

**ORIGINAL ARTICLE**

# The Relationship Between the Narration of the Induction of Knowledge in the Heart and the Truth of Knowledge According to Mulla Sadra

Ramin Golmakani<sup>1\*</sup>, Gholamali Moqaddam<sup>2</sup>, Rasool Padashpoor<sup>3</sup>, Mohammad Mahdi Salami<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Assistant Prof., Department of Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

<sup>2</sup> Assistant Prof., Department of Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

<sup>3</sup> PhD student, Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

<sup>4</sup> PhD student, Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

**Correspondence**

Ramin Golmakani

Email: [r\\_golmakani@yahoo.com](mailto:r_golmakani@yahoo.com)

**How to cite**

Golmakani, R., Moqaddam, G.A., Padashpoor, R. & Salami, M. (2024). The Relationship Between the Narration of the Induction of Knowledge in the Heart and the Truth of Knowledge According to Mulla Sadra. SADRĀ'Ī WISDOM, 13(2), 141-153.

**ABSTRACT**

Undoubtedly, the teachings of Sharia, in addition to guiding, also reveal reality, and sometimes the ultimate achievements of human knowledge are reflected in the most subtle religious expressions. Among these is the noble hadith, "Knowledge is a light that God places in the heart of whomever He wills," which has been interpreted in various ways by scholars of Sharia. Some have considered the soul to be material and dark, viewing the truth of knowledge as separate from the essence of the soul, while others regard knowledge as inherent to the soul and interpret the truth of knowledge as a form of reminder. However, Transcendent Wisdom reconciles the materiality and the immateriality of the soul on one hand, and the acquisition and union of knowledge with the soul on the other, thus providing a more coherent and acceptable interpretation of this noble narration. Therefore, this article, which is interdisciplinary in nature, aims to demonstrate through an analytical-comparative method that the induction of knowledge in this narration aligns with the perspective of Transcendent Wisdom. It posits that the human soul, at the beginning of its creation, is brought into existence through divine grace along with the body, and gradually, through substantial motion, it reaches a state of intermediary and complete immateriality. This journey progresses from sensory perception to imaginative and exemplary understanding, and then to the comprehension of universal intellects, ultimately attaining the rank of Ain al-Yaqin and witnessing the names and attributes of God. This is what is meant by the statement that knowledge and understanding is a light that God places in the heart of anyone He wills and who has the capacity.

**KEYWORDS**

truth of knowledge, narration of the induction of knowledge, Transcendent Wisdom, quality of obtaining knowledge, soul, perception.



نشریه علمی

## دو فصلنامه حکمت صدرایی

«مقاله پژوهشی»

# نسبت روایت قذف علم در قلب و حقیقت علم نزد ملاصدرا

رامین گلماکانی<sup>۱\*</sup>، غلام علی مقدم<sup>۲</sup>، رسول پاداش پور<sup>۳</sup>، محمد مهدی سلامی<sup>۴</sup>

### چکیده

بدون شک معارف شریعت علاوه بر عهده‌داری هدایت، کاشف از واقعیت نیز بوده و گاه نهایی‌ترین دستاوردهای علم بشری در لطیف‌ترین عبارات شرعی منعکس شده است. از جمله حدیث شریف «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء»<sup>۱</sup> که مصداق برداشته‌های مختلف اهل شریعت قرار گرفته است. برخی نفس را مادی و ظلمانی و حقیقت علم را خارج از ذات نفس تلقی کرده و برخی علوم را ذاتی نفس دانسته و حقیقت علم را تذکر به حساب آورده‌اند، اما حکمت متعالیه با جمع میان حدوث مادی و تجرد نفس از یک سو و اکتساب و اتحاد علوم با نفس از سوی دیگر توانسته تفسیری معقول‌تر و قابل قبول‌تری از این روایت شریف ارائه نماید؛ لذا این مقاله که پژوهشی میان‌رشته‌ای است در پی آن است که به روش تحلیلی-تطبیقی نشان دهد که قذف علم در این روایت منطبق بر دیدگاه حکمت متعالیه است که نفس انسانی در ابتدای ایجاد، به مدد فیض الهی با حدوث بدن حادث شده، و به تدریج با حرکت جوهری به مقام تجرد برزخی و تام رسیده، از مرتبه ادارک حسی به وهمی و مثالی و سپس درک کلیات عقلی و بالاتر از آن؛ به مرتبه عین‌الیقین و مشاهده اسماء و صفات الهی دست می‌یابد؛ و این همان است که فرمود: علم و معرفت نوری است که خداوند در قلب هر کس که بخواهد و ظرفیتش را داشته باشد قرار می‌دهد.

### واژه‌های کلیدی

حقیقت علم، روایت قذف علم، حکمت متعالیه، کیفیت حصول علم، نفس، ادراک.

<sup>۱</sup> استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.  
<sup>۲</sup> استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.  
<sup>۳</sup> دانشجوی دکتری، فلسفه و کلام، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.  
<sup>۴</sup> دانشجوی دکتری، فلسفه و کلام، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.

نویسنده مسئول:

رامین گلماکانی

رایانامه: r\_golmakani@yahoo.com

استناد به این مقاله:

گلماکانی، رامین؛ مقدم، غلام علی؛ پاداش‌پور، رسول و سلامی، محمد مهدی (۱۴۰۳). نسبت روایت قذف علم در قلب و حقیقت علم نزد ملاصدرا. دو فصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۳(۲). ۱۵۳-۱۴۱.

حق انتشار این مستند، متعلق به نویسندگان آن است. ۱۴۰۳ ©. ناشر این مقاله، دانشگاه پیام نور است.

این مقاله تحت گواهی زیر منتشر شده و هر نوع استفاده غیرتجاری از آن مشروط بر استناد صحیح به مقاله و با رعایت شرایط مندرج در آدرس زیر مجاز است.

Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International license (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



<https://pms.journals.pnu.ac.ir/>

## مقدمه

معنای علم اگرچه به حسب ظاهر آشکار است، لکن ماهیت «علم» و نحوه حصول و ارتباط آن با مدرک و مدرک از مباحث پیچیده و مهم فلسفه است و تعریف ماهوی، حقیقت وجودی و کیفیت تحقق آن همواره موضع اختلاف بوده است.

در مقام تعریف، معمولاً علم امری بدیهی و وجدانی و بی‌نیاز از تعریف تلقی می‌شود که شخص آن را مانند دیگر حالات نفسانی از قبیل شادی، غم، گرسنگی و تشنگی بالوجدان درک می‌کند. بنابراین تعریف علم ممکن نیست، زیرا هر چیزی به‌وسیله علم شناخته می‌شود و اگر علم نیز با اموری دیگر شناخته شود مستلزم دور و توقف شیء بر نفس خواهد شد؛ چنانکه ملاصدرا خود علم را مفهومی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌داند. به نظر او ادراک حالتی نفسانی است و هر انسانی بالضرورة آن را درون خود می‌یابد، نمی‌توان مفهومی روشن‌تر از آن یافت که در تعریف آن به‌کار رود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/ ۲۷۸) اگرچه گاه نیز به تعریف علم اقدام شده است، تعریف مشهور مشائی از علم حضور صورت شیئی در نزد عقل یا ذهن است: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل أو الذهن». (تهانوی، ۱۹۹۶: ۲/ ۱۶۱۷) مشائین علم حصولی را از مقوله کیف نفسانی و عرض می‌دانستند، از نظر ملاصدرا علم و ادراک داخل در هیچ‌یک از مقولات جوهریه و عرضیه نبوده، بلکه از شئون وجود است. (آشتیانی، ۱۳۹۴: ۱۳۰) «علم ... وجود است، البته نه هر وجودی، بلکه وجودی بالفعل، اما نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودی خالص و آمیخته نشده با عدم است». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/ ۲۹۷)

در مقام تعیین حقیقت علم نیز اقوال و دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است: دیدگاه مشهور یعنی ماهیت منحفظه، نظریه اضافه، شیخ محاکمی، شیخ غیرمحاکمی، تمایز حصول و قیام، نظریه انقلاب و نظریه تشبیه (سبزواری، ج ۲، ص ۱۲۲، رازی، ج ۱، ص ۳۴۲، تفتازانی، ج ۲، ص ۳۰۵، طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۴۶) از مهمترین آنهاست که براساس هر یک کیفیت تحقق علم و مراتب ادراک نیز تفاوت پیدا می‌کند.

در متون دینی نیز حقایق زیادی درباره علم و ادراک، آداب، انواع، احکام، تعریف، اهمیت، حقیقت، جایگاه، آثار، گستره آن و ... گفته شده است (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶۲، عطاردی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵) و طبیعی است که در فضای تفکر دینی همه نگاه‌ها مشتاق باشند، دیدگاه خود را مأخوذ یا منطبق بر متون دینی تلقی کنند، از جمله حدیث «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» که

در حوزه معارف الهی، در کتب روایی، اخلاقی، تفسیری، کلامی، فلسفی و عرفانی به نقل از پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) نقل شده و مورد استناد بسیاری از بزرگان این علوم قرار گرفته است؛ اما مسئله این مقاله، تفسیر حکمی این روایت بر مبنای حکمت متعالیه و ترجیح آن بر دیگر دیدگاه‌های محتمل در این خصوص و رفع اشکالات و مناقشات احتمالی است.

در میان دیدگاه‌هایی که قذف و القاء را انکار کرده و علوم را ذاتی نفس به حساب می‌آورند و نگرش‌هایی که با تکیه به تعبیر قذف، علم را حقیقتی مجرد و خارج از نفس تلقی می‌کنند، با موضع حکمت متعالیه در این باره تقابل بیشتری داشته و در این مقاله بیشتر مدنظر قرار گرفته‌اند، زیرا حکمت متعالیه که نتیجه نهایی سیر حکمت اسلامی است، احکام عقلی و اصول دینی بیشتری را حفظ نموده، تفسیر بهتری از این روایت ارائه کرده و با محذورات کمتری مواجه است، حکمت متعالیه نفس را حقیقتی مجرد و نورانی و در عین حال حادث به شمار می‌آورد، میان نفس و علوم دوگانگی و مابینت معتقد نیست، و غالب علوم را اگرچه کسبی می‌داند، اما آنها را از سنخ اعراض به حساب نمی‌آورد، بلکه مانند نفس حقیقتی جوهری و متحد با نفس تلقی می‌کند، در عین حال تعبیر قذف و القای علوم، مبتنی بر مبانی خاص حکمی تصور صحیح و منطقی‌تری پیدا کرده و اشکال تعارض و تناقض ادعاهای حکمی در این باره قابل رفع است.

پس مضمون مقاله بیان اجمالی انحاء مواجهه با روایت قذف علم، واکاوی دیدگاه حکمت متعالیه درباره حقیقت علم، کیفیت حصول و انطباق آن بر روایت شریف و ارائه تحلیلی روشن از مدلول روایت قذف علم براساس مبانی حکمی است. به این منظور پس از بیان تاریخچه بحث، به نگرش حکمی و دو نگرش دیگر در این باره که در مقابل دیدگاه حکمی است، اشاره می‌کنیم، آنگاه روایت قذف علم را از حیث مبادی منطبق با برداشت حکمی مورد تحلیل قرار داده و با تحلیل دیدگاه حکمت متعالیه، مواجهه صحیح حکمت اسلامی با این روایت و تعامل آن با معارف دینی را تحلیل می‌نماییم. در ضمن این تحلیل برخی اشکالات احتمالی چون تعارض میان اکتساب و اتحاد علوم با نفس و حدوث و تجرد نفس نیز رفع خواهد شد.

## پیشینه بحث

مسئله علم و دیدگاه‌های پیرامون آن همواره محل بحث و معرکه آراء و انظار بوده است، ابعاد مختلف این مسئله ممکن است در کتب فلسفی، کلامی، تفسیری، روانشناسی و ... از حیثیت‌های متعدد و به‌صورت متمرکز یا پراکنده مورد بحث قرار گرفته باشد. سنجش و

ص ۷) این درحالی است که قدمای اصحاب و محققان متأخر به حجیت عقلائیه یا همان مسلک وثوق صدوری یا وثوق خبری که اطمینان از راه قراین محتوایی، منبع و سند است؛ اعتقاد داشته و به مجموعه قراین اعتمادآور تکیه دارند. در این دیدگاه ملاک و تمام الموضوع در حجیت و اعتبار خبر واحد، وثوق و اطمینانی است که از قراین به صدور خبر حاصل می‌شود؛ البته نه از باب حجیت تعبدی خبر واحد ظنی. (ر.ک. حسینی سیستانی، ص ۲۴ و ۲۵) لذا کسانی چون ملاصدرا و علامه شعرانی نسبت به اخبار معارفی که ملاک تأیید و اعتقاد به محتوا و دلالت آنها عقلی است، ضعف سندی را مانع پذیرش محتوای عقلی و عمیق آنها ندانسته و یقین به صدور را قطعی می‌دانند. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۷۱، مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۲۳) بنابراین، از جنبه سندی حدیث مذکور عبور کرده و به تحلیل دلالت و محتوای آن می‌پردازیم.

### نگاهی اجمالی به دیدگاه‌ها درباره «العلم نور»

چنانکه گفتیم آراء در ماهیت، وجود، و کیفیت حصول و اخذ علم متعدد و متنوع است، آنچه در این مقاله دنبال می‌شود، ترجیح تفسیر حکمی از روایت شریف «العلم نور» بر دیدگاه‌های دیگر است که در ادامه به بیان اجمالی آنها می‌پردازد. بدیهی است که بررسی تفصیلی دیدگاه‌ها و نقد مبانی، آراء و ادله آنها خارج از محل بحث بوده و مجال جداگانه و وسیع‌تری می‌طلبد. هدف عمده در مقاله تبیین مواجهه حکمت متعالیه با این مسئله و ترجیح آن بر سایر دیدگاه‌ها به ویژه دو دیدگاه مذکور است.

### دیدگاه ذاتی بودن علم و انکار قذف و القاء

یکی از دیدگاه‌های که مرتبط با نحوه تحقق علم و در نقطه مقابل دیدگاه قذف و القاء از بیرون فرا می‌گیرد، دیدگاه ذاتی بودن همه یا برخی از علوم و انکار قذف است، براساس این دیدگاه که بیشتر خاستگاهی یونانی و غربی دارد، همه یا برخی علوم عین ذات و حقیقت انسان بوده و چیزی به نام علم خارج از ذات انسان که قبل یا بعد از تعلیم و تعلم، به عنوان القاء یا قذف به انسان افاضه گردد، معنا ندارد. این دیدگاه بر آن است که همه یا برخی از علوم و ادراکات بشری، در حوزه تصورات یا در زمینه تصدیقات، ذاتی و فطری بشوند. بر این مبنا نفس از آغاز آفرینش، با مجموعه‌ای از ادراکات فطری و ذاتی قدم به عرصه وجود می‌گذارد که سرمایه‌های ذاتی و فطری معرفت و حرکت او هستند و اگر چیزی به عنوان یادگیری و تعلیم و تعلم مطرح است، تذکر و یادآوری همان علوم ذاتی است. بنابراین نه تنها مابینت که اساساً هیچ‌گونه دوگانگی

ارزیانی و میزان انطباق دیدگاه‌های مکاتب مختلف فکری با متون دینی نیز به صورت جریان‌های علمی یا حرکت‌های فردی همواره محل نقاش و جدال بوده است. تبیین نگاه حکمی و مواجهه آن با متون نیز در نوشته‌هایی مورد توجه قرار گرفته است، همه این نوشته‌ها پیرامون حقیقت علم، نحوه تحقق و میزان همراهی با متون دینی را می‌توان پیشینه عام این مسئله معرفی کرد (سجادی، ج ۳، ص: ۲۱۰۵، سمیح، ص: ۳۲، العرشیه، ص: ۲۸۶، صدرالدین شیرازی، ج ۳، ص: ۳۵۲، سبزواری، ۱۳۸۸، ش، ص: ۸۵).

به نحو خاص نیز درباره روایت شریف قذف علم، تبیین معنا و مفهوم، نسبت آن با دیدگاه‌های فکری و داوری در دیدگاه‌ها یا دفاع از همراهی و هماهنگی آن با متون دینی یا حکمت اسلامی مقالاتی نگاشته شده که از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: «علم نور یا حجاب» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۸۳) که بیشتر به تبیین دیدگاه‌ها حضرت امام (ره) درباره ابعاد مختلف علم پرداخته و در ضمن به حدیث شریف «العلم نور» و نسبت آن با برداشت‌های حکمی نیز اشارت کرده است. «حقیقت علم، عقل و نفس؛ از دیدگاه آیت‌الله مروارید و نقد آن» (باقری، ۱۳۹۴، ص ۹۹) که به نقد و بررسی دیدگاه مادیت و ظلمانیت نفس و خارج بودن حقیقت علم از نفس پرداخته است. «تجدید حکمت اشراق و تأسیس آن، از مبانی فلسفه و آیین پارسیان (رضانژاد، ۱۳۶۰، ص ۶۸۴)، که در آن به کیفیت پیدایش علم در دیدگاه شیخ اشراق و نظریه القاء و افاضه نور بر قلب با توجه به حدیث «العلم نور» مطالبی آمده است.

آنچه در این مقاله وجه نوآوری به شمار می‌آید، تحلیل خاص دیدگاه حکمت متعالیه در تفسیر روایت، ادعای هم‌آهنگی مواجهه حکمت با این روایت و ترجیح آن بر دیدگاه‌هایی است که ذاتی بودن یا تباین علم با نفس را استنباط کرده، تبیین حکمی را نفی نموده و معتقدند میان مبانی و دعاوی حکمی با تعبیر قذف و القاء منافات وجود دارد، در نتیجه این تحلیل نشان داده‌ایم که براساس مبانی حکمت می‌توان میان مجرد نفس، حدوث جسمانی، کسبی بودن علم، اتحاد علم و عالم و تعبیر قذف و القاء در روایات جمع کرده و اشکالات محتمل را رفع نمود.

### اعتبارسنجی حجیت حدیث «العلم نور یقذفه الله

#### فی قلب من یشاء»

در بحث اعتبارسنجی حدیث روش غالب متأخران وثوق سندی بر مبنای حجیت تعبدی است؛ که تنها از طریق ارزیابی زنجیره اسناد حدیث براساس حالات راویان مذکور در علم رجال است، و در غیر این صورت، حدیث حجیت ندارد. (ر.ک. خوبی، سیدابوالقاسم، ج ۱،

قرآنی و حکمی مبتنی بر خالی بودن نفس از علوم و ادراکات در بدو تولد و اکتساب آن‌ها به مدد قوای ادراکی، متعارض است.

### دیدگاه مباینیت علم با ذات

دیدگاه دیگری که در نقطه مقابل عینیت و ذاتی بودن علم با ذات، قابل طرح است، دیدگاه مباینیت و خارج بودن علم از حقیقت انسان است که براساس آن علم حتی پس از تعلیم و یادگیری حقیقتی جدا و خارج از نفس داشته و هرگز در ذات نفس قرار نمی‌گیرد، در این نگاه رابطه میان علم و نفس رابطه‌ای عرضی است، نفس به حسب ذات امری مادی و ظلمانی است و با علم که حقیقتی مجرد است، اتحاد و پیوند ندارد.

این نگاه برداشت خود را به روایات علم از جمله روایت قذف علم در قلب مستند می‌داند. حسب این تفسیر علم حقیقی به لحاظ هستی‌شناسی، موجود نوری مجرد، خارجی و قائم به ذات بوده، نور بالذات، ظاهر بالذات و مظهر غیر است؛ اما انسان، ذاتاً و با قطع نظر از نور علم، مظلم بالذات، جاهل الذات و میت اللذات است، در فرایند پیدایش علم و قذف آن در قلب انسان واجد این نور شده و در پرتو آن معلوماتی برای او کشف می‌شود، چنانکه با عدم تابش و فقدان این نور، به ظلمت و جهل ذاتی خود بازگشته و گاه حتی از ادراک خود نیز عاجز است: «العلم نور مجرد خارج عن حقیقة النفس» (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۱۴)، «علم در کتاب و سنت، نور مجرد و خارج از حقیقت انسان است، روح جسم لطیف، و ذاتاً ظلمانی است... علم نور است، چنان که در روایت عنوان بصری و روایات دیگر آمده است که علم به آموزش نیست، بلکه علم نوری است که خداوند در هر دلی که بخواهد او را هدایت کند، می‌افکند» (همو، ۱۳۷۳، ص ۱۸)؛ بنابراین حقیقت علم خارج از نفس انسان است و خداوند آن را به نفس انسان تملیک می‌کند و نفس واجد نور علم می‌گردد. بین آن دو مباینیت ذاتی برقرار است، یکی مجرد و منزّه از عوارض و لوازم ماده است و دیگری مادی صرف، انسان به هر مرتبه‌ای از کمال برسد، این مغایرت میان علم و نفس همواره باقی است (ر.ک. مروارید، ۱۴۱۸ق. ص ۲۱)، پس، از مجموعه روایات استفاده می‌شود که عقل و علم حقایقی نورانی هستند که با قلب و حقیقت نفس که با «من» به آن اشاره می‌شود، مغایرت دارد «این روایات نص صریح است که معنای عقل همان است که ما می‌گوییم یعنی نوری است ظاهر بالذات و مظهر غیر» (ملکی میانجی، ۱۳۷۳، ص ۲۷).

دیدگاه مباینیت از روایات باب علم و روایت قذف علم در قلب، معنای الفاء و قذف و دوگانگی میان نفس و علم را برداشت کرده است، این دیدگاه و دیدگاه قبل هر دو در مقابل دیدگاه حکمت

میان نفس و علم برقرار نبوده و به تبع مفاهیمی چون الفاء قذف، افاضه، اشراق، تجلی و اعطا نیز معنا ندارد. این نگاه در مقابل دیدگاه مباینیت کامل نفس و علم است که در ادامه خواهد آمد. چنانکه هر دو دیدگاه در مقابل نگاه حکمت اسلامی قرار دارد که هیچ کدام از این دو نگرش را قابل قبول نمی‌داند.

در میان فلاسفه قدیم افلاطون را می‌توان از معتقدان به معلومات ذاتی به شمار آورد، به نظر افلاطون امور جزئی و متغیر و گذرا قابلیت تعلق علم و ادراک ندارند؛ بلکه متعلق ادراک حقایق کلی عالم مثل اند که قائم به ذات، ثابت، ازلی و ابدی بوده و از هرگونه تغییر و فساد مبرا می‌باشند، در نظر افلاطون متعلق علم، حقایق عقلی در عالم مثل یا کلیات قائم به خودند که به نحو متعالی و فراتر از اشیاء محسوس، به وجود حقیقی موجودند و بقیه موجودات محسوس سایه و شبیح این حقایق شمرده می‌شوند. به نظر او نفس پیش از ارتباط با بدن، در این عالم متعالی حضور داشته و هستی‌های معقول و قائم به ذات مثل را مشاهده کرده است (ر.ک. فروغی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۸). روشن است که برمبنای ورود انسان با علوم ذاتی به عالم طبیعت خواه در مکتبی غربی یا نحله‌ای شرقی، حداقل در مرتبه طبیعت نمی‌توان از اعطا و افاضه و کسب علم سخن گفت. از دیگر فیلسوفان طرفدار ذاتی بودن برخی علوم، دکارت است. او نیز برخی مفاهیم را مفاهیم ذاتی عقل می‌دانسته که براساس تفسیری از آغاز تولد به صورت بالفعل در ذهن انسان وجود داشته‌اند (ر.ک. دکارت، ۱۳۹۸، ص ۶۴).

در حوزه اندیشه اسلامی نیز اگرچه فطری بودن به معنایی خاص پذیرفته شده و گاه دیدگاه‌های مبتنی بر تمایل به تذکر علم در آثار آن‌ها گزارش شده است (ر.ک. فارابی، ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۹۷، بغدادی، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۳۹۴، سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۰۸)، اما در نگاه رایج حکمت اسلامی ذاتی بودن علم و تذکر به این معنا مورد قبول نیست و نهایت چیزی که می‌توان گفت این است که نظریه تذکر، منشأ الهام‌بخش برخی از دیدگاه‌ها در تبیین علم و یادآوری آن یا پدیده‌هایی چون غفلت و نسیان بوده است. در نگاه حکمت اسلامی، اگرچه قوه قریب به فعلیت برخی علوم در انسان وجود دارد و به محض مواجهه ظهور می‌کند، اما علوم نفس ذاتی آن نبوده و علم تذکر به حساب نمی‌آید: «در معرفت نفس چند امر از اصول و امهات است ... دیگر اینکه علم ذاتی نفوس ناطقه نیست... و دیگر اینکه علم تذکر نیست» (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۸۵). به هر حال نگرش ذاتی دانستن علوم قادر نیست تفسیر موجهی از روایات قذف و الفاء و دیگر آیات و روایات ارائه کند و با نگاه

معقولات و معلومات که همان انوار معنوی هستند، متحد شده و این فرایند از جهت ایجاد و فاعلی به حق تعالی منسوب و القاء و افاضه بر آن صادق است.

### تحلیل حکمی حقیقت علم و همراهی با مبانی و مدلول روایت قذف علم در قلب

چنانکه گفتیم نگاه حکمی و به‌ویژه حکمت متعالیه با تمسک به برخی مبانی مانند حرکت جوهری و اتحاد علم و عالم میان حدوث جسمانی با تجرد نفس و همچنین بین اکتساب علوم توسط قوی و وحدت آن‌ها با نفس جمع نموده است، در ادامه برای روشن بودن هماهنگی تفسیر حکمی با مدلول روایت، به توضیح مضمون روایت شریف در نسبت با دیدگاه حکمی پرداخته و ضمن بیان انعکاس مضمون روایت قذف علم در تفسیر حکما و اثرپذیری آن‌ها از این متن دینی، نشان می‌دهیم که چگونه در بستر مباحث فلسفی حقیقت علم به وجود و نور و ظهور و نحوه تحقق آن در ادراکات مختلف به مشاهده، اشراق و شهود تفسیر شده و با تعبیر روایت در قذف در قلب منطبق می‌گردد.

### مساوقت «علم» با «نور» و نحوه حصول آن

همان‌طور که اشاره شد علم مفهومی واضح دارد و در بیان عمومی به معنای دانستن، آگاهی، باخبر شدن، ظهور و آشکاری است، درباره تعریف اصطلاحی و حقیقت علم نیز چنانکه گذشت، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، از طرفی در روایت موضوع بحث، از علم تعبیر به نور شده است که شایسته است نسبت میان آن‌ها روشن گردد، حسب فرضیه مقاله، نسبت میان تبیین حکمی و تعبیر روایی درباره علم، نسبت تساوی و همراهی است. زیرا بنابر دیدگاه نهایی حکمت حقیقت علم مساوق با نحوه‌ای از وجود مجرد است که به جهت تجرد خود عین حضور و ظهور و عدم حجاب و غیبت است: «علم... وجود است، البته نه هر وجودی، بلکه وجودی بالفعل، اما نه هر وجود بالفعلی، بلکه وجودی خالص و آمیخته نشده با عدم». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/ ۲۹۷) «حق این است که علم عبارت است از وجود شیء بالفعل برای شیء دیگر؛ بلکه می‌گوییم علم همان وجود برای شیء مجرد از ماده است.» (شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۳۵۴)، «علم نور لافسه است، و نور همان وجود مجرد از ماده است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۹۱). علم از این جهت که مساوق با وجود است از حیث مصداقی، خارج از همه مقولات است؛ زیرا وجود و نعوت ذاتی آن اساساً از سنخ ماهیت که مقسم برای مقولات است، نیست، چه رسد به اینکه تحت یکی از مقولات قرار گیرد

اسلامی قرار می‌گیرند که در عین اعتقاد به اکتساب، از اتحاد و یگانگی علم با نفس و در عین تجرد از حدوث جسمانی نفس سخن گفته است، مادیت و ظلمانی بودن نفس، عارض بودن علم، دوگانگی و مباینیت علم با نفس، جدایی علم به عنوان یک موجود مجرد خارجی و دیگر مبانی این دیدگاه مانند مبانی ذاتی بودن علوم و قدم روح، در نگرش حکمت اسلامی مورد قبول نیست و نقد و بررسی تفصیلی آن‌ها در جای خود بیان گردیده است.

### دیدگاه حکمت اسلامی

در دیدگاه حکمای اسلامی مطابق با متون دینی نفس علم ذاتی ندارد، انسان از دیدگاه قرآن در بدو تولد چیزی نمی‌داند و ادراک او با سمع و بصر و داده‌های حسی آغاز می‌گردد. «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل: ۷۸)، قرآن قائل به معلومات فطری به معنای افلاطونی آن نیست، در حکمت اسلامی نیز ادراکات از طریق قوای نفس برای او کسب می‌شوند، «فطریات قرآن به معنای اینست که استعداد این‌ها در هر کسی هست به طوری که همین قدر که بچه به مرحله‌ای رسید که بتواند این‌ها را تصور کند تصدیق این‌ها برایش فطری است» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۷۹).

همچنین حکمت اسلامی میان علوم نفس و ذات مباینیت و جدایی معتقد نیست، چنانکه به مادیت نفس اعتقادی ندارد، بلکه نفس را همانند علم حقیقتی مجرد و با علوم خود متحد می‌داند، در حکمت متعالیه نفس در عین حال که در بستر ماده تحقق پیدا می‌کند و حدوثی مادی و جسمانی دارد، اما بر مبنای حرکت جوهری و تحول ذاتی در طبیعت مادی به تدریج به موجود مجرد برزخی و در نهایت به تجرد تام ملکوتی نائل گردیده و عین علم و نور و شهود می‌گردد. حکمای مسلمان علم و نفس را عین نور و آگاهی و تعلیم را توسعه وجودی و تعبیر قذف و القاء علم در مراتب مختلف را بر همین اساس و در انتساب وجودی شناخت و فاعل شناسا به حق تعالی تفسیر می‌کنند. در ادامه خواهیم دید که چگونه حکمت متعالیه اسلامی در عین حدوث مادی نفس، به تجرد نفس و علوم فتوا داده است، و با انکار ذاتی بودن علوم برای نفس و عارض شدن علوم و ادراکات به نفس، وحدت و ارتباط علم و نفس را ادعا کرده، علم را به عنوان امری بیرون از ذات به ذات پیوند داده و با آن متحد می‌داند و چگونه تعبیر روایت در قذف و القاء با این مبانی و دیدگاه همراه و هماهنگ است. با توجه به مبانی خاص حکمت متعالیه در مسأله علم و ادراک، جوهر نفس سعه وجودی و نورانیت ذاتی پیدا کرده با

قذف علم که از نور بودن علم سخن گفته است صحه می‌گذارد. بنابراین مفهوم علم در روایت با تعبیر نور کاملاً همسان و چنانکه در نوریّت و تجرد نفس خواهیم گفت با نفس هم‌سنخ و متحد است. لذا تعبیر از علم به نور و القاء در قلب به این معنا نیست که نور حقیقتی جدا از علم و نفس داشته، امر عارضی و القائی بوده و میان علم و نفس دوگانگی برقرار باشد.

چنانکه لازمه تشکیک‌پذیری نور و علم که مقتضای متون نقلی است، بهتر از همه در حکمت متعالیه تبیین شده است، حسب تشکیک که نور از مصادیق بارز آن است، وجود و نور حقیقتی مشکک و دارای احکام مختلف است که هر یک را باید با توجه به موطن و مرتبه خاص لحاظ کرد، در مراتب پایین مراد از نور همین نور حسی است، چنانکه مقصود از علم، همین علم حسی و محصول حواس ظاهر و باطن است، لکن این معنا در حقیقت وجود و علم و نور در مراتب بالاتر قابل اطلاق نبوده و مستلزم محال است، درباره حقایق وجودی مجرد باید حقیقت علم و نور را از شوائب و غرائب مادی و حسی تجرید کرد، در نگاه نخست علمی که برای انسان‌ها با هر سطحی از درک و علم حاصل می‌شود، روشنی‌بخش است؛ زیرا معلوم را در قالب صورتی تصویر و آشکار می‌نماید. خاصیت نور نیز همین روشن بودن بالذات است که سبب روشنائی سایر اشیاء می‌شود، لکن استعمال علم و نور در مصادیق مختلف، متفاوت است؛ تا آنجا که در سوره مبارکه «نور» به خداوند نیز اطلاق شده است «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵).

بدیهی است که مراد از این نور و وجود مرتبه وجود مادی و طبیعی و نور حسی نیست. انتساب نور حسی به خداوند موجب ترکیب در ذات واجب تعالی و تجسیم خواهد شد. بنابراین، برای صحت انتساب نور به خداوند باید اصل معنای موضوع له نور یعنی «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» را اخذ نمود، شوائب مادی آن را حذف کرده و آن را به حقیقت واجب الوجود که وجود محض و نور محض نسبت داد.

تعبیر تشکیک نور درباره علم نیز از همین قرار است، علم مراتب مختلف داشته و اگر چه در برخی مراتب خود مانند آنچه در مقدمات ادراک رخ می‌دهد نزدیک به حقایق مادی و طبیعی است اما در حکمت متعالیه و متون روایی حقیقت علم از نوع نور حسی و وجود مادی و ظهور طبیعی نیست. معنای نور و وجود و ظهور در حقایق باطنی، فراتر از مرتبه حسی است، چنانکه در تعابیر دینی از عقل به نور تعبیر شده است و در آیه شریفه «أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَاحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» [انعام / ۱۲۲]، ایمان مصداق نور و سبب حیات معرفی شده

(ر.ک. آشتیانی، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۷۳)؛ از آنجاکه این وجود، به جهت فقدان موانع و حجاب‌ها عین حضور و روشنی و ظهور و مایه آشکاری است، سبب ظهور مدرک برای قوه‌ی مدرک و می‌توان به جهت ظهور از آن به نور تعبیر کرد. پس علم در تبیین حکمی عین وجود و ظهور و روشنی و همان نور است، البته نه هر علمی، علمی که از جانب حق تعالی و معرفت‌افزاست. از اینجا روشن می‌شود که در تبیین حکمی نیز مانند تعبیر روایی علم نور است؛ بلکه چنانکه خواهیم گفت نور حقیقی است، اطلاق نور بر علم حقیقت بوده و نیاز به علاقه مجاز ندارد، از مساوقت معنایی علم و وجود و ظهور می‌توان به وحدت حقیقت علم و نور که در روایت مورد اشاره قرار گرفته است پی برد، علم عین حضور و عدم غیبت و عدم غیبت عین نور و ظهور است. به عبارت دیگر چنانکه نور ظاهر بذاته و مظهر لغیره است و این به معنای کاشفیت نور و از بین رفتن ظلمت است، علم نیز چیزی جز ظهور و انکشاف و برچیدن جهل نیست (ر.ک. صدر، ۱۳۸۷: ۳۹۸، آشتیانی ۱۳۸۳: ۲۲۵). این تعبیر نور در مقابل جهل و ظلمت قرار دارد، چنانکه علم و نور موجب انکشاف و پیدایی و آشکاری است، ظلمت موجب غیبت و حجاب و پنهانی و دفن و گمراهی است و علم و نور از این جهات در مقابل جهل و ظلمت قرار می‌گیرند.

علاوه بر اصل این همراهی، لوازم آن را نیز می‌توان در روایت قذف علم و دیگر معارف دینی جستجو نمود، در معارف دینی نور مستلزم وسعت و گشایش و ازدیاد افق دید و آشکاری و روشنی مسیر و موجب هدایت معرفی شده است، چنانکه در معنای شرح صدر در آیه «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» از پیامبر(ص) نقل شده است که: «هنگامی که خداوند نور را در دل کسی بتاباند، آن دل فراخ و پرظرفیت می‌گردد، و علامت آن را اقبال و رو آوردن به آخرت و اعراض از دنیا و آمادگی برای مرگ قبل از رسیدن آن معرفی می‌فرماید(ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۴: ۷/ ۳۵۰؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳/ ۴۳).

در روایت دیگری امام صادق(ع) می‌فرماید: «خداوند وقتی برای بنده‌ای از بندگان خود خیری بخواهد نقطه نوری در دلش ایجاد نموده، گوش دلش را باز می‌کند و فرشته‌ای را بر او می‌گمارد تا او را به صلاح و سداد وا دارد و وقتی برای بنده‌ای بدی بخواهد، نقطه سیاهی در دلش ایجاد نموده، گوش دلش را کر می‌کند و شیطانی بر او می‌گمارد تا او را گمراه سازد، حضرت در پایان فرمایش خود این آیه شریفه را تلاوت فرمود: «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۶۶). در این روایت نیز مساوقت علم با نور و جهل با ظلمت و تاریکی روشن است و بر تعبیر روایت

درباره وجود و علم و نور به تعالی بیشتری رسید و مسأله مساوقت وجود با علم و نور و سریان کمالات وجود از جمله علم و ظهور در همه مراتب تشکیکی و اثبات عقلی و فلسفی آنچه در حکمت اسلامی به عنوان دعوی یا ادعا مطرح بود، در حکمت متعالیه تبیین عقلی و استدلالی پیدا کرد، متون روایی از جمله روایت شریف العم نور نیز از بیان نقلی به تبیین برهانی ارتقاء یافته و معارف هم‌سنخ با آن تبیین حکمی بهتری پیدا کردند (ر.ک. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶ ش، ۲/ ۱۴۱؛ سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۷۶، ۲۵۸؛ عصار، محمد کاظم، ۱۳۷۶ ش، ۱۵۵).

### مطابقت «قلب» با «نفس» و «قذف» با «اللقاء»

مطلب دیگری که در تعبیر روایت شریف آمده، قذف نور علم در قلب است که شایسته است از جهت معنای قلب و قذف، موجب توجه و تفسیر قرار گیرد تا ترجیح تفسیر حکمی از مجموع مدلول روایت بیشتر روشن گردد.

مراد از «قذف» در این روایت، معنای لغوی آن است؛ یعنی «افکندن و انداختن» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۲۷۶) چنان که طریحی می‌نویسد: قذف به قلب؛ یعنی طرح و القای در قلب؛ چنان که در دعا آمده است: و اقدف فی قلبی رجاء ک (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۵، ص ۱۰۷).

«قلب» به حسب ظاهر همان جسم صنوبری و یکی از اعضاء مادی و جسمانی بدن است که وظیفه آن رساندن خون به اجزاء بدن می‌باشد (ر.ک. فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۷۰/ ۵؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۹، ص ۱۴۳؛ صاحب، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۴۳۴؛ فراهیدی، ۱۷۰/ ۱۴۰۹؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴۳/ ۹؛ صاحب، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۴۳۴؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۷/ ۵). از جمله معانی دیگر قلب، دگرگون کردن است (ر.ک. فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص ۱۷۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۱۷؛ اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۸۱). لکن باید دانست که مراد از تعبیر «قلب»، همواره این جسم صنوبری واقع در قفسه سینه نیست، بلکه چنانکه خواهیم گفت، هم در عرف و هم در اصطلاح قلب گاهی کنایه از حقیقت باطنی و درونی و غایب از مرتبه حس، یعنی نفس روح و فکر است (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۳۴/ ۵)، در این روایت شریف نیز مراد از قلب، همان نفس و روح به عنوان ظرف علم و عرفان و شناخت است (همو: ۳۴۱/ ۷). البته قلب جسمانی نیز در مقدمات تحقق علم، مانند تأمین حیات نفس و ایجاد جریان خون و تصاعد روح بخاری و حمل

است. به وضوح روشن است که این تعبیر در مورد ایمان، عقل و علم را نمی‌توان از قبیل امور جسمانی دانست و حقیقتی وراء این امور مادی دارد که خود نیاز به روشنگری دارند (همان: ۱۰۰).

از این رو روشن می‌شود که چگونه اصل حقیقت وجود با نور و ظهور و کمالات ذاتی مانند علم مساوق است و چگونه اصالت وجود و تشکیک وجود حکمت متعالیه قادر است همه مراتب وجود مادی و طبیعی و علم انعکاسی و انطباعی تا وجود محض و علم واجبی را در بستر حقیقت نور و ظهور تبیین کند، در همین رابطه نوری وجودی حسب برخی متون تمام موجودات عالم به نور خداوند موجود شده‌اند. در ادعیه شریفه هم این مضامین بسیار یافت می‌شود که به خداوند اطلاق نور شده است، آن هم نوری که همه چیز به برکت او روشن می‌شود<sup>۱</sup>. لذا در مواجهه حکمی نیازی به انکار افاضه و القاء و قذف نیست، زیرا وقتی اصل وجود و نور امکانی از حقیقت وجود و نور واجبی نشأت گرفته و تعبیر خلق و اعطا و قذف و القاء بر آن صادق باشد، در کمالات وجود مانند علم نیز چنین تعبیری صادق خواهد بود.

مساوقت نور با هستی و شیئیت و ظهور و حضور و علم تعبیر مشترک متون حکمی و دینی است و از موضع التفات دیگر حکمای اسلامی نیز دور نمانده است تا آنجا که سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق.) با بهره‌گیری از معارف موجود در آیات و روایات، اساس فلسفه خود را بر نور پایه‌گذاری کرده و حکمت الهی را فقه الانوار نامیده است (ر.ک. سهروردی، ۱۳۸۸: ۱/ ۵۰۵). اساس فلسفه اشراق، مبتنی بر نور است، حقیقت همه حقائق و صفات از جمله علم نیز به نور است، در نظام نوری شیخ اشراق؛ علم به اشراق و احاطه نوری تحویل می‌شود، به حسب قهر و احاطه انوار و شدت و ضعف آن‌ها مراتب علم تحقق می‌یابد، هرچه شدت نوریت یک شیء بیشتر باشد، وسعت و احاطه نوری آن نیز بیشتر است، ادراک حسی مرتبه‌ای ضعیف از این نور است که در پرتو نورانیت و اشراق نفس بر مبصرات و مسموعات حاصل می‌شود، در مرتبه‌ای بالاتر ادراک عقلی و شهود باطنی و مواجهه و اشراق نوری و عشق و قهر و انعکاس تصاعدی انوار مطرح است و هر آنچه در وجود و تشکیک آن گفته شده درباره نور صادق خواهد بود (همو، ۱۳۸۸، ۱/ ۱۱۵). نفس به دلیل تجرد نزد خود حاضر است؛ به هر میزان که این تجرد بیشتر باشد، این حضور ذات، نزد نفس قوی‌تر است. تا اینکه امور بیرون از ذات نیز به نحو حضوری برای نفس حاضر و مشهود شوند (همو، ۱۳۸۸: ۱/ ۷۲).

این معنا در حکمت متعالیه و در تنقیح مباحث مشائی و اشراقی

۱. «و بنور وجهک الذی اضاء له کل شیء» (دعای کمیل)



استفاضه از نور الهی است (ر.ک. آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۹۶؛ ابن عربی، بی تا، ۱/ ۲۸۹).

آنچه حکمت متعالیه را از دیگر گروه‌های فکری در این زمینه متمایز می‌کند، اثبات تجرد مطلق ادراکات و تقویت تجرد مراتب نفس و اتحاد علم با نفس است، ملاصدرا با تأکید بر نظریه وضع الفاظ برای روح معانی، مراد از «قلب» را حقیقتی روحانی می‌داند که عبارت از جوهر نطقی انسان است (همان، ص ۲۹۸). با توجه به تنقیح این مباحث و تأسیس برخی مبانی در حکمت متعالیه مانند وضع الفاظ برای روح معنا، تجرد همه مراتب علم و ادراک، مادیت مقدمات ادراک، تجرد خیال، اتحاد عقل و عاقل و معقول، انشاء و خالقیت نفس در حس و خیال و ... است که می‌توان تفسیر کامل‌تر و برداشت معقول‌تری از انطباق قلب با نفس در روایات و افاضه و اشراق و قذف علم در قلب و در عین حال اتحاد و یگانگی علوم با قلب و ارتباط قلب با ملکوت و اخذ علوم و ادراکات ارائه کرد.

### مشیت تکوینی در قذف و القاء و نقش اسباب

مطلب دیگری که در تحلیل حکمی روایت قذف علم باید موردنظر قرار داد، توجه به تعبیر «مشیت» در روایت شریف است، «مشیت» از ریشه «شیء» و فعل آن «شاء، یشاء» می‌باشد (ر.ک. فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۴۰۹/ ۲؛ اگرچه در معنای دقیق میان مشیت و اراده تفاوت است، لکن در معنای لغوی «خواستن» و «اراده نمودن» در توضیح مشیت به کار می‌رود (ر.ک. قرشی، قاموس قرآن، ۹۱/۴). مشیت و اراده در انسان و دیگر موجودات طبیعی مقدمات مادی و امکانی دارد و نوعی تحریک و تحرک و شوق و فعل و انفعال در پیدایش آن نقش دارند، همچنین امری زائد بر ذات به شمار می‌رود، روشن است که این معنا درباره خداوند محال است، از این رو مشیت و اراده در حکمت اسلامی از همه لوازم امکانی تجرید می‌شود، از دیدگاه حکما و متکلمان شیعه مشیت و اراده عین ذات بسیط حق تعالی بوده و صفتی زائد بر ذات نیست؛ زیرا زیادت آن موجب ترکیب در ذات الهی خواهد شد. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۰۶، آشتیانی، ۱۳۸۴: ۱۸). اراده الهی از جهتی همان علم حق تعالی به اشیاء است که منتهی به ایجاد آن‌ها در عالم خارج می‌شود، از این رو حکما مشیت حق را تعبیر دیگری از ایجاد حق تعالی تلقی می‌نمایند، این استعمال در کتب لغت هم مورد تأیید قرار گرفته است: «مشیت وقتی در مورد خداوند به کار می‌رود، به معنای ایجاد است» (اصفهان‌ی، ۱۴۱۲: ۲/ ۳۶۶، راغب اصفهان‌ی، ۱۴۱۲: ۴۷۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/ ۱۰۳).

با این بیان مراد از «مشیت» در روایت شریف همان ایجاد، القاء

قوای ادراکی و حصول علم، به‌ویژه بر مبانی طبیعیات قدیم نقش دارد، و برخی مانند سید مرتضی در مورد معنای قلب در حدیث شریف «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ الْأَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يُقْبَلُهُ كَيْفَ يَشَاءُ» آن را قلب جسمانی می‌داند؛ که دارای دو عضو جسمانی است و خداوند به وسیله آن قلب را به حرکت درمی‌آورد (ر.ک. علم الهدی، ۱۹۹۸: ۱/ ۳۲۱، گلمکانی، ۱۴۰۱: ص ۵۳)، اما با توجه به مبانی حکمت متعالیه چون تجرد نفس و تجرد مطلق علم و حصول و اتحاد علم با نفس به عنوان حضور مجرد نزد مجرد روشن است که مراد از قلب در این روایت همان حقیقت تجردی انسان است که کانون ادراک و شعور و احساس و عاطفه و حیات روحی و معنوی است؛ چنانکه ملاصدرا می‌نویسد: قلب در اینجا امری لطیف ملکوتی است که پذیرای علم و عرفان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱).

توجه به دو معنای قلب و تفکیک احکام آن اختصاص به حکمت متعالیه نداشته و در کلام، حکمت، عرفان، تفسیر و دیگر علوم اسلامی نیز آمده است، غزالی اطلاق معنای قلب را در دو مورد یعنی همان امر مادی و جسمانی و دوم امری روحانی ذکر می‌کند، مصداق دوم که از آن به روح، نفس و عقل تعبیر می‌شود، به تعبیر غزالی قلب مدرک معارف و حقایق است (ر.ک. طریحی، ۱۳۷۵: ۲/ ۱۴۸؛ غزالی: ۵/ ۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۵/ ۶۷ و ۳۶). غزالی ضمن پذیرش اشتراک لفظی قلب در دو معنای صنوبری شکل و روح انسانی، معنای باطنی دوم را پذیرفته و معتقد است که اطلاق لفظ به معنای دوم صحیح است؛ یعنی امر لطیف ربانی و روحانی که همان حقیقت روح انسانی است (ر.ک. غزالی، بی تا: ۶/ ۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۹/ ۳۷۷-۳۷۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ۵/ ۵).

به اعتقاد علامه طباطبایی نیز اگرچه «قلب» به وضع حقیقی بر همان عضو بدنی معروف اطلاق می‌شود؛ اما در قرآن کریم بیشتر در آن چیزی استعمال شده است که آدمی به وسیله آن درک می‌کند، و به وسیله آن عواطف باطنی مانند حبّ و بغض، خوف و رجاء، آرزو و اضطراب درونی و امثال آن را از خود بروز می‌دهد؛ پس قلب آن چیزی است که حکم می‌کند، و دوست می‌دارد، و دشمن می‌دارد، و می‌ترسد، و امیدوار می‌شود، و آرزو می‌کند، و خوشحال می‌شود، و اندوهناک می‌گردد؛ پس در حقیقت قلب همان نفس یا روح و جان آدمی است که با قوا و عواطف باطنی مجهز خویش، به کارهای حیاتی خود می‌پردازد (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۴: ۹/ ۴۶).

به نظر عرفا نیز «قلب»، مرتبه‌ای از مراتب نفس ناطقه و مرتبه تفصیل علوم و ادراکات است و آن را از این رو قلب نامیده‌اند که همواره در تقلّب در صور و معانی است و در ارتباط با حق تعالی و

محررومند: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَّعَلُّمِ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱/ ۲۲۵) پس حصول علوم جزئی و علوم ظنی یا حتی عقلی، اگرچه با افاضه فیض از ناحیه حق تعالی است، اما با حقایق و معارف الهی که از سوی حق و از طریق شهود و عین الیقین و حق الیقین حاصل می‌شوند؛ فاصله بسیار دارند، پیامبر اکرم (ص) در پاسخ به معنای "شرح" در آیه «فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» (الأنعام / ۱۲۵) فرمودند: «هو نورُ يقذفه الله تعالى في القلب»، سؤال شد: علامت آن چیست؟ فرمود: «التجافي عن دار الغرور، و الإجابة إلى دار الخلود» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵ش، ۲/ ۴۴۸).

این حقیقت نوری، چنانکه در برخی از نقل‌های روایت نیز قبل از این فقره آمده، تنها با پی‌جویی اسباب و مقدمات و جمع منابع و مطالعه و تحقیق و مباحثه و تعلیم و تعلم ظاهری حاصل نمی‌شود، بلکه با نوعی سنخیت و ارتباط و تعالی نفس و قیام و حضور در ملکوت و مواجهه و ملاقات و لقاء همراه است و تعبیر القا و اخذ و عطا و افاضه نیز ناظر به همین معناست. بنابراین، برای دریافت علم و نور نمی‌توان به انباشت اصطلاحات اکتفاء نمود. (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲/ ۱۴۱) بلکه می‌بایست برای نیل به آن تهذیب و تطهیر و تذکیه نفس نمود؛ «النور» اسمی از اسماء ذات خداوند متعال است. (ر.ک. قیصری، ۱۳۷۵: ۶۹؛ ابن عربی، بی تا: ۱/ ۱۴۸) و معنای حقیقی انصاف به علم مظهریت نفس برای علم یعنی تحقق ملکه علم در نفس و تلبس وجودی به آن است. برای چنین اخذ و لقاء و دریافتی از حقائق باید میان مدرک و مدرک و مرتبه ادراک دو تناسب و سنخیت برقرار باشد، آنگاه اقتضای مشیت تکوینی لقاء حقایق نوری در نفس خواهد بود. برای تحقق چنین امری باید تقرب به منبع فیض و حق تعالی حاصل شود و به هر میزان که این تقرب بیشتر باشد، انسان سعه وجودی بیشتری یافته وجود وی شدید و قوی گشته و در این سعه وجودی حقیقت موجودات جهان خارج را در حیطه وجودی خویش حاضر یافته و برترین مرتبه از ادراک حضوری و لقاء نوری برای او حاصل خواهد شد، چه اینکه مرجع و مأل علم چنانکه گفتیم به نور و وجود است و این نور، عین نفس ناطقه، بلکه خود اشتداد نورانیت نفس ناطقه است (ر.ک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۱۶۳؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۵۵؛ همو، ۱۳۷۵: ۱/ ۴۲۰).

### هماهنگی اکتساب و اتحاد

چنانکه گذشت بر مبنای حکمت متعالیه برخلاف دیدگاه ذاتی بودن علم برای نفس، حقیقت علم امری ذاتی نبوده و از طریق اسباب و

و افاضه علم است، حق تعالی همان‌گونه که اصل وجود ذات را اعطا و ایجاد می‌کند، کمالات ذات را هم - البته پس از طی مقدمات و وجود استعداد- به آن اعطا و افاضه می‌نماید، بنابراین مشیت الهی در قذف علم، امری جعلی و قراردادی و اعتباری نیست، زیرا در مشیت جعلی و قراردادی و تشریحی که متعلق آن اوامر و نواهی الهی‌اند، انسان قادر به تخلف از آن‌ها است (ر.ک. طباطبایی ۱۳۸۴: ۱۲/ ۲۳۹)، بلکه با تأمین مقدمات و تمامیت اجزاء علت، و استعداد نفس برای پذیرش علم، این علم برای او به نحو تکوینی تحقق پیدا می‌کند، در واقع افاضه تکوینی علم به معنای توسعه وجودی و ایجاد در نفس است که به عنوان کمال و فعلیت نفس برای آن حاصل می‌گردد. از این‌رو مشیت الهی در قذف علم در قلب، به معنای اعطا و افاضه تکوینی و ایجاد یا توسعه وجودی در نفس و عبارت است از تعلق خواست خداوند به ایجاد چیزی که قابلیت موجود شدن را دارد (همو، ۱۳۸۴: ۱۲/ ۲۳۹)؛ با این وصف، تحقق علم برای نفس را نیز نمی‌توان محصول جعل و قرارداد و مشیت و اراده تشریحی قلمداد کرد، بلکه تحقق علم برای نفس مانند بقیه اشیاء تخلف از خواست خداوند را نداشته و وقوع طلب الهی در این‌باره حتمی است (ر.ک. کلینی ۱۳۶۳: ۱/ ۱۴۸). در تبیین حکمی تحقق علم و ادراک بعد از فراهم شدن اسباب درک و تلاش نفس برای طی کردن مقدمات، نوعی تعالی و نورانیت در حقیقت نفس حاصل شده و به نحو تکوینی حوزه ادراکات و آگاهی‌های وجدانی او افزایش پیدا می‌کند، البته تحقق آن مقدمات و حقیقت نفس و حصول نورانیت و کمال علمی همه به ایجاد و افاضه و اعطا و قذف الهی است، خواه به انشاء و خلاقیت نفس یا شهود و اشراق یا اعطا و افاضه و یا قذف و لقاء تعبیر شود، زیرا نفس مجرد انسانی، توان ساخت صور را دارا است؛ به طوری که ادراک حتی در مرتبه‌ی حسی نیز به واسطه انشاء صورتی مماثل با شیء خارجی توسط نفس صورت می‌گیرد. شیء خارجی مدرک بالعرض است، و مدرک بالذات و حقیقی، صورتی است که از آن در ذهن پدیدار شده است (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳/ ۴۶۲ و ۴۶۳).

چنانکه تحقق آن اسباب منحصر در اسباب عادی و رایج نبوده و گاه به حسب عوامل دیگری این صفا و نورانیت و به تعبیر قرآن قدرت تشخیص و فرقان برای نفس حاصل می‌گردد. بر این اساس علم دارای مراتب متعددی است که حقیقت و مرتبه‌ی اعلائی آن محتاج به تربیت نفس، تهذیب و صفا و اخلاص باطنی است؛ تا نور معرفت با افاضه الهی بر قلب وارد شود. افرادی که با دریافت برخی اصطلاحات و علوم کسبی جزئی، سرگرم شده و خود را از دریافت علوم حقیقی و شهودی بی‌نیاز می‌بینند، از این افاضه نوری

قلب کسی که به توفیق الهی، استعداد لازم را برای دریافت آن پیدا کرده باشد؛ افزوده می‌شود؛ مطابق مضامین روایات نیز؛ قلب خانه‌ای است ... تا نور علم حقیقی بر قلب نازل شود (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۴۰/۲؛ همو، ۱۳۶۰: ۷۱)

### نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

حدیث شریف «العالم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» مصداق برداشت‌های مختلف و ادعاهای متعارض قرار گرفته است، به نظر می‌رسد برخلاف دیدگاه‌هایی که گاه نفس را مادی و ظلمانی و حقیقت علم را خارج از ذات نفس تلقی کرده و گاه علوم را ذاتی و حقیقت علم را تذکر به حساب آورده‌اند، حکمت متعالیه با جمع میان حدوث مادی و تجرد نفس از یک سو و اکتساب و اتحاد علوم از سوی دیگر توانسته، تفسیر بهتری از این روایت ارائه کند.

حکمت متعالیه اصل حقیقت وجود را با نور و ظهور و کمالات ذاتی مانند علم مساوق دانسته و با تکیه بر مبانی فلسفی چون اصالت و تشکیک وجود قادر است همه مراتب وجود مادی و طبیعی و علوم انطباقی تا وجود محض و علم واجب را در بستر حقیقت نور و ظهور تبیین کند؛ چنانکه با تجرد همه مراتب علم و ادراک، مادیت مقدمات ادراک، تجرد خیال، اتحاد عقل و عاقل و معقول، انشاء و خالقیت نفس در حس و خیال و حرکت جوهری، می‌تواند تفسیر کامل‌تر و برداشت معقول‌تری از انطباق قلب با نفس در روایات و افزوده و اشراق و قذف علم در قلب و در عین حال اتحاد و یگانگی علوم با قلب و ارتباط قلب با ملکوت و اخذ علوم و ادراکات ارائه کند. چنانکه از دیدگاه ملاصدرا برخلاف نگاه مادی، نفس و تمامی قوای حسی، خیالی، وهمی و عقلی و به تبع آن صوری که در آن‌ها انشاء می‌شوند، مجرد از ماده و لواحق مادی‌اند و نقش ماده تنها اعداد و آماده‌سازی است (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷۴/۹). این اعداد بر مبنای حرکت جوهری نفس از مادیت و جسمانیت مرتبه طبیعی آغاز شده و پس از عبور از تجرد برزخی به تجرد تام و حضور در ملکوت و شهود اسماء و صفات حق تعالی بدون اسباب طبیعی و مادی منتهی می‌شود؛ بنابراین چنانکه میان مادیت و جسمانیت نفس و تجرد نفس و علوم آن منافاتی نیست، بین اکتسابی بودن علم که با توجه به طی مقدمات طبیعی و مادی برای نفس حاصل می‌شود، با اتحاد و یگانگی علوم با نفس که به حسب باطن وجودی نفس تحقق پیدا می‌کند، تعارضی برقرار نیست.

علل مادی و معنوی و طی کردن مقدمات قابل اکتساب است، از طرفی حکمت متعالیه معتقد به وحدت حقیقت علم با نفس است، علوم نفس بر این مبنا از نظر وجودی و مصداقی عین نفس بوده و با نفس به وجود واحد موجودند. از آنجا که نفس حقیقتی جوهری است، علوم نفس نیز حیثیتی جوهری داشته و با جوهر نفس متحد هستند. قبل از ملاصدرا مشهور فلاسفه مشاء، علم را داخل در مقولات و آن‌را از مقوله کیف نفسانی می‌دانستند (ر.ک. ابن سینا، ۱۳۹۴: ۱۴۵). معیار علم به غیر در حکمت مشاء، صورت معقوله بود. حسب تعریف آن‌ها علم صورت و ماهیت شیء خارجی و حاکی از شیء خارجی است (ر.ک. طوسی، ۱۳۸۶: ۴۰۱). آن‌ها علم را هیئتی می‌دانستند که در اثر مواجهه عالم و معلوم در نفس به وجود می‌آید (ر.ک. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۲)؛ اگرچه، گاه مشائین در علم حصولی از صورت مجرد سخن می‌گفتند (همو، ۱۳۹۴: ۱۴۵)؛ اما مراد آنها از تجرید صورت از ماده بود که در آن، ذهن لواحق و عوارض مادی صورت شیء محسوس را جدا کرده و صورتی کلی و معقول انتزاع می‌کند (همو، ۱۳۷۹: ۳۴۴). ملاصدرا بر مبنای تجرد مطلق ادراکات و جوهری بودن آنها و اتحاد عقل و عاقل و معقول این تبیین مشائی را مورد انتقاد قرار داده و عرضی بودن علم را در هیچ‌یک از مراتب ادراک قبول نکرد، در حکمت متعالیه بر مبنای اصالت وجود، نفس و علم از سنخ وجود بوده و بر مبنای اتحاد عقل و عاقل و معقول، از جهت وجودی و مصداقی با هم اتحاد پیدا می‌کنند، بر اساس نظریه اتحاد عاقل و معقول ملاصدرا، معلوم بالذات در هریک از مراتب ادراکی (عقل، وهم، خیال و حتی حس)، با نفس عالم متحد گشته و با آن عینیت پیدا می‌کند. نفس انسانی در اثر اتحاد با صور حاصل در آن از قوه به فعلیت رسیده و اشتداد می‌یابد و به این ترتیب، این صور سازنده مراتب نفس خواهند شد (ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۵۵ و ۲۵۶). بر مبنای اتحاد علم و عالم و معلوم، اگرچه در مراتب ظاهری نفس نوعی کثرت صوری و مفهومی متصور است؛ اما حقیقت وجودی واحد نفس در صقع ذات خود بسیط و با همه علوم و ادراکات متحد است.

در حکمت متعالیه حق تعالی مفیض همه موجودات و امور وجودی از جمله صور علمی جزئی و کلی است و مطلق علم، به افزوده حق است که در روایت از آن تعبیر به قذف علم شده است. قوای ظاهری و باطنی و اسباب علل مادی و معنوی در این نگرش؛ علل مُعَدّه و غیرحقیقی به حساب می‌آیند، بنابراین به نظر می‌رسد؛ تحلیل حکمی بر مضمون حدیث «العالم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» در مقابل دیدگاه عرضی بودن و خارجی بودن علم که در دیگر دیدگاه‌های معارفی آمده، انطباق بیشتر و هماهنگی قابل قبول‌تری دارد، علم نور است، وجود نیز نور است، مفیض وجود و نور؛ حق تعالی است، و علم، نوری است که بر

## منابع

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبد الله، الالهيات من كتاب الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴ش.
- .....، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوی، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ ق.
- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، بيروت، دار الصادر، بی تا.
- ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم؛ لسان العرب، بيروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- آشتیانی، احمد، بیست رساله، تصحيح رضا استادی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ش.
- آشتیانی، جلال الدين، شرح مقدمه قيصری بر فصوص الحکم، تهران، اميرکبير، ۱۳۷۰ش.
- .....، نقدي بر تهافت الفلاسفه غزالي، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ش.
- .....، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴ش.
- آشتیانی، مهدی، تعليقه بر شرح منظومه حکمت، قم، المؤتمر العلامة الأشتیانی (ره)، ۱۳۹۰ش.
- باقری، سعید، «حقیقت علم، عقل و نفس؛ از دیدگاه آیت الله مروارید و نقد آن، مجله معرفت» دی ۱۳۹۴ - شماره ۲۱۷، صص ۹۹ تا ۱۱۰.
- بغدادی، ابوالبرکات، المعبر فی الحکمة، ج ۲، ص ۳۹۴-۳۹۵، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق.
- تفتازانی، سعدالدين، شرح المقاصد، ج ۲، تحقيق دكتور عبد الرحمن عميره، انتشارت الشريف الرضي، ۱۴۰۹ ق.
- تهانوی، محمد اعلى بن علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ۱۹۹۶ م.
- خوبی، سيد ابوالقاسم، **مصباح الفقاهه (المكاسب)**، تحقيق: جواد قیومی، قم، مكتبة الداوری، بی تا.
- حسن زاده آملی، حسن، سدره المنتهی فی تفسیر قرآن المصطفی، قم، الف.لام. میم، ۱۳۸۸ش.
- .....، مآثر آثار، قم، الف.لام. میم، ۱۳۸۶ش.
- .....، هزار و یک كلمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- حسینی سیستانی، سیدعلی، **الرافد فی علم الاصول**، قم، لیتوگرافی حمید، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، انتشارات سمت، ۱۳۹۸.
- رازی، فخرالدين، المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۱۱ق.
- راغب اصفهانی؛ حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
- رضانژاد، غلامحسین، تجديد حکمت اشراق و تأسیس آن، از مبانی فلسفه و آیین پارسیان، مجله: چیستا، بهمن ۱۳۶۰ - شماره ۶، صص ۶۸۴ تا ۶۹۸.
- سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، نشر ناب، تهران، ۱۳۶۹ش.
- .....، اسرارالحکم، تصحيح ابراهيم میانجی، تهران، اسلامیة، ۱۳۸۸ش.
- سجادی سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳ ه.ش.
- سمیح، دغیم، موسوعة مصطلحات الامام فخرالدين الرازی، انتشارات مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ۲۰۰۱ م
- سهروردی، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸ش.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، مكتبة آيةالله عظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- شُکر، عبدالعلی، رویکرد حکمت صدرایی به مشیت الهی، تهران، خردنامه صدرا، ۱۳۹۳ش.
- شهرزوری، محمد بن محمود، شرح حکمت الاشراق، تصحيح حسين ضیائی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ش.
- شیرازی، قطب الدين، شرح حکمت الاشراق، تصحيح سيد محمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۹۴ش.
- صاحب، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغة، بيروت، عالمالکتب، ۱۴۱۴ ق.
- صدر، رضا، صحائف من الفلسفه تعليقه علی شرح المنظومه للسبزواری، تصحيح باقر خسروشاهی، قم، ۱۳۸۷ش.
- صدرالدين شیرازی، محمد ابن ابراهيم، العرشية، تصحيح غلامحسین آهني، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ه.ش.
- .....، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، تهران، دانشگاهی، ۱۳۶۰ش.
- .....، رساله سه اصل، تصحيح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۸۹ش.
- .....، شرح اصول کافی، تصحيح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- .....، اسرار الآيات، تصحيح محمد خواجهی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ش.
- .....، الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، قم، مكتبة المصطفوی، ۱۳۶۸ش.
- طباطبایي، فاطمه، علم نور یا حجاب، مجله پژوهشنامه متین، تابستان و پاییز ۱۳۸۰ - شماره ۱۱ و ۱۲، صص ۸۳ تا ۱۰۸.
- طباطبایي، محمد حسین، الميزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۴ش.
- .....، نهاية الحکمه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۶ق.
- طریحی، فخرالدين بن محمد؛ مجمع البحرين، تهران، ۱۳۷۵ش.
- طوسی، خواجه نصیرالدين، محمد بن محمد، آغاز و انجام، مقدمه علامه حسن زاده آملی، انتشارات فرهنگ و ارشاداسلامی، ۱۳۷۴.
- .....، شرح الاشارات و التنبیها، تصحيح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ش.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.

گلمکانی، رامین، دلبری، سید علی، بررسی سندی و دلالتی حدیث «قلب المؤمن بین الاصبغین...»، مجله حدیث پژوهی، دوره ۱۴، مرداد ۱۴۰۱، شماره ۱، صص ۷۰-۵۳.

مازندرانی، محمد صالح، تصحیح: شعرانی، ابوالحسن، شرح الکافی، الاصول و الروضه، المكتبة الاسلامیه، تهران، اول، ۱۳۸۲ ق.

مروارید، حسنعلی، تنبیهات حول المبدأ و المعاد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۸ ق.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (نبرد حق و باطل، فطرت، توحید)، صدرا، قم، ۱۳۷۲ ش.

مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ش.

ملکی میانجی، محمد باقر، توحیدالامامیه، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۳ ش.

عطاردی، عزیزالله، مسندالإمام الرضا علیه السلام، انتشارات آستان قدس، مشهد، ۱۴۰۶ ق.

علم الهدی، علی بن حسین، أمالی المرتضی، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۹۸ م. غزالی، ابوحامد؛ إحياء علوم الدين، دارالكتاب العربی، اول، بی تا، بی جا. فارابی، الجمع بین رأیی الحکیمین، به کوشش البیر نصری نادر، ج ۱، ص ۹۷، بیروت، ۱۹۶۸ م.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد روضه الواعظین و بصیرة المتعظین، انتشارات رضی، قم، ۱۳۷۵ ش.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.

فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، نشر البرز، تهران، ۱۳۷۷ ش.

فیض کاشانی، محمدین شاه مرتضی، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء، قم، جماعة مدرسين حوزه علمیه قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۶ ش.

قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.