرد حاصل می‌شود به گونه‌ای که فرد از بدن و تعلقات مادی مفارقت یابد. از این رو ملاصدرا، مدرکات عقلی انسان قبل از رسیدن به تجرد تام را «معقولات بالقوه» می‌داند.²¹ به اعتقاد ملاصدرا بصیرت زمانی برای انسان حاصل می‌شود که از حجاب علوم اکتسابی و افکار نظری رها شود. در غیر این صورت دچار وهم و خیال شده است.²² ملاصدرا علاوه بر تعریف ذکر شده فلسفه را تشبه به باری و یا علم الهی نیز معنا می‌کند. بر طبق این معنا علمی که به شناخت موجود

17. ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، 12.

18. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 1، 199.

19. صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 1، 20.

20. صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 2، 10؛ صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 114.

21. صدر الدین شیرازی، مفاتیح الغیب، 518.

22. صدر الدین شیرازی، مفاتیح الغیب، 46.

مطلق و عواض ذاتیه آن می‌پردازد همان فلسفه اصطلاحی است.²³ ایشان همچنین در مواضعی نگاه عقلانی به عالم را نیز از جمله تعاریف فلسفه می‌داند.²⁴ در این معنا با تأکید بر نقش فلسفه، آن علمی معرفی می‌گردد که متکفل تبیین عقلانی مباحث عالم است. تعریف مشهور فلسفه یعنی معرفت موجود بما هو موجود نیز در آثار فیلسوفان مسلمان ذکر شده است.²⁵

2. معنای حکمت در آثار فیلسوفان مسلمان

حکمت در لغت از «حکم» به معنای باز داشتن و منع کردن برای اصلاح یک چیز گرفته شده است.²⁶ به امر بازدارنده از ظلم و فساد «حکم» اطلاق می‌شود از مشتقات آن «حکمة» می‌باشد که مانع از جهل و فساد ناشی از جهل بوده و دارنده آن را از اخلاق ناپسند باز می‌دارد.²⁷ گاهی به معنای استوار شدن نیز به کار رفته است.²⁸ بدین ترتیب «حکیم» را صاحب حکمت و متقن در امور گویند.²⁹ این معنا که برگرفته از برخی آیات قرآن می‌باشد³⁰ برداشتی از حکمت الهی و حکیم بودن خداوند است که در آثار متکلمین امامیه نیز قابل ردیابی است.³¹ در میان اندیشمندان پارسی واژه حکمت به معانی دانایی، حلم، درست کرداری و فرزاندگی به کار می‌رود. از این رو حکیم را فرزانه نیز می‌نامند.³²

در برگردان واژه حکمت، محققینی همچون هانری کربن واژه «حکمه» را به «theosophy» به معنای عرفان به کار برده اند و «حکمه متعالیه ملاصدرا» نیز به «Transcendent theosophy» به معنای عرفان متعالی برگردانده شده است.³³ میان فیلسوفان مسلمان «حکمت» با تعاریفی همچون شناخت وجود حق، استکمال نفس، علم به احوال موجودات همراه می‌شود. در واقع برخی معرفت به حق را حکمت می‌دانند³⁴

23. صدر الدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 1، 20-24.

24. صدر الدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 2، 120؛ صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، 8.

25. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، 10؛ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 1، 196-199؛ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 1، 28؛ همان، ج 3، 278.

26. فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج 1، 411-412؛ زمخشری، أساس البلاغه، 5.

27. مصطفوی، التحقيق فی کلمات قرآن کریم، ج 12، 157؛ فیومی، المصباح المنیر فی الشرح الکبیر، ج 2، 45؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، 227.

28. فراهیدی، ترتیب کتاب العین، ج 1، 411-412؛ جوهری، الصحاح اللغة، ج 2، 1408-1409، ابن درید، جمهوره اللغة، ج 1، 564.

29. ابن منظور، لسان العرب، ج 12، 141.

30. نمل، 88؛ هود، 1، فصلت، 42.

31. ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، 120؛ سبجانی، الالهیات علی هدی کتاب و السنه، ج 1، 228.

32. دهمخدا، لغت نامه، ج 6، 9162.

33. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy*, 85-95.

34. فارابی، الاعمال الفلسفیه، 382؛ ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، 20 و 61.

و «حکیم» را کسی می‌داند که کمال معرفت نسبت به حق تعالی در او تجلی کرده باشد.³⁵ گاهی «حکمت»، «کمال بخشیدن به نفس آدمی» معرفی می‌شود که از طریق تصور امور و تصدیق حقیقت‌های نظری و عملی حاصل می‌شود.³⁶ معنای دیگر «تعقل برترین موجود از طریق برترین علم» است.³⁷ بدین قرار علم حق تعالی به ذات خود را «حکمت» می‌نامند. از آنجایی که این معنا در فلسفه اولی نیز به کار می‌رود، بر همین اساس تلقی برخی از معنای «حکمت» و «فلسفه اولی» یکسان است.³⁸ در مواردی نیز «حکمت»، «افضل علم به معلومات» معنا می‌شود؛ زیرا خداوند به ذات خود علم دارد بدین واسطه به هر شیء از جمله علل آنان نیز علم می‌یابد. طبق این معنا حق تعالی در علم و عمل «حکیم» است و علم او بعینه سبب وجود اشیاء می‌گردد.³⁹ همچنین برخی حکیم را کسی می‌دانند که به جمع میان برهان و کشف و شهود و دین و عقل و... رسیده باشد. طبق این تعریف همان گونه که حافظ روایات و احادیث، مؤمن حقیقی نیست، حکیم حقیقی نیز نمی‌تواند کسی باشد که تنها از اصطلاحات و لغات حکما بهره می‌برد.⁴⁰ در واقع حکیم حقیقی حق تعالی خواهد بود و حکمت نوعی موهبت الهی است که تنها نصیب کسانی می‌شود که زاهد حقیقی باشند.⁴¹

فیلسوفان مسلمان با تأثیر پذیری از تقسیم بندی ارسطویی، حکمت را به نظری و عملی بخش کرده- اند.⁴² مبنای این تقسیم‌بندی در حکمت مشاء ریشه در حقیقت انسان دارد. طبق این نگاه نفس انسانی به لحاظ معارفی که از ماوراء می‌گیرد از حکمت نظری بهره‌مند می‌گردد و به لحاظ تدبیری که نفس بر بدن دارد و عروض ماده بر بدن از حکمت عملی بهره می‌برد.⁴³ مبنای این تقسیم بندی در حکمت متعالیه براساس تجرد نفس شکل می‌گیرد که فرد به لحاظ میزان تجردش از حقایق عالم معنا از آن بهره‌مند می‌شود. این قسم حکمت نظری نام دارد. همچنین شخص به لحاظ مرتبه نازل یعنی بدن از حقایق عملی نیز برخوردار خواهد شد این قسم نیز حکمت عملی نام دارد.⁴⁴

از این تقسیم‌بندی معنای حکمت به استكمال نفس انسانی و به شناخت حقایق عالم -همان گونه که

35. فارابی، الاعمال الفلسفیه، 382.

36. ابن سینا، رسائل ابن سینا، 30؛ ابن سینا، عیون الحکمه، 16.

37. فارابی، کتاب السیاسة المدنیة، 42.

38. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، 5؛ میرداماد، القیسات، 331.

39. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، 5؛ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 6، 368.

40. صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، 333.

41. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 7، 52.

42. ابن سینا، رساله احوال النفس، 190؛ ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، 3؛ صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 4، 114.

43. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 37؛ طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج 2، 352.

44. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 1، 20؛ همان، ج 9، 131.

تحقق دارند- نیز می‌توان پی برد. ملاصدرا با توجه به دو بعد روحانی و مادی انسان و استکمال یا اصلاح دو قوه نظری و عملی، حکمت را نیز به فراخور آن به نظری و عملی تقسیم کرده است. ایشان غایت حکمت نظری را شناخت احوال موجودات می‌داند به گونه‌ای که جهان هستی با نظم مقرر در آن در نفس انسانی نقش بندد و از این طریق تشبه انسان به خداوند و عالم عینی حاصل شود. بدین سبب غایت حکمت عملی را حاکم شدن نفس بر بدن و احاطه کامل بر بدن معرفی می‌کند که این امر به واسطه انجام کار خیر حاصل می‌شود.⁴⁵ ملاصدرا در ازای لفظ «فلسفه» از واژه «حکمت» بهره می‌برد و در معرفی آن از معرفت به ذات حق، مرتبه وجودی او و صفات و افعالش یاد می‌کند.⁴⁶ در حقیقت در یک نگاه ملاصدرا فلسفه را استکمال نفس انسانی به وسیله شناخت حقایق موجودات به میزان توانایی انسان بیان می‌کند. در نگاه دیگر حکمت نظری را نیز استکمال نفس انسانی قلمداد می‌کند.⁴⁷

با بررسی معنای تفسیری حکمت در نزد ملاصدرا شناخت عمیق‌تری نسبت به جایگاه حکمت در نظر فیلسوفان مسلمان می‌توان رسید. ملاصدرا حکمت را علمی ضروری برای افراد نمی‌داند؛ زیرا در این صورت هر فرد باید حکیم شود. از طرف دیگر آن را علم نظری و اکتسابی صرف نیز نمی‌داند و طبق آیات قرآن که علم اهدایی به انسان اندک شمرده شده و حکمت خیر کثیر دانسته شده است،⁴⁸ دیدگاه نهایی و تفسیری او در حکمت، «موهبتی بودن» و «الهی بودن» حکمت است که از منشا عالم سرچشمه گرفته و در اختیار افرادی که خداوند بخواهد قرار می‌گیرد.⁴⁹

3. نقد و بررسی

با بیان معانی متفاوت فلسفه و حکمت در آثار فیلسوفان مسلمان نکته حائز اهمیت این است که گاهی فیلسوفان «فلسفه» را با الفاظ دیگری همچون «حکمت»، «الحکمه الالهیه» و «الحکمه المتعالیه» جایگزین می‌کنند.⁵⁰ «الحکمه المتعالیه» به عنوان کاربرد جدید فلسفه به ویژه در سده‌های اخیر در مکتب ملاصدرا مطرح شده است؛ آن چه در نظر اندیشمندان به خصوص فیلسوفان و متکلمان در ازای واژه «فلسفه» بیشتر مورد استعمال قرار گرفته است، واژه «حکمت» می‌باشد؛ زیرا با تاسی از متون دینی و

45. صدر الدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 20/1-21.

46. صدر الدین شیرازی، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، 8 النص.

47. صدر الدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 20/1-21.

48. اسراء/85، نساء/77، بقره/269.

49. صدر الدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 167/7.

50. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 29/4؛ صدر الدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، 29/2؛ صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 14؛ صدر الدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 274.

تمسک به آن و خیر بودن حکمت این واژه وجه دینی پیدا می‌کند.⁵¹ این امر بدان دلیل است که «حکمت» در فرهنگ دینی بار معنایی غنی دارد و حاکی از علم باارزشی است که همراه با عمل باشد. در کتاب آسمانی مسلمانان بارها واژه «حکمت» به کار برده شده و حق تعالی خود را با صفت «حکیم» به انسان‌ها معرفی کرده است.⁵² همراهی قرآن با وصف حکیم و سوگند به قرآن حکیم نشان از حکمت آمیز بودن معارف قرآن دارد و برگرفته از خاستگاه حکمت برای قرآن است. گویی حکمت در قرآن رؤیت نابی معرفی شده است که با رسیدن به حد اعلای آن انسان می‌تواند نظاره‌گر ملکوت گردد و در نهایت منجر به حصول یقین به حکمت الهی می‌شود. حکمت در قرآن شامل مفاهیم ارزشی دخیل در سعادت انسان است.⁵³ در واقع عطیه‌ای الهی است که خداوند به هر کس که بخواهد عنایت می‌کند.⁵⁴

بدین ترتیب این تأثیر پذیری از آیات قرآن کریم در معنای حکمت بر فیلسوفان مسلمان امر پوشیده‌ای نیست. این امر در حالی است که در مواردی متکلمان مسلمان نیز با تاسی از متون دینی، کلام را همان «حکمت» دانسته‌اند بدین معنا که هر گونه فعالیت عقلانی برای فیلسوفان، نوعی حکمت پنداشته و این موضع‌گیری را منسوب به دوره فخر الدین رازی می‌دانند.⁵⁵ در کلام اسلامی «حکمت» به عنوان یکی از اوصاف حق تعالی شناخته می‌شود. این وصف که برگرفته از آیات قرآن کریم است⁵⁶ با تعاریف متفاوتی نیز میان متکلمان همراه بوده است؛ اما وجه جامع این تعاریف همراهی «حکمت» با غایت‌مندی و هدفمندی افعال الهی است.⁵⁷ به همین دلیل در علم کلام، حکمت با تعاریفی همچون «علیم بودن»، «تدبیر متقن امور» و «تقدیر نیکو در خلقت»، «مبرا بودن حق تعالی از افعال ناشایست»⁵⁸ و «عبث نبودن افعال الهی» همراه است.⁵⁹

حکمت در علم کلام از جایگاه عمیقی برخوردار است؛ زیرا در علم کلام، حکمت خداوند لازمه واجب الوجود بودن اوست و این استدلال با وجوب وجود حق تعالی اثبات شده است؛ زیرا صفت وجوب

51. Nasr, The Quran and Hadith as source and inspiration of Islamic Philosophy" in "The History of Islamic Philosophy", 27-39

52. البقره/ 129, 151, 231, 251, 269؛ آل عمران/ 48, 81, 164؛ النساء/ 54, 113؛ المائده/ 110؛ النحل/ 125؛ الاسراء/ 39؛ لقمان/ 12؛ الاحزاب/ 34؛ ص/ 20؛ الزخرف/ 63؛ القمر/ 5؛ الجمعة/ 2.

53. لقمان/ 14-15.

54. بقره/ 269.

55. لاهیجی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، 41.

56. انعام/ 139، حجر/ 25، بقره/ 129/32، 209؛ نساء/ 11، 24.

57. حمصی، المنقذ من التقليد، 45؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ج 1، 258؛ سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، 130.

58. رازی، لواعج البینات فی شرح اسماء الله تعالی و الصفات (شرح اسماء الحسنی)، 280-281.

59. فیاض لاهیجی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، 73.

وجود اقتضاء دارد که ذات باری تعالی از هر عیب و نقصی مبرا باشد.⁶⁰ از جمله معانی که در میان متکلمان در باب حکمت مطرح شده است «اتقان صنع» است. این معنا نیز برگرفته از آیات قرآن⁶¹ و روایات است.⁶² طبق این مبنا حکمت الهی به معنای صدور افعال استوار و متقن از حق تعالی است.⁶³

بدین ترتیب حکمت از جمله عناصر محوری در نظام وحیانی و آیات قرآن می‌باشد. با مواجهه متفاوت متکلمان و فیلسوفان مسلمان با معنای فلسفه و حکمت و ارائه تعاریف مختلف از حکمت، ما را با معناهای متعدد و متغیر در باب این واژه روبه‌رو می‌کند؛ اما هر واژه معنای پایه‌ای دارد که در اثر تحول سیر اندیشه اندیشمندان در برهه‌های زمانی مختلف دچار فراز و نشیب‌هایی شده است. با بررسی تعاریف مطرح شده، معنای پایه‌ای حکمت را می‌توان علم نظری صحیحی دانست که نهایت آن وصول عملی به آن نظریات پسندیده است و با فرض این معنا «حکیم» نیز به عالمی اطلاق می‌شود که به دلیل صاحب اندیشه صحیح بودن از او جز کار محکم و متقن سر نمی‌زند. به علت دارا بودن از خصیصه حکمت از هر جهل و ظلم و نادانی بری می‌باشد. برای درک بهتر حقیقت حکمت می‌توان تعریف سلبی نیز از آن ارائه کرد. بر این اساس آن چه از معنای حکمت می‌توان برداشت نمود این است که «حکمت» همان «فلسفه» به معنای مصطلح نمی‌باشد. اگر چه همگرایی معنای حکیم در تمدن کهن شرقی با نخستین طلیعه‌های تمدن غربی در یونان قابل ملاحظه است؛ اما این وحدت گرایی منجر به مترادف دانستن حکمت و فلسفه نمی‌گردد. حکمت را صرف علم نیز نمی‌توان دانست به این معنا که حکمت برابر با علم باشد. اگر چه علم توأمان با عمل از جمله ویژگی‌های حکمت محسوب می‌شود؛ اما نه می‌توان هر علمی را حکمت دانست و نه هر عملی را عمل حکیمان تلقی کرد. بلکه حکمت عمل متقن و مستحکمی است که پیراسته از شبهه باشد. بر همین اساس مفهوم حکمت با اصطلاح حکمت عملی نیز برابر نمی‌باشد. گرچه از مولفه‌های مورد تاکید حکمت بعد عملی آن است اما صرف عمل نمی‌تواند حکمت خوانده شود.

در نگاه اجمالی به تعاریف مطرح شده برخی بر حسب «موضوع» به تعریفی از حکمت پرداخته بودند و برخی بر حسب «غایت» و برخی بر حسب «مصادیقی از موضوع» حکمت را تعریف کرده‌اند. آن جا که حکمت را علمی دانستند که در آن از حقایق اعیان بحث می‌شود تعریف بر حسب موضوع ارائه کرده‌اند.⁶⁴

60. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، 225؛ طوسی، الاعتقاد فی ما یتمثل بالاعتقاد، 193؛ فاضل مقداد، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد،

75.

61. نمل/88؛ هود/1، یس/2، لقمان/2.

62. کلیبی، اصول الکافی، ج 1، 141.

63. شیخ صدوق، التوحید، 213؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، 120.

64. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، 12.

استکمال نفس ادمی، به تکامل رسیدن عقول انسانی، تشبه به اله از جمله تعاریفی است که با توجه به نتایج و غایات حکمت مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته است.⁶⁵ تعریف حکمت به معرفت حق و تسری برترین علم به حکمت به علت پرداختن و کسب معرفت به برترین معلوم نیز تعریف به مصداق موضوع است.⁶⁶ نکته‌ای که در تعاریف فیلسوفان مسلمان در باب حکمت مشاهده شد مقدم بودن تعریف حکمت به حسب موضوع بر تعریف آن بر حسب غایت است؛ زیرا بیان غایت در تعریف منجر به پنهان ماندن ابعاد معرف می‌گردد و در نهایت تعریف جامع و مانع نخواهد بود. مسئله مشهود دیگر عدم تمایز میان معنای فلسفه و حکمت است که به دلیل تسری دادن معنای حکمت به ساحت فلسفه شکل گرفته است.⁶⁷

برخی به دلیل معین نبودن مرز میان حکمت و فلسفه و طبق معانی متفاوت از حکمت نزد فیلسوفان مسلمان، برای تعیین رابطه فلسفه اسلامی با حکمت اسلامی به این نتیجه رسیدند که می‌توان حکمت را در اندیشه اسلامی به ساحت نظر و صرف فضیلت عقلانی محدود کرد زیرا دیدگاه فیلسوفان در معنای حکمت منحصر به مقوله شناخت است و از این رو تفاوتی میان علم و حکمت نمی‌توان در تعاریف ذکر شده قائل شد.⁶⁸ این امر در حالی است که با عنایت به تعاریف ذکر شده صحیح نبودن این برداشت معلوم می‌گردد زیرا به جهت اهمیت ساحت عمل در نظر آنان تعریف به غایت حکمت، قابل مشاهده است و برترین مرتبه حکمت در نزد فیلسوفان مسلمان «حکمت الهی» شناخته می‌شود که رابطه وثیق آن را با آموزه‌های دینی نیز مشخص می‌کند. علاوه بر آن تأکید فیلسوفان بر حکمت الهی و حکمت موهبتی نشان از جنبه عملی حکمت دارد که این امر منجر به کاربرد حکمت در حوزه فضیلت‌های اخلاقی به جای صرف فضیلت‌های عقلانی می‌گردد. در حقیقت با بررسی کاربردهای حکمت می‌یابیم که این مولفه از حوزه علم به اشیاء و در وجه دوم عمل به مقتضای آن نمی‌تواند خارج باشد. معرفت به خیر بما هو خیر و عمل طبق آن معرفت به اندازه توان بشری دو وجه مورد تأکید فیلسوفان بوده است که کمال هر دو را مرتبه نبوت و ولایت دانسته‌اند.

در صورت پذیرش تأسی فیلسوفان مسلمان از دین در ارتباط با معنای حکمت همچنان انتساب حکمت بر فلسفه و معنا کردن حکمت با فلسفه امری مجهول باقی می‌ماند؛ زیرا اولین معضل شناختی که در صورت یکسانی فلسفه و حکمت رخ می‌دهد توجه ناپذیری وجود فیلسوفان ملحد در حیطه حکمت

65. ابن سینا، رسائل ابن سینا، 30؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 1، 20.

66. صدر الدین شیرازی، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، 8.

67. ابن سینا، رسائل ابن سینا، 30؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 1، 20؛ صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، 9.

68. اسلامی، «دامنه معنایی حکمت در قرآن»، 37.

است. چنانچه فلسفه همان حکمت باشد فیلسوف خدا ناباور را نیز باید در حیطه حکمت قرار داد که توجیه منطقی پیدا نمی‌کند.

در صورت عدم تفکیک میان مقام فلسفه و حکمت، دامنه مفهومی حکمت و فلسفه با ابهام روبه‌رو می‌شود. چرا که حکمت مفهومی بس عام‌تر از فلسفه بوده و شامل اعتقادات و فضائل و اخلاقیات و اموری و رای علوم شناختی می‌باشد. به نظر می‌رسد حکمت در اندیشه فیلسوفان مسلمان به معنای حکمت الهی تقلیل داده شده است؛⁶⁹ زیرا حکمت مفهوم عامی است که تعاریف مطرح شده از سمت فیلسوفان مسلمان به بخشی از آن که حکمت الهی یا موهبتی باشد اشاره دارد. اگر حکمت اسلامی را همان حکمت الهی بدانیم و میان حکمت به معنای عام آن و حکمت الهی قائل به تمایز شویم آن گاه سوالی که ایجاد می‌شود ارتباط این نوع از حکمت با فلسفه اسلامی است. آیا می‌توان ادعا کرد که فلسفه اسلامی همان حکمت الهی است؟ نقطه تاریک میان حکمت اسلامی و فلسفه اسلامی به این بخش بر می‌گردد و منجر به وجود ابهام در انطباق کامل فلسفه اسلامی با حکمت الهی می‌شود؛ زیرا حکمت الهی عنایت ویژه‌ی حق تعالی به فرد حکیم است و ثمره عقل الهی است و منشأ روحانی دارد این در حالی است که فلسفه با عمل تعقلی گره خورده است.

با تصور این فرض که فلسفه اسلامی همان حکمت اسلامی پنداشته شود آن گاه اختلاف در رسیدن به معلومات در هاله ابهام قرار می‌گیرد؛ زیرا در مسیر حکمت، علاوه بر عقل بشری از سایر راه‌های وصول به معرفت نیز بهره‌مند می‌شوند که برترین آن طبق حکمت قرآنی، حکمت الهی است. این در حالی است که مسیر ذکر شده در باب تعریف فلسفه دیده نمی‌شود. طبق این فرض اگر فلسفه به دنبال یافتن حقیقت اشیاء باشد به دلیل استواری آن و اتکای آن به عقل بشری به طور مستقل به حقیقت اشیاء بما هو اشیاء دست نمی‌یابد. در صورتی که اتقان و عمل محکم در معنای حکمت به معنای عام آن وجود دارد. بدین سبب شناخت یقینی و معرفت محکم و متقن به اشیاء در مسیر حکمت و به مدد حکمت حاصل می‌شود.

در میان اندیشمندان مسلمان راه رسیدن به حقایق اشیاء صرفاً از طریق فلسفه نمی‌گذرد؛ یعنی صرف اقامه برهان و استدلال عقلی و مباحث ذهنی و ماهوی را کافی برای وصول به حقایق عالم نمی‌دانند به همین دلیل است که غایتی الهی را در نظر گرفته و آن واقعیات جهان هستی از طریق قضایای مطابق با واقع و یافتن مولفه‌های سعادت بشری است. با در نظر گرفتن این غایت، حکمت را با فلسفه درآمیختن و از مرز فلسفه عبور کرده تا به سرمنزل حقیقی و غایت حقیقی مورد نظرشان برسند. با این فرض اگر غایت فلسفه را

69. صدر الدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج 7، 167؛ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 10، 2؛ همان، ج 4، 29.

تشبه به اله بدانیم آن گاه تنها راه رسیدن به این غایت، راه فلسفی نخواهد بود و برای نیل به حقیقت عالم صرف تلاش ذهنی و عقلی و استدلالی ما را به غایت نهایی نمی‌رساند.

نکته حائز اهمیت دیگر در آمیختن حیطه نظر و عمل در صورت مشخص نبودن مرز میان فلسفه و حکمت است. بر همین مبنا در تعاریف فلسفه برخی قائل به نوعی شهود و تاله در معنای آن هستند.⁷⁰ به گونه‌ای که فلسفه در نزد آنان خروج از علوم اکتسابی و رسیدن به شهود و تاله در حقایق عالم هستی معنا می‌شود. این مقام را می‌توان حکمت الهی نامید و تسری این مقام به حوزه فلسفه امری توجیه ناپذیر است و با تعریف فلسفه به منزله معرفت عقلانی به وجود بما هو وجود ناسازگار است.

ابهام دیگر در رسیدن به مقام حکیم است که در کدام بخش از وادی حکمت برای انسان حاصل می‌شود. آیا به محض ورود به حیطه حکمت می‌توان خود را حکیم دانست؟ اگر منتهی الیه حکمت را خداوند تبارک و تعالی بدانیم که حکیم حقیقی است در این صورت نام گذاری حکیم بر فیلسوف مسلمان را می‌توان امری اعتباری قلمداد کرد.

مغایرت در نقطه شروع فلسفه اسلامی و حکمت اسلامی مسئله مبهم دیگر است؛ زیرا فلسفه اسلامی در شرایطی همان حکمت اسلامی معرفی شده است که حکمت با رعایت اصول اخلاقی شروع می‌شود و شناخت عینی در آن شرط است. به گونه‌ای که تزکیه نفسانی از جمله عوامل رسیدن به حکمت الهی شناخته می‌شود.⁷¹ این در حالی است که شرط ورود به فلسفه، اقامه برهان در اصول فلسفی و عقلانی و داشتن ذهن پرسشگر و استدلال‌گر است و هر چه فرد در این حیطه متبحرتر باشد نتیجه او دقیق‌تر خواهد بود.

اگر فلسفه همان حکمت معرفی شود و مقصود از حکمت نیز حکمت الهی لحاظ گردد به گونه‌ای که باورمندی به خدا به عنوان پیش فرض ابتدایی فیلسوف تلقی گردد چگونه می‌توان مسیر فیلسوفانه او را تأیید کرد و تغایر میان مقام فیلسوف و مقام متکلم قائل شد؟ متکلم با پیش فرض باورمندی به خدا در جهت توجیه عقلانی اعتقادات خود گام برمی‌دارد و از هر روش و ابزاری در جهت دفاع از پیشفرضهای دینی خود استفاده می‌کند. با فرض حکمت دانستن فلسفه و اهتمام به وجود باورمندی به خدا به عنوان پیش فرض ورود به فلسفه، آزاد اندیشی استدلالی در فلسفه را نمی‌توان توجیه کرد، زیرا در تعاریف مشهور، فلسفه بدون مقید شدن به باورمندی به دین است و این آزاد اندیشی فیلسوف است که موجب قدم گذاشتن او در حیطه تعقل‌گرایی می‌گردد. در صورت مشخص نبودن مرز و حیطه فلسفه از حکمت نمی‌توان فعالیت

70. صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 2، 10؛ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 1، 195.

71. صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 7، 52.

فلاسفه مسلمان را از حیطة فعالیت متکلم جدا کرد.

همچنین در صورت تعمیم دادن معنای فلسفه به حکمت، مرز میان احتمال بروز خطا و داشتن اندیشه بری از خطا نیز در هاله ابهام قرار می‌گیرد. بدین صورت که اگر حکمت معرفتی خطاناپذیر و مطابق با واقع لحاظ شود و ورود به ورطه حکمت، برابر تعقل و ادراک باشد، با لحاظ این فرض فلسفه همان حکمت تلقی شود در صورت وقوع خطا در اندیشه گویی هم در مقام فلسفه و هم در مقام حکمت خطایی رخ داده است. در حالی که حیطة حکمت به دلیل مشاهده عینی، سراسر تعقل و ادراک می‌باشد و اندیشه بری از خطا به انسان ارائه می‌دهد. وجود خطا در مسیر رسیدن از مجهول به معلوم در عقل استدلال‌گر همواره وجود دارد و در هر مرحله احتمال بروز خطا در آن می‌رود کما اینکه از لحاظ نحوه اقامه برهان و نتایج حاصله از آن اختلافات زیادی را در موضوعات واحد در میان فیلسوفان ایجاد کرده است. به همین دلیل است که خطای فکری در حیطة فلسفه به کمک ابزار منطق رفع می‌گردد. بدین ترتیب آرای ناصواب در نزد هر فیلسوف را می‌توان به دوره خامی او منتسب کرد؛ زیرا فلسفه در آغاز ظهورش فاقد بلوغ برهانی است و به تدریج بالغ شده و از برهان تام بهره می‌برد. در چنین شرایطی عدم تفکیک مرز میان فلسفه و حکمت منجر به انتساب خطا در حکمت خواهد شد که چنین امری محذور عقلی را در پی دارد؛ زیرا مرحله حکمت مرحله شهود و ادراک عینی است و انتساب آرای ناصواب و خطای در آن توجیه ناپذیر می‌شود.

4. نظریه برگزیده

به نظر می‌رسد مبانی و پتانسیل فکری نهفته در آثار فیلسوفان مسلمان امکان برداشت دیگری همراه با مرز بندی مشخص تری از معنای حکمت و فلسفه را به ما می‌دهد که بتوان به مباحث فلسفی سامان بهتری داد و دستاورد ارزشمند فلسفی و مباحث دیگر مطرح در آثار فیلسوفان مسلمان را تبیین کرد. با بررسی آثار فیلسوفان مسلمان می‌توان مباحث و دلمشغولی‌های آنها را ذیل بخش‌های زیر سامان داد:

بخش اول: مباحث امور عامه (الهیات بالمعنی الاعم): این مباحث، بخش اساسی و عمده مسائل فلسفی آثار فیلسوفان مسلمان را تشکیل می‌دهد؛ این مباحث و عناوین بسیار متعدد اند که به برخی از مهمترین آنها اشاره می‌شود مسائلی مانند: بدهت یا عدم بدهت مفهوم وجود، اشتراک معنوی یا لفظی وجود، زیادت یا عدم زیادت مفهوم وجود و ماهیت، اصالت وجود و اصالت ماهیت، احکام سلبی وجود، بحث نفس الامر، مساوقت یا عدم مساوقت وجود و مفاهیم دیگر، احکام سلبی وجود، بحث مفهوم عدم، معدوم مطلق، اعاده معدوم مطلق، مساله وجود ذهنی، مباحث مواد ثلاث، ماهیت و احکام مربوط به آن، مقولات عشر، بحث علیت، تقسیم وجود به واحد و کثیر، قدم و حدوث، حرکت و تقسیمات آن، بحث

علم و عالم و مباحثی از این قبیل. با توجه به بخش عمده مباحث کتابهای فلسفی فیلسوفان مسلمان می‌توان دریافت که بخش اساسی مسائل فلسفی آنها مبتنی بر پذیرش اعتقاد به خداوند و یا عدم پذیرش خداوند نیست. اینها مباحث عقلانی است که با زبان عقل بیان شده و مخاطب آن می‌تواند به نحو فلسفی با زبان استدلال و فلسفه درباره آنها داوری کند و بیندیشد. بر اساس این بخش از آثار فلسفی، فیلسوفان مسلمان به معنای دقیق کلمه فیلسوف اند و حاصل اندیشه آنان مبتنی بر استدلال و برهان و گفتگوی فلسفی است. مباحث منطقی و طبیعیات مورد بحث در آثار فیلسوفان مسلمان نیز مبتنی بر پذیرش یا عدم پذیرش خداوند نیست و در همین بخش اول قرار می‌گیرد.

بخش دوم: الهیات بالمعنی الاخص: در این بخش به بحث اثبات ذات واجب الوجود، صفات و افعال او می‌پردازند. این بخش از مباحث مبتنی بر پذیرش عقلانی خداوند است و بدین سبب ابتدا واجب الوجود را به نحو عقلانی اثبات می‌کنند و سپس به مباحثی که به دنبال آن می‌آید مانند بحث صفات و افعال او می‌پردازند.

بخش سوم: در این بخش مباحثی دال بر سیر و سلوک، اشراق و تهذیب نفس و استناد به آموزه های دینی و مباحثی از این دست مطرح می‌گردد که گویی فیلسوفان مسلمان به صرف مباحث استدلالی عقلی و مباحث مفهومی صرف توجه نداشته و توقعاتی را به لحاظ شخصیتی از خواننده آثار خود توقع دارند که جنبه عملی دارد. به عنوان مثال ابن سینا مباحثی همچون «مقامات عرفا» را در زمره مباحث پایانی کتاب اشارات خود در نظر می‌گیرد و سیر و سلوک عرفانی و مقامات پیش روی یک سالک در آن مطرح می‌شود. همچنین بحث مهم «اسرار الآیات» که در نمط دهم از اشارات عنوان شده تا آثار تهذیب و ریاضت نفس مطمئنه، طریقه وصول به کرامات را باز گو کند.⁷² به همین جهت ایشان در ابتدای نمط دهم از کتاب اشارات به قدرت عارف جهت ترک غذا و ادامه زندگی در چنین شرایطی اشاره دارد.⁷³ اشاراتی پیرامون موقعیت قوه متخیله جهت تبیین حالات عرفا شاهد دیگری بر اهمیت مسئله مذکور در اندیشه اندیشمندان مسلمان است. اهمیت بحث ذوقی در فلسفه سهروردی نمود بیشتری دارد. به عقیده سهروردی برای درک کامل حکمه الاشراق نیاز است علاوه بر علم به حکمت بحثی قبل از ورود به مباحث حکمه الاشراق چله ریاضت نفس انجام گیرد. همچنین در نظر ایشان لازم است جهت کسب مقدمات عملی و نظری کتاب حکمه الاشراق به فرد آگاه به اسرار و مبادی کتاب «حکمه الاشراق» مراجعه شود به همین دلیل از عبارت

72. طوسی، شرح الاشارات والتنبیهات، ج 3، 395.

73. طوسی، شرح الاشارات والتنبیهات، ج 3، 396.

رجوع به «قیم علی الاشراف» و «قیم الکتاب» بهره می‌برد.⁷⁴ این اهمیت در آثار ملاصدرا نیز به چشم می‌خورد؛ زیرا ایشان در اسفار اربعه در سفر چهارم که سفر از خلق به سمت خلق با حق است به دنبال بیان کردن سیر سالک به سمت حق و مشاهده دانسته‌ها در باب عالم ماده و خالق است. گویی در مرحله چهارم سالک راه رسیدن به سعادت و شقاوت را یافته است به همین دلیل مباحثی همچون خلود به برزخ، حقیقت احوال بهشت و دوزخ، ماهیت بهشت و دوزخ، حقیقت حساب و میزان، شناخت جهنم، درجات سلوک الی الله و رسیدن به بهشت حقیقی را مطرح می‌کند.⁷⁵ در نگاه حکمت متعالیه مهمترین مسأله، شناخت وجود است؛ ملاصدرا در آثار فلسفی خود به صراحت بیان می‌کند که معرفت به وجود از طریق علم حصولی و استدلالی نیست بلکه به صریح مشاهده است.⁷⁶ ملاصدرا بیان می‌کند که معرفت حقائق با برهان صرف بدون کشف بدست نمی‌آید.⁷⁷

فیلسوفان مسلمان در برخی مواقع در اثبات یک امر فلسفی و بحث چگونگی آن به متون دینی به صورت مستقیم استناد و استدلال کرده اند. به عنوان نمونه در بحث معاد جسمانی ابن سینا بیان می‌کند که به لحاظ فلسفی و عقلانی راهی به اثبات معاد جسمانی نیست؛ عقل آدمی از درک چگونگی و کیفیت آن ناتوان است و هیچ راهی جز از طریق شرع برای اثبات آن در دسترس نیست؛ چون شریعت حقه و پیامبر درباره معاد جسمانی و سعادت و شقاوت بدن سخن گفته اند پس معاد جسمانی مورد قبول است.⁷⁸ در اینجا ابن سینا استدلال می‌کند اما استدلال او مبتنی بر پذیرش خدا و شریعت حقه است و بدون ابتدای بر متون دینی استدلال او شکل نمی‌گیرد. در بحث صفات اراده و کلام خداوند در آثار فیلسوفان مسلمان به نحو مشهور صفت اراده به صفت علم ذاتی خداوند و صفت کلام به صفت قدرت ذاتی خداوند ارجاع داده می‌شوند.⁷⁹ علامه طباطبایی با استناد به متون دینی به نظریه مشهور انتقاد می‌کند و در آثار فلسفی خود می‌گوید مراد از اراده و کلامی که در کتاب و سنت به خداوند نسبت داده شده به عنوان صفات ذاتی نیستند بلکه آنها از صفات فعلی خداوند قلمداد شده اند و بدین خاطر تحلیل و ارجاع دو صفت اراده و کلام را به صفات علم و قدرت در آثار فلاسفه دیگر را مردود می‌شمارد.⁸⁰ از بررسی مباحث و دلمشغولی‌های

74. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج 2، 258.

75. صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 9، 347-377؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 9، 346؛ صدر الدین شیرازی، العرشیه، 280؛ صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 313.

76. صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، 6.

77. صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیه، ج 7، 326.

78. ابن سینا، النجاة، 682.

79. ابن سینا، المبدأ و المعاد، 21؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 6، 414.

80. طباطبایی، بداية الحکمة، 170؛ نهاية الحکمة، 308.

فیلسوفان مسلمان در سطور پیشین می‌توان فهمید که آثار فیلسوفان مسلمان فلسفه به معنای مباحث صرف استدلالی، برهانی و مباحث مفهومی صرف نیست. به اعتبار مباحث امور عامه می‌توان گفت که فلسفه اسلامی به معنای دقیق کلمه، فلسفه به معنای امور استدلالی و برهانی است در حالی که به اعتبار بخش‌های دوم و سوم چنین نیست. مباحث مطرح در حکمت متعالیه ملاصدرا به عنوان کمال‌نهایی فلسفه اسلامی نیز تنها به مباحث عقلانی و استدلالی صرف نپرداخته است. در اینجا این سوال پیش می‌آید که از چه الگوی تبیینی می‌توان استفاده نمود تا این میراث‌ستارگ را با تمام ویژگی‌ها و مباحث آن حفظ نمود؟ چه تبیینی را مطرح کنیم که این منظومه فکری را بهتر بازتاب دهد و لازم نباشد ما مباحث مورد بحث در آثار فیلسوفان مسلمان را گزینش کنیم یا بخشی از آنها را نادیده بگیریم؟ به نظر می‌رسد با خوانش تازه و نویی از مفهوم «حکمت» و در نظر گرفتن رابطه آن با فلسفه بتوان چنین تبیینی را مطرح نمود. در یک نگاه منظومه‌ای به آموزه‌های آثار فیلسوفان مسلمان به نظر می‌رسد مفهوم «فلسفه» منطبق بر بخش‌آغازین تفکر عقلانی فیلسوفان مسلمان در اساسی‌ترین مباحث هستی است که به روش عقلانی و استدلالی صورت می‌پذیرد و بازتاب بخش امور عامه آثار متفکران و فیلسوفان مسلمان است. ممکن است فیلسوفی در مباحث امور عامه مباحث خود را پایان دهد و از اساس وارد مباحث الهیات بالمعنی الاخص نگردد یا به فرض ورود به پذیرش عقلانی خداوند و لوازم آن تن در ندهد. چنین کسی تنها فیلسوف است. اما با توجه به میراث فکری فیلسوفان مسلمان، فیلسوف در آخرین ایستگاه فلسفه یعنی الهیات بالمعنی الاخص اگر به پذیرش خداوند گردن نهاد وارد در حیطه و ساحت حکمت می‌گردد. حکیم کسی است که با پیشینه فلسفی به پذیرش خداوند می‌رسد و در مرحله حکمت از آموزه‌های دینی با عینک و ذهن نظام‌مند فلسفی خود تأثیر می‌گیرد و به نحو وجودی به دنبال حقیقت و سیر و سلوک در این مسیر می‌رود. در این اعتبار تفاوت فیلسوف و حکیم در سنت فلسفه اسلامی مشخص می‌گردد. حکیم در ابتدا فیلسوفی است که در سفر عقلانی خود به پذیرش پروردگار می‌رسد و در فهم دین در مقام حکمت از پیشینه و ذهن نظام‌مند فلسفی خود بهره می‌برد؛ اما متکلم یا اهل حدیث نیازی به پیشینه فلسفی و عقلانی مذکور ندارند. حکیم در سنت فیلسوفان مسلمان ابتدا فیلسوف صرف است و وجه عقلانی و فلسفی دارد؛ اما زمانی به کمال می‌رسد که وارد در حیطه حکمت گردد و بندگی خداوند را بپذیرد و در جهت رسیدن به این حقیقت نهایت تلاش فکری و عملی خود را به کار گیرد. برخی تعاریف فیلسوفان مسلمان از فلسفه هم می‌تواند این دیدگاه را تقویت کند. به عنوان مثال کندی در یکی از تعاریفی که از فلسفه ارائه می‌دهد آن را تشبه به افعال الهی

معنا می‌کند چنان که می‌نویسد: «حدودها ایضا من جهة فعلها فقالوا ان الفلسفة هي التشبه بافعال الله تعالى».⁸¹ پس از ایشان در آثار فارابی نیز رد پای چنین تعریفی دیده می‌شود. فارابی کار فیلسوف را تشبه به خالق و غایت فلسفه را شناخت خالق می‌داند.⁸² تعبیر تشبه به مبدا اول عالم در تعبیر ابن سینا نیز آمده است. ایشان پس از تقسیم عالم به حسی و عقلی و مطرح کردن توانایی عقل هیولانی جهت تشبه به عالم عقلی چنین می‌نویسد: «فهذه القوة التي تسمى هيولانها هو بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يتشبه بالمبدأ الأول».⁸³ ملاصدرا هدف فلسفه را تشبه به اله می‌داند: «إلى ذينك الفنين رمزت الفلاسفة الإلهيون حيث قالوا تأسيساً بالأنبياء ع الفلسفة هي التشبه بالإله».⁸⁴ ملاصدرا در تعریفی از فلسفه، غایت آن را تشبه به باری می‌داند چنان که در ابتدای اسفار می‌نویسد: «فهذه القوة التي تسمى هيولانها هو بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يتشبه بالمبدأ الأول».⁸⁵ ملاصدرا رسیدن به حق و تشبه به او را چنان دارای اهمیت می‌داند که فلسفه و غایت آن را با تشبه به خدا معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد ملاک فیلسوف حقیقی در نظر آنان نیز همین امر باشد.

در این نگاه فلسفه شرط لازم برای وصول به حقیقت است اما شرط کافی نیست. فیلسوف مسلمان در گامهای واپسین فلسفی و در ایستگاه پایانی فلسفه خود در منزل الهیات بالمعنی الاخص با پذیرش خداوند و پذیرش لوازم آن وارد ساحت حکمت می‌گردد و در آنجا با ذهن فلسفی و نظام مند خود تحت تأثیر سه آموزه اصلی خلقت، نبوت و وحی مباحثی را مطرح می‌کند که با مباحث فلسفی صرف متفاوت است مباحثی مانند خلود به برزخ، حقیقت احوال بهشت و دوزخ، ماهیت بهشت و دوزخ، حقیقت حساب و میزان، شناخت جهنم، درجات سلوک الی الله و.... این مباحث متعلق به مقام حکمت است. ملاصدرا در جایی می‌گوید قرآن منازل و مراتبی دارد که برای فهم مراتب عمیق آنها به طهارت درونی نیاز است؛ سپس تأکید می‌کند که ما به بدنبال بیان علوم لدنی و برهانی کردن آنها هستیم.⁸⁶ به نظر می‌رسد اگر ما می‌خواهیم تنوع مباحث مورد بحث در آثار فیلسوفان مسلمان را حفظ کنیم نیاز به تفکیک مورد نظر داریم. دقت بیشتر در فصل بندی و سامان بخشی مباحث آثار فلسفی با رعایت تفکیک معنای فلسفه و حکمت انسجام بیشتری به مباحث می‌دهد. بر این اساس می‌توان مباحث استدلالی و عقلانی محض را در ابتدای

81. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، 121-122.

82. فارابی، المنطقیات للفارابی، ج 1، 7.

83. ابن سینا، المبدأ و المعاد، 98.

84. صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 1، 22.

85. صدر الدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج 1، 20.

86. صدر الدین شیرازی، مفاتیح الغیب، 41.

مسیر فیلسوفان مسلمان مطرح نمود؛ فیلسوفان مسلمان در ابتدا لایشرط از پذیرش یا عدم پذیرش دین در حد طاقت بشری بحث خود را شروع می کنند؛ با آغوشی باز در برابر حقیقت مباحث فلسفی خود را جلو می برند و در ایستگاه آخر فلسفه، وجود خداوند را می پذیرند. در اینجا با پذیرش خداوند و پذیرش لوازم عملی آن یعنی بندگی او مسیر حکمت آغاز می شود. در این مسیر دیگر مباحث متفاوت با امور عامه یعنی بخش دوم و سوم مطرح در سطور پیشین طرح می گردند. حکیم تنها به عقل محدود انسانی بسنده نمی کند و با توجه به سنت فکری و فرهنگی خود - دین اسلام - از ظرفیتهای مختلف آن بهره مند می گردد. نکته حائز اهمیت آن است که حکیم با عقلانیتی فلسفی وارد در حکمت می گردد و نحوه ورود و خروج آن در مباحث حکمت با ذهنیتی فلسفی و عقلانی همراه است. عرفانی که در بخش حکمت مطرح می گردد عرفانی است که با عرفان جهله صوفیه متفاوت است و چون حکیم دارای پیشینه فلسفی است پس عرفان و آموزه های عرفانی او خرد پذیر می گردد. مباحث کلامی در بخش حکمت به شیوه کلام فلسفی است که چارچوب های عقلانی و استدلالی را رعایت می کند. در سنت فیلسوفان مسلمان فلسفه مقدمه رسیدن به حکمت است. هر حکیمی فیلسوف است اما هر فیلسوفی حکیم نیست. چه بسیار اند متکلمانی که پیشینه فلسفی ندارند و مباحث کلامی آنها به لحاظ عقلی و استدلالی سست و ضعیف است. بنابراین متکلم با حکیم متفاوت است. متکلم از ابتدا با فرض پذیرش خدا و آموزه های دین پای به بحث و گفتگو می گذارد و از ابزار مختلف جهت نیل به هدف خود استفاده می کند. حکیم در هر عرصه ای از عرصه های سنت اسلامی ورود کند مسیر استدلالی و پیشینه فلسفی خود را رعایت می کند و از آن تأثیر می پذیرد. به عنوان نمونه تفسیر المیزان علامه طباطبایی بر دیگر تفاسیر برتری می یابد چون تفسیری حکیمانه است به این معنا که ذهنیت فلسفی و عقلانی حکیم علامه طباطبایی تأثیر خود را به نحوی در تفسیر المیزان نشان می دهد. تفسیر ملاصدرا بر قرآن و شرح او بر اصول کافی نیز آثاری حکیمانه اند. به نظر می رسد وجه انضمامی فیلسوفان مسلمان در حکمت آشکار می گردد. اگر حکیمان در هر عرصه ای وارد گردند ورود و خروج آنها حکیمانه است. بر این اساس تفکرات فرقه ای خرد ستیز و اندیشه های افراطی و گروه های تکفیری که از دل کلام، فقه و تفسیر و بقیه علوم اسلامی مذاهب مختلف سر بر می آورند به هیچ روی از دل حکمت بیرون نمی آیند زیرا حکیم پیشینه فلسفی و عقلانی دارد و با ذهنی منسجم و وفادار به عقلانیت و استدلال به سراغ حیطه های مختلف دین می رود. بر این اساس هنگامی که وجه عقلانی و وجه عملی حکیم به کمال رسد حقیقت به نحو بهتری بر او آشکار می گردد و به سوی تشبه به حکیم علی الاطلاق گام بر می دارد.

نتیجه گیری

با تمایز میان مفهوم فلسفه و مفهوم حکمت می توان مباحث متنوع در آثار فیلسوفان مسلمان را به نحو منسجم و نظام مندی حفظ نمود بدون آنکه لازم باشد آنها را به عرفان یا کلام یا مباحث التقاطی تحویل ببریم یا ناگزیر به حذف بخشی از این میراث سترگ و ارزشمند باشیم. سنت فکری فیلسوفان مسلمان با فلسفه آغاز و در ادامه وارد مسیر حکمت می گردد که لوازم فکری و عملی خود را به دنبال دارد. تحویل و فروکاستن سنت فکری فیلسوفان مسلمان به فلسفه به معنای مباحث صرف استدلالی، کلام، عرفان یا مباحث التقاطی به معنای نگاه گزینشی به آثار آنان است که به نحوی اقتادن در مغالطه کنه و وجه است.

منابع

قرآن الکریم.

- ابن سینا. التعليقات. تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، 1404.
- _____. الشفاء (الالهیات). تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، 1404.
- _____. الشفاء (الطبیعیات). تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، 1404.
- _____. رسائل ابن سینا. قم: بیدار، 1400.
- _____. عیون الحکمه. مقدمه و تحقیق عبد الرحمن بدوی، بیروت: دار القلم، چاپ دوم، 1980.
- _____. رساله احوال النفس. مقدمه و تحقیق از فواد الاهوانی، پاریس: دار بیبلیون، 2007.
- _____. المبدأ والمعاد. به اهتمام عبد الله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی، 1363.
- _____. النجاة، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، 1379.
- ابن درید، ابوبکر محمد ابن الحسن. جمهره اللغه. بیروت: دار العلم للملایین، 1978.
- ابن فارس، ابوالحسن احمد بن فارس. معجم مقاییس اللغه. بیروت: مؤسسه بعثت، 1404.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر، 1414.
- ابن میثم بحرانی، کمال الدین. قواعد المرام فی علم الکلام. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، 1406.
- اخوان الصفا. رسائل اخوان الصفاء و خلاق الوفاء. بیروت: الدار الاسلامیه، 1412.
- اسلامی، حسن. «دامنه معنایی حکمت در قرآن، اخلاق و حدیث». مجله علوم حدیث، سال دوازدهم، ش 43 (پاییز و زمستان 1386): 29-57.
- جوهری. اسماعیل ابن حماد. الصحاح اللغه. بیروت: دار المعرفه، 1428.
- حمصی رازی، سدید الدین. المنقذ من التقليد. قم: موسسه نشر اسلامی، 1412.
- خسروپناه، عبدالحسین. «چیستی حکمت در قرآن، روایات و فلسفه». مشکوه، ش 103 (تابستان 1388): 12-36.
- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه. تهران: موسسه لغت نامه دهخدا، چاپ دوم، 1377.

بنیانی، کوهی حاجی آبادی؛ خوانشی نو از سنت فکری فیلسوفان مسلمان در پرتو ... / 277

رازی، فخر الدین. لوامع البینات فی شرح اسماء الله تعالی و الصفات (شرح اسماء الحسنی). قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه، 1406.

زمخشری، علامه جار الله. أساس البلاغه. بیروت، بی نا، 1385.

سبحانی، جعفر. الالهیات علی هدی الکتاب و السنه. قم: موسسه امام صادق، 1420.

سهرودی. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. مقدمه و تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، 1375.

سید مرتضی، علی. الذخیره فی علم الکلام. قم: موسسه نشر اسلامی، 1401.

شیخ صدوق، محمد بن بابویه. التوحید. قم: دفتر انتشارات اسلامی، 1398.

شکر، عبدالعلی. «حکمت در نگاه مفسران قرآن و فیلسوفان». آیین معرفت. ش 31 (تابستان 1391): 27-46
صدر الدین شیرازی، صدرالدین محمد. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، 1360.

_____ مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران: موسسه تحقیقاتی فرهنگی، 1363.

_____ المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه. تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه ای، تهران، بنیاد حکمت صدر، 1387.

_____ تفسیر القرآن الکریم. جلد 7، قم: بیدار، 1366.

_____ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، 1981.

_____ المبدأ و المعاد، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.

_____ العرشیه. تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولا، 1361.

طوسی، خواجه نصیر الدین. تجرید الاعتقاد. حسینی جلالی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1407.

_____ شرح الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه، 1375.

طوسی، محمد بن حسن. الاعتقاد فی ما یتعلق بالاعتقاد. بیروت: دار الاضواء، 1406.

طباطبایی، محمد حسین، نهایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، 1416.

_____، بدایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، بی تا.

علامه حلی، حسن بن یوسف. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: موسسه امام صادق (ع)، 1423.

فاضل مقداد بن عبدالسیوری، جمال الدین. الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد. مشهد: مجمع بحوث اسلامی،

1412.

- فارابی، ابو نصر. الأعمال الفلسفية. مقدمه و تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل، 1413.
- _____ کتاب السياسة المدنية. مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال، 1996.
- _____ الجمع بین رأی الحکیمین. مقدمه و تحقیق دکتر البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران: الزهراء، 1405.
- _____ المنطقیات للفارابی. تحقیق محمد تقی دانش پژوه قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، 1408.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق ابن علی. سرمایه ایمان در اصول اعتقادات. تصحیح صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء، 1372.

- فراهیدی، خلیل ابن احمد. ترتیب کتاب العین. قم: اسوه، 1414.
- فیومی، احمد ابن محمد. المصباح المنیر فی الشرح الکبیر. قم: موسسه دار الهجره. 1414.
- کندی، یعقوب بن اسحاق. رسائل الکندی الفلسفیه. مقدمه و تصحیح و تعلیق از محمد ابوریده، قاهره: دارالفکر العربی، چاپ دوم، بی تا.
- کلینی، محمد بن یعقوب. اصول الکافی. سید جواد مصطفوی. قم: حوزه علمیه اسلامی، 1363.
- مصطفوی، حسن. التحقیق فی کلمات قرآن کریم. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب، ج 1، چاپ اول، 1360.
- میرداماد. القیسات. به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزتسو دکتر ابراهیم دیباجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1367.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار (شرح مبسوط منظومه). تهران: صدرا، 1383.
- موسوی، محمود؛ رنجبر حسینی، محمد. «گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه». تحقیقات کلامی، ش 1، (تابستان 1392): 23-37.

Boldyguin, Gennadiy, "on the meaning of the word philosophy" on history of the word", journal of Siberian federal university, humanities and social II, (p 1599-1609), 2013.

Ferber, Rafael, *key concepts in philosophy*, translated from german by ladislaus lob, academia verlag sankt aguustin, Germany, 2015.

More, John Pass, "Philosophy", *The Encyclopedia of Philosophy*, V. 6, Paul Edwards, editor in Chif, New York, Macmillan.1967.

Nasr, Seyyed Hossei. "Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy". Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978.

Nasr, Seyyed Hossei. "The Quran and Hadiṡh as source and inspiration of Islamic Philosophy" in "The

History of Islamic Philosophy", Arayeh press, 1996.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

‘Allāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād.* Qum: Mū’assisa Imām Ṣādiq(AS), 2002/1423.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmih.* Tehran: Mū’assisah-yi Lughat Nāmih Dihkhudā, Chāp-i Duwum , 1999/1377.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ‘Abd al-Suyūrī, Jamāl al-Dīn. *al-I’timād fī Sharḥ Wājib al-I’tiqād.* Mashhad: Majma‘ Buḥūth Islāmī, 1992/1412.

Fārābī, Abū Naṣr. *al-A‘māl al-Falsafiyah.* Muqaddamah va researched by Ja‘far Āl Yāsīn, Beirut: Dār al-Manāhil, 1993/1413.

Fārābī, Abū Naṣr. *al-Jam‘ Bayna Ra’y al-Ḥakīmāyn.* Muqaddamah va researched by Duktur al-Bīr Naṣrī Nādir, Chāp-i Duwum, Tehran: al-Zahrā, 1985/1405.

Fārābī, Abū Naṣr. *al-Mantiqiyāt li-l-Fārābī.* researched by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Qum: Kitābkhanah-yi Āyat Allāh Mar‘ashī Najafī, 1988/1408.

Fārābī, Abū Naṣr. *Kitāb al-Siyāsa al-Madaniya.* Muqaddamah va Sharḥ az Duktur ‘Alī Bū Mulḥim. Beirut: Maktaba al-Hilāl, 1996/1374.

Fārāhidī, Khalīl ibn Aḥmad. *Tartīb Kitāb al-‘Ayn.* Qum: Usvih, 1994/1414.

Fayyād Lāhījī, ‘Abd al-Razzāq ibn ‘Alī. *Sarmāyih Imān dar Uṣūl I’tiqādāt.* Ed. Ṣādiq Lārījānī, Tehran: Intishārāt-i al-Zahrā, 1953/1372.

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī al-Sharḥ al-Kabīr.* Qum: Mū’assisa Dār al-Hijrah. 1994/1414.

Ḥimṣī Rāzī, Sadīd al-Dīn. *al-Munqidh min al-Taqlīd.* Qum: Mū’assisah Nashr Islāmī. 1992/1412.

Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Jamhara al-Lughah.* Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn. 1978/1398.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah.* Beirut: Mū’assisa Bī’tḥat. 1984/1404.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab.* Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘a wa-al-Nashr al-Tawzī‘, Dār Ṣādir. 1993/1414.

Ibn Mitham Bahrānī, Kamāl al-Dīn. *Qawā'id al-Marām fi 'Ilm al-Kalām*. Qum: Kitābkhānih-yi Āyat Allāh Mar'ashī, 1986/1406.

Ibn Sīnā. *al-Mabḍā' wa al-Ma'ād*. researched by 'Abd Allāh Nūrānī, Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt-i Islāmī, 1985/1363.

Ibn Sīnā. *al-Nijāh*. Ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Tehran: University of Tehran. 2001/1379.

Ibn Sīnā. *al-Shifā' (al-Ilāhiyyāt)*. Ed. Sa'īd Zāyid, Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar'ashī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. *al-Shifā' (al-Tabrīyyāt)*. Ed. Sa'īd Zāyid. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar'ashī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. *al-Ta'līqāt*. researched by 'Abd al-Raḥmān Badawī, Beirut: Maktaba al-Ilām al-Islāmī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. *Rasā'il Ibn Sīnā*. Qum: Bidār, 1980/1400.

Ibn Sīnā. *Risālah Ahwāl al-Nafs*. Muqaddamah va Taḥqīq az Fū'ād al-Ahwānī, Paris: Dār Byblion, 2007/1428.

Ibn Sīnā. *Uyūn al-Hikmah*. Muqaddamah va Taḥqīq 'Abd al-Raḥmān Badawī, Beirut: Dār al-Qalam, Chāp-i Duwwum, 1980/1400.

Ikhwān al-Ṣafā, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā wa Khillān al-Wafā'*. Beirut: al-Dār al-Islāmiyya, 1992/1412.

Islāmī, Ḥasan. "Dāmanih Ma'nāyī Hikmat dar Qurān, Akhlāq va Ḥadīth". *Majalīh-yi 'Ulūm Ḥadīth*. yr. 12, no. 43 (autumn and winter 2008/1386): 29-57.

Jawharī, Ismā'il ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ al-Lughah*. Beirut: Dār al-Ma'rifa, 2007/1428.

Khusrū panāh, 'Abd al-Ḥusayn. "Chīstī Hikmat dar Qurān, Rivāyāt va Falsafah". *Mishkāt*, no. 103, (summer 2010/1388): 12-36.

Kindī, Ya'qūb ibn Ishāq. *Rasā'il al-Kindī al-Falsafiya*. Muqaddamah va Taṣḥīḥ va Ta'līq Muḥammad Abū Rīdah. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, Chāp-i Duwwum, s.d.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *Uṣūl al-Kāfi*. Sayyid Javād Muṣṭafavī. Qum: Ḥawzah 'Ilmiyah Islāmī, 1985/1363.

Mīrdāmād. *Al-Qabasāt*. researched by Duktur Maḥdī Muḥaqiq, Duktur Sayyid 'Alī Mūsawī Bahbahānī, Purūfusūr Izutsu, Duktur Ibrāhīm Dibāji. Tehran Intishārāt-i University of Tehran, 1988/1367.

Mūsawī, Maḥmūd; Ḥusaynī Ranjbar, Muḥammad. "Gustarih-yi Ma'nāyī Hikmat Ilāhī dar Kalām Imāmiyah". *Tahqīqāt Kalāmī*. No. 1, (summer 2014/1392): 23-37.

Muṣṭafavī, Ḥasan. *Al-Taḥqīq fi Kalamāt Qurān Karīm*. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb. Chāp-i

Awwal, 1982/1360.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū‘ah Aṣār(Sharḥ Mabsūṭ Manzūmah)*. Tehran: Ṣadrā. 2004/1383.

Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Lawāmi‘ al-Bayyināt fi Sharḥ Asmā ‘Allāh Ta‘ālā wa al-Ṣifāt (Sharḥ Asmā ‘al-Ḥusnā)*. Cairo: Maktaba al-Kuliyāt al-Azhariyah, 1986/1406.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *al-‘Arshiyya*. Ed. Ghulām Ḥusayn Āhanī, Tehran: Mawlā, 1983/1361.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *al-Ḥikma al-Muta‘aliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘a*. Beirut: Dār Iḥyā‘ al-Tūrāth, Chāp-i Sivum, 1981/1401.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *al-Mabda‘ wa al-Ma‘ād*. Ed. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *al-Maẓāhir al-Ilāhiyah fi Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyah*. Taṣḥīḥ va Ta‘liq Sayyid Muḥammad Khāminah-i. Tehran: Bunyād Hikmat Ṣadrā, 1967/1387.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkīyah*. Mashhad: al-Markaz al-Jāmi‘i li-l-Nashr, 1982/1360.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *Maḥāṭib al-Ghayb*. Taṣḥīḥ va Muqaddamah-yi Muḥammad Khvājavi. Tehran: Mū‘assisah-yi Taḥqīqāti Farhangī, 1984/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Qum: Bidār, 1988/1366.

Sayyid Murtaḍā, ‘Alī. *al-Dhakhīrah fi ‘Ilm al-Kalām*. Qum: Mū‘assisa Nashr Islāmī, 1981/1401.

Shaykh Ṣadūq, Muḥammad ibn Bābawayh. *al-Tawḥīd*. Qum: Daftar Intishārāt-i Islāmī. 1978/1398.

Shukr, ‘Abd al-‘Alī. “Hikmat dar Nigāh-i Mufasirān Qurān va Fīlsūfān”, *Āyīnih-yi Ma‘rifāt*. no. 31 (summer 2013/1391): 27-46.

Subḥānī, Ja‘far. *al-Ilāhiyāt ‘alā Hudā al-Kitāb wa al-Sunna*. Qum: Mū‘assisa Imām Ṣādiq, 1999/1420.

Suhravardī. *Majmū‘ah-yi Muṣannifāt Shaykh Ishrāq*. Ed. [Henry Corbin](#), Sayyid Ḥusayn Naṣr, Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt va Taḥqīqāt Farhangī, Chāp-i Duwum, 1997/1375.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Bidāya al-Ḥikma*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. s.d.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1995/1416.

Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Qum: Nashr al-Balāghah, 1997/1375.

Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. *Tajrid al-I’tiqād. Muḥāḥizāt Ḥusaynī Jalālī*. Qum: Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī,

1987/1407.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-ʿItiqād fī mā Yataʿaliq bi- al-ʿItiqād*. Beirut: Dār al-Aḍwāʾ. 1986/1406.

Zamakhsharī, ʿAllāmah Jār *Alḥāh*. *Asās al-Balāghah*. Beirut: s.n. 2007/1385.