



اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

جلد اول

بسم الله الرحمن الرحيم

مکتب فلسفی اصفهان اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نماییم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوه‌رنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی
دبیر علمی نخستین همایش
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

فهرست

دکتر زهرا اخوان صراف

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت ۱۱

دکتر محمد حسن ادریسی

اهمیت شعر و شاعری در عصر صفویه ۳۹

دکتر فتحعلی اکبری

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه ۵۹

دکتر سید مهدی امامی جمعه

آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا ۶۹

دکتر فرزاد بالو/ دکترمهدی خبازی کناری

نگاهی تطبیقی به مشرق الانوار میرداماد و مخزن الاسرار نظامی ۸۷

دکتر اعظم رجالی

سیر عرفان در اصفهان از قرن دوازدهم تا عصر حاضر ۱۰۵

دکتر فروغ السادات رحیم پور

نمود بینش و منش شیخ بهایی و مجلسی (دوم) در رسایل اعتقادی ایشان ۱۲۹

دکتر محمود زراعت پیشه

نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد ۱۵۳

دکتر علی اکبر زمانی نژاد

درسهای اخلاقی و عرفانی آقا حسین خوانساری ۱۷۱

دکتر شهناز شایان‌فر

مختصات عرفان راستین نزد فیض کاشانی ۲۰۳

دکتر غلامحسین شریفی ولدانی

رشحه ای از سحاب (بررسی تأثیرپذیری سحاب اصفهانی از شعر عهد صفوی) ۲۱۵

دکتر عبدالله صلواتی

انواع انسانی نزد ملاصدرا و فیض کاشانی ۲۳۱

دکتر سید صدرالدین طاهری

اصول بنیادین نظریه ی ملاصدرا درباره ی معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه ی مکتب اصفهان ۲۴۳

حجه الاسلام و المسلمین احمد عابدینی نجف آبادی

بررسی حرکت، در جواهر مجرد ۲۶۳

دکتر سیداحمدعقیلی

سیرتاریخی مکتب فلسفی اصفهان از سقوط صفویه تا برآمدن قاجار ۱۱۳۵-۱۲۱۰ق ۲۷۷

دکتر غلامحسین عمادزاده

بررسی دیدگاه آقاحسین خوانساری به برخی از مبانی اصالت وجود صدرایی ۳۱۱

دکتر علیرضا فاضلی

روش‌شناسی سید قطب‌الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری ۳۲۳

دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی

نگاهی به احوال و اندیشه‌های علامه خاتون‌آبادی و معرفی رساله کشف الحیرت ۳۳۷

دکتر رضا ماحوزی

تبیین ساختار هستی‌شناختی اعیان؛ گفتگوی تطبیقی حکمای مکتب اصفهان و فیلسوفان معاصر ۳۵۵

دکتر محمد مشکات

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتألهین و از منظر هایدگر ۳۷۱

دکتر محمد مهدی مشکاتی

تحلیل دیدگاه حکیم خواجه‌ی در باره معاد جسمانی ۳۹۹

دکتر امراله معین

تأثیر نگرش فلسفی کرین بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه ی تمثیلی ۴۱۵

دکتر حامد ناجی

گذری بر زندگی پیترو دل‌اواله ۴۳۱

دکتر سیما سادات نوربخش

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی ۴۴۵

دکتر سید حسین واعظی

تحلیل و بررسی باب سوم از رساله زواهر الحکم (میرزا حسن لاهیجی) ۴۶۵

نمایه عنوان مقالات ۴۸۶

روش‌شناسی سید قطب الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری

علیرضا فاضلی^۱

چکیده

سید قطب الدین محمد نیریزی شیرازی (۱۱۰۰-۱۱۷۳) عارف شیعه، در انتهای عصر صفویه در اصفهان می‌زیسته و نزد علمایی همانند مولی محمد صادق اردستانی تحصیل کرده است و آقا محمد بیدآبادی را از شاگردان او برشمرده‌اند. او دلیل عقلی و نقلی را یگانه می‌داند و این سخن مبتنی بر نظر او در باب شأن وجودی وحی است؛ از دیگر سو نیریزی منطق یونانیان را اساس خطا می‌داند و فیلسوفان را به خاطر پیروی از آن در ضلالت. اتخاذ این مواضع روش ویژه‌ای را در مباحث عرفانی به آثار او بخشیده است به این شکل که در همه جا می‌کوشد مبنای مباحث خود را به سبب یگانگی حقیقت محمدیه و علویه، کلمات حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام قرار دهد و اثر اصلی خویش را به نام حکمت علویه و ملقب به فصل الخطاب می‌کند.

در این نوشتار سعی می‌شود روش‌شناسی نیریزی با تأکید بر منظومه‌ی فصل الخطاب آشکار گردد، در این راه ابتدا در مبنای این روش‌شناسی تدقیق می‌شود و سعی می‌شود روش مختار او تبیین گردد و تمایز آن با سایر نحله‌ها آشکار شود.

واژگان کلیدی: نیریزی شیرازی، عرفان نظری، منظومه فصل الخطاب.

مقدمه

عرفان و فلسفه اسلامی روشمندی خاص خود را دارد و بررسی آن راه را برای شناخت افراد و ادوار عرفانی و فلسفی هموار می‌کند و احیاناً از انتسابات اشتباه و انتقادهای ناروا جلوگیری می‌کند. روش شناسی غیر از روش است؛ با روش معرفت تحصیل می‌گردد و یا پژوهشی سامان می‌گیرد اما روش شناسی معرفتی است که موضوع آن روش است، یا دیدگاه‌های فلسفی به روش را روش شناسی می‌گویند؛ به عبارتی دیگر روش فن است و روش شناسی علم مطالعه و نقد روشهاست^۱. حتی آنارشیسم معرفتی و توصیه نکردن هیچ روشی، به نوعی خود روش شناسی است^۲. هرچند این تعاریف بیشتر بر آمده از فضای فلسفه‌ی علم جدید است اما به نظر می‌رسد، منتقد روش‌های مستعمل دیگران را به یک معنی بتوان روش شناس خواند.

سید قطب الدین نیریزی (۱۱۰۰-۱۱۷۳) منتقد جدی روش عالمان زمان خویش است و نوک تیز حمله‌ی او متوجه فلاسفه است و روش ایشان که علی القاعده استفاده از منطق است. او منطق را نقد می‌کند و استفاده از آن را موجب هلاکت و اشتباهات بزرگ در معارف الهی می‌داند. او در آثار خویش روشی را به کار می‌گیرد که به نوعی ابتناء مسائل الهی و عرفانی بر کلمات معصومین علی الخصوص امیرالمؤمنین علیه السلام است. این روش او مبانی و اصولی دارد. در این نوشتار ابتدا اندکی از زندگی او گفته می‌شود تا فارغ از تاریخ اندیشه‌ی او بررسی نگردد و سپس این مبانی بررسی می‌گردد.

۱- برای تفصیل بیشتر درباره‌ی تمایز روش و روش شناسی رجوع بفرمایید به (پارسانیا، ۱۳۸۸، صص ۴۱-۴۰) همچنین دیدن این دو وبگاه هم مفید است:

Understanding The Difference Between Method And Methodology With Professional Dissertation Writers (۲۰۱۲), available:

www.professionaldissertationwriters.com/topical-tips-from-professional-dissertation-writers/understanding-the-difference-between-method-and-methodology-with-professional-dissertation-writers/

What Is The *Difference* Between *Method* And *Methodology*? (۲۰۱۲), available:

www.blurtit.com/q۳۵۴۶۵۵.html

۲- برای آگاهی از این ر.ک: چالمرز، ۱۳۸۹، صص ۱۵۷-۱۶۰

تحصیلات قطب الدین نیریزی و چگونگی حصول معارف الهی

سید قطب الدین نیریزی چنانکه خود می‌گوید از همان ابتدا راغب به معارف الهیه بوده و در عنفوان جوانی آن را حاصل کرده است (قطب الدین نیریزی، خطی، گ ۶۳). وی چگونگی این طیّ مسیر را در *فصل الخطاب* چنین بیان می‌کند:

فلما شرعنا فی المسیر بجهدنا دخلنا طریق الحکمة الفلسیفة

وی در ابتدا به مطالعه و فراگیری کتب فلسفی می‌پردازد و عده زیادی از اهل فضل را ملاقات می‌کند. اما نزد آنان به جز بحث‌های جدلی، چیزی نمی‌یابد و به گفته خویش، بخشی از عمر را در راه تعلیم فلسفه ضایع می‌سازد. از آنجایی که شنیده بوده که در ملک پروردگار شهر علم حکمت احمديه است، در پی آن به جستجو می‌پردازد و راهی برای وصول بدان، به جز کتاب الله و احادیث ائمه علیهم السلام نمی‌یابد. آنگاه سعی خویش را مبذول به فهم ظاهر کلام ایشان می‌کند و از این منبع سرشار، رایحه هدایت را استشمام می‌کند. او در سعی برای ورود به مدینه حکمت، متمایل به علم کلام می‌شود. اما این دانش هم بر او دری نمی‌گشاید. و از تمام این دوران، جز حسرت او را نصیبی نبوده است.

سعینا ولم ندخل و ضلّ سعینا و لم نلف من افکارنا غیر حسرة

پس از آن وی ملازم عرفا می‌گردد که او را گویند که ورود بدین شهر جز اهل فقر به طریق ولایت را نرسد. (همان، گ ۹۰)

سید قطب الدین پس از این مقام، دست از طلب علم بر نمی‌دارد و به ملاقات فضلا و دانشمندان عصر خویش می‌رود. وی در *فصل الخطاب* در فقره‌ای به نثر، اسامی فضلا و علمایی را که ملاقات کرده و احیاناً استاد وی در علوم بوده‌اند، ذکر می‌کند. از جمله علامه شاه محمد دارابی است^۱ که وی استاد همه اهل فضل در شیراز بوده است؛ همچنین مولا محمد صادق اردستانی^۲، که سید قطب الدین هفت سال مصاحب او در اصفهان بوده است. و همچنین میرمحمد تقی خراسانی^۳، که سید قطب الدین او را کامل در عصر خود می‌داند.

۱ - برای اطلاع از احوال وی ر.ک: آقا بزرگ طهرانی، ۱۳۷۲، ص ۳۳۰

۲ - ر.ک: همان، ص ۳۵۹

۳ - ر.ک: همان، ص ۱۱۸

نیریزی بعد از ورود خراسانی از مشهد به اصفهان، بسیار با او بوده است. سید قطب الدین گوید: شهرت فضل و کمال و سلوک وی در طریق عرفان و فقر، مستغنی از بیان است. وی همگی آنها را موافق اهل عرفان و محب عرفای ربانی و فقرای الهی می‌یابد. اما این محبت را از یکدیگر پنهان می‌داشته‌اند (همان، گ ۷۰-۷۱). علت این امر را باید در اوضاع عصر صفویّه جست که اگر کسی حتی نقل کلامی از عرفا در کتب خویش می‌کرده، متهم به تصوف می‌شده است و بر او سخت می‌گرفتند (جعفریان، ۱۳۷۰، ص ۲۲۲).

بررسی اندکی در احوال اهل علم در زمان سید قطب الدین، تاثیر به سزائی در فهم و درک بهتر آثار و نظرات او خواهد داشت. بی‌تردید هر کس متأثر از محیط پیرامون خود بوده و گفتارش، جدا از جوّ غالب زمانه نیست. معارف الهیّه تغییرناپذیرند و حقیقت، در جای خویش مستقر و مستقل از اعتقادات جوامع است. اما مقتضیات هر دوره با دوره دیگر متفاوت است و به همین خاطر، آثاری که در دوره‌های مختلف یک جامعه پدید می‌آیند بایکدیگر متفاوت‌اند و شناخت نظرات صاحبان آنها، جز در آینه آثارشان مقدور نیست.

در عصر صفویّه با رسمی شدن مذهب تشیع، دگرگونی عظیمی در معارف الهیّه به وجود آمد و این نبود، مگر به خاطر اعتنای روزافزون به منبع سرشار و لایزال احادیث مأثور از ائمه معصومین. در این عصر، بزرگان علم، مبنای معارف حقّه را بر احادیث ائمه گذاشتند. از جمله می‌توان قاضی سعید قمی صاحب شرح توحید صدوق، ملا عبدالباقی صوفی تبریزی صاحب شرح نهج‌البلاغه، فیض کاشانی و حتی صدرالمتألهین که شرح بر اصول کافی را می‌نگارد نام برد. با وجود تفاوت مشرب، همگی در یک نکته یعنی استفاده از احادیث معصومین علی‌الخصوص مروّیات از امیرالمؤمنین مشترک هستند.

سید قطب‌الدین نیز از این حیث، به این دسته متعلق است. جایگاه این منبع بلند مرتبه، در حکمت وی در مرتبه نخست است و مسئله‌ای از مسائل الهیّه را مطرح نمی‌کند، مگر اینکه برای آن از کتب معتبر حدیث شیعیه، شاهد و مؤیدی بیاورد. به همین دلیل پیروان متأخرش، نام طریق وی را «حکمت الهیّه معصومیّه» گذارده‌اند.

در انتهای عصر صفوی (دوران سلطنت شاه سلطان حسین)، در بالای منابر علناً اهل تصوف و حتی شیخ صفی‌الدین اردبیلی، لعن می‌شدند (قطب الدین نیریزی، خطی، گ ۷۸). سید قطب‌الدین گوید که این به خاطر حبّ جاه اشباه اهل علم بوده که می‌خواستند در منصب خویش یگانه باشند و دیگری را بر نمی‌تابیدند. فیض کاشانی هم با گله‌مندی در رساله شرح صدر، چنین کسانی را طایفه غولان آدمی پیکر و قوم جاهلان عالم آسا می‌نامد

(جعفریان، ۱۳۷۰، ص ۲۸۱). شواهد چنین نشان می‌دهد که بساط تکفیر و بدگویی و طعن و لعن گسترده بوده و هر کس دیگری را محکوم و در صورت امکان، سرکوب می‌کرده است.

نیریزی در جای جای رسائل خود از اهل زمانه شکایت می‌کند؛ اینان هر کس را که اعتقادات عرفانی داشته، «وحدت وجودی» گفته و متهم می‌کردند، بدون اینکه از معنای «وحدت وجود» چیزی بدانند. سید قطب الدین می‌گوید: «ایشان بدون توجه به قاعده الجزئی لایکون کاسبا و لا مکتسبا همه را مثل هم می‌پندارند» (قطب الدین نیریزی، خطی، گ ۷۶-۷۷). وی در *فصل الخطاب* از نام صوفی، تبری می‌جوید و گوید که او را متهم به فساد عقاید کرده‌اند. آنجا که می‌گوید:

قد اتهمونی بالتصوّف و افتروا علی واذونی بغير المحجّه (همان، گ ۸۷)

سید قطب الدین در انتهای دوره صفویه، در اصفهان سکونت داشته و اوضاع آشفته این زمان را در *فصل الخطاب* توصیف، و رسالاتی برای تنبّه اصحاب عقول تصنیف می‌کند. آنها را به خواندن خطبه قاصعه *نهج البلاغه* فرا می‌خواند، تا شاید عبرت گیرند.

انتقاد از روش معمول فلاسفه سید قطب الدین نیریزی از مخالفان سرسخت منطق ارسطویی است و در بصائر چهارم *فصل الخطاب* گوید:

و منطقیهم لن یعصمن عن الخطا و لیس بمغن بل اساس الخطیئه (همان، گ ۱۱۰)

از نظر وی استعمال منطق در علوم الهی، پایه خطایی بزرگ است که همانا قول به کلی یا جزئی بودن مفهوم واجب الوجود و در پی آن، عقیده به اشتراک لفظی و معنوی است. بنابراین انتقاد او از منطق بیشتر متوجه لوازم مترتب بر استفاده از منطق است. سید قطب الدین (آن‌گونه که از بصائر چهارم و سایر مواضع *فصل الخطاب* مستفاد می‌شود) به دوعلت منطق را فاقد اعتبار می‌داند. یکی آنکه این فن، فنی بشری است و متصل به عقل کلی انبیا نیست^۱ و میزان در علوم خطاپذیر، بایستی برگرفته از وحی باشد. در این موضع، وی چون یک اهل حدیث یا به عبارتی تفکیکی، اظهار نظر می‌کند. دلیل دیگر آنکه وی به مثابه یک عارف، همانند سایر عرفا که طوری و رای طور عقل را باور داشتند، پای عقل فلسفی و میزان آن را در عرفان ربّ البریه، چوبین می‌داند. اما او انتقاداتی هم به طور موردی به مباحث منطقی دارد. او می‌گوید که در بخش تصوّرات، منطقیون خطایا و اغلاطی دارند و در قسمت تصدیقات، هر شخصی به ادنی شعوری و اندک التفاتی، متوجه قوانین استنتاج می‌شود؛ چون آنها بدیهی

۱- توضیح این سخن هنگام بحث از مبانی روش مختار او خواهد آمد.

هستند. پس احتیاج به فراگرفتن این علم نخواهد بود (همان، گ ۱۱۱). نیریزی اشتباهات منطقیین در مباحث تصوّر را بیان می‌کند و به سراغ تصدیقات نمی‌رود.

یکی از ایرادهای او به طریق اکتساب مجهولات است در این باره او بر خلاف اهل منطق فکر را حرکت از مبادی موجود در نفس به سوی مجهولات نیست (نصیر الدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲ ص ۳۵۸). بلکه تفکر از دیدگاه نیریزی مستلزم حرکت نفس است. اما حرکت از ظلمات قشر نفس، به سوی نور عقل سید رُسل (ص).

ألا انّ تحقیق التفکر عندنا كما قد أشرنا فی صراط السعادة

بمعنی خروج النفس من ظلماتها الی نور عقل المصطفی بالرسالة
و قدکان معنی الفکر إخراج قلبنا الی النور من ظلمات قشر الطبیعة

(قطب الدین نیریزی، خطی، گ ۱۰۴)

وی مطابق مشرب خویش (که پای‌بندی به روایات ائمه معصومین یکی از خصائص عمده آن است) دلیل و راهنمای عقل را، تفکر می‌شمارد. اما تفکری که دلیل عقل است، معنایی جز اتباع نور رسول الله ندارد. این تبعیت، معنایی عمیق از لحاظ معرفت‌شناسی دارد که منوط است به درک منزلت عقل کل (نور رسول‌الله) و حقیقت محمدیه.

سپس گوید که تفکر در ابتدای امر در مرتبه قشر نفس با اتباع و فرمانبرداری محض از رسول‌الله و با طوع و رغبت آغاز می‌شود و لازمه آن، تسلیم محض است؛ نه فطانت و تیزهوشی. چنانکه ابن سینا، بهره‌مندی از فکر را برای کسی که تیزهوشی بیشتر داشته باشد بیشتر می‌داند.^۲ آنچه در پی این تبعیت بیاید، همانا اخلاص نور عقل از ظلمت بدنیّه است. سید قطب‌الدین برای اینکه تجرد فکر از شوائب حاصل شود، ریاضات شرعیّه را شرط می‌شمارد. نفسی که با شمشیر ریاضت کشته شده، استحقاق نور قلب را دارد. او در مقام تمثیل گوید: همان‌گونه که در ادراک حسّی مبصرات، دو شرط لازم است -یکی وجود نور و دیگر قوه باصره - در عالم معنی نیز بصیرت، دو شرط دارد. یکی آفتاب نبوت و دیگری آینه فکر مصفاً و مجرد از شوائب جسمانیّه که حاصل ریاضات است (همان، گ ۱۰۵). تصریح سید قطب‌الدین بر به نور نبوت نشانگر مشرب وی در عرفان و انغمار وی در ولایت است.

۱- چنانکه در ضمن حدیثی مفصل از حضرت موسی ابن جعفر (ع) آمده: «ان لكل شيء دليلاً و دليل العقل التفکر...» حر

عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۵ ص ۲۰۷

۲- ک: نصیر الدین طوسی، ج ۲ ص ۳۵۹

وی گوید که قابل هدایت (نفس)، اگر صیقلی به شرع و تقوی نشده باشد، همچنان ظلمانی خواهد ماند؛ حتی اگر با ریاضات شاقّه (چونان جوکیان هند) تربیت شده باشد. و جز با شرع انور، اعوجاج آن از بین نخواهد رفت (همان، ص ۱۰۶). بازهم مشاهده می‌شود که سید قطب‌الدین به کارکرد وحی که شرع از طریق آن وارد شده تأکید می‌کند و برخی از متصوفان را که اخلال در محکّمات شریعت وارد می‌کنند، دچار فساد عقیده می‌شمرد.

نیریزی در رساله روحیه برای خروج نفس اماره از امارگی و رسیدن به مرتبه نفس لوّامه، راهی جز اسلام بر نمی‌شمرد. در مرتبه نفس لوّامه، تنوری از نور قلب حاصل کرده و شروع به اصلاح حال خویش می‌کند. ادراک این مرتبه از نفس، تفکر نام دارد که عبارت است از خروج بصیرت قلبیه از قوه به فعل بطور تدریجی، در راه دیگرگونی و انقلاب نفس، به سوی قلب؛ همانند دیگرگون شدن بیضه به پرنده (قطب‌الدین نیریزی، ۱۳۹۶ق، ص ۵۶).

ایراد اصلی که سید قطب‌الدین بر اهل منطق وارد می‌کند، مسئله حصر مفهوم در کلی و جزئی است. وی آن را منشاء اختلاف فیما بین مشائین و اشراقیین و متکلمین در اعتقاد به توحید می‌داند. در منطق آمده: «المفهوم ان امتنع فرض صدقه علی الکثیرین فجزئی و الافکلی». (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳) اشکالی که سید قطب‌الدین بر این حصر وارد می‌کند از حیث نتیجه‌ای است که از آن گرفته می‌شود. با این حصر، مفهوم واجب الوجود یا ذیل کلی خواهد گنجید یا ذیل جزئی. و هر دو را وی در جا به جای رسائل خویش، اساس ضلالت در حکمت الهیه می‌داند. سید قطب‌الدین (گذشته از مقام حقیقت و ذات واجب الوجود) مفهوم واجب و مفهوم حقیقت وجود و مفهوم حقیقت موجود ذهنی و خارجی و همچنین مفهومات حقایق اسماء حسنی الهی را منزّه از کلی و جزئی بودن می‌داند (راز شیرازی، ۱۳۵۲، ص ۱۱۸).

وی با تاسی به کلام امیرالمؤمنین می‌گوید: هرگاه مفهوم آنچنان لحاظ شود که در ادراکش امتناع از هرگونه ثانی، ولو به اشاره و همیه باشد، پس او وحدتش و وحدت حقیقه ذاتیه است. در غیر این صورت - یعنی هنگامی که فرض ثانی بر او ممتنع نباشد - وحدتش، وحدت عددیه خواهد بود و مفهوم آنچه بالذات واحد مالاثانی له است، همان مفهوم وجود است.

۱ - قطب‌الدین نیریزی، رساله وحدت حقیقیه، ص ۱۱۹؛ این رساله در اثنای کتاب طباشیر الحکمه راز شیرازی چاپ شده است همچنین استاد منوچهر صدوقی سها آنرا در مجموعه ای به نام فوائد چاپ کرده است شماره صفحات مربوط به منبع اول است.

مفهوم ما قد کان بالذات واحداً هو الأحد المعروف بالصمدیة
و ذلك مفهوم الوجود و إنما حقیقته موجودة بالبدیهة
كذلك مفهومات كل صفاته و أسمائه الحسنی لأهل الهدایة (قطب الدین نیریزی،
خطی، گ ۱۱۴)

چنین مفهومی نه کلی است که فرض صدق آن بر کثیرین لازم آید و نه جزئی است که قابل اشاره به اوهام و عقول باشد. اما اگر مفهوم شیء، واحد بالذات نباشد و عقل، ابایی از فرض ثانی برای او نداشته باشد؛ وحدت وی، وحدت عددیّه است. این مفهوم است که مقسم کلیّت و جزئیّت، با وصف منطقیین قرار می‌گیرد او ایراداتی دیگر نیز به منطقی وارد می‌دند که از ذکر آنها صرف نظر می‌گردد.

نقد صوفیان جاهل

نیریزی در مسئله توحید، دو گروه را اهل ضلالت می‌داند. یکی فلاسفه قائل به اشتراک لفظی یا معنوی وجود و دیگر، بعضی از اهل تصوّف که وحدت وجود را به معنی وحدت سریانی فهمیده‌اند. موضوع صوفیّه ردّیه به کرات در فصل الخطاب مطرح گردیده و از مسائلی است که سید قطب‌الدین بسیار بر آن تاکید نموده است. «این صوفیّه ردّیه قیام ممکن به واجب را از قبیل قیام عروضی می‌دانند نه قیام صدوری. لازمه چنین قولی این است که حقّ - تعالی و تقدّس - محل عروض عوارض و طریان حوادث بشود و در نتیجه به تعدّد کاینات عدیده و تکثر مخلوقات کثیره، تعدّد وجود اقدس لازم آید.» (خویی، ۱۳۳۴، ص ۷) لازمه‌ی چنین قولی به تعبیر مرحوم سید جلال الدین آشتیانی: «جمعی دیگر، حقّ تعالی را به منزله کلیّ طبیعی - نعوذ بالله - می‌دانند و از برای حقیقت حقّ، مقام و مرتبه‌ای غیر از وجود اشیاء ممکنه نمی‌دانند.» (شرح مقدّمه قیصری ص ۱۱۳) به لحاظ روش شناختی اما ایراد نیریزی بیشتر معطوف به تشبیهات راجع به رابطه خدا و خلق است. او می‌گوید: «ایشان در رابطه حقّ و خلق، به بحر و امواج مثال می‌زنند که بحر، حقّ است و امواج، خلق.» از دو بیت معروف زیر که در کتب عرفانی نقل شده است، همین استنباط می‌شود:

البحر بحرٌ علی ماکان فی القدم ان الحوادث امواج و انهار
و لا یجبنک اشکال یشاکلها عمّن تشکّل فیها فهی استار
(جندی، ۱۳۸۱، ص ۴۱۶)^۱

۱- این دو بیت از مؤید الدین جندی است که در شرح فصوص الحکم به علاوه بیت زیر آنها را می‌آورد:

البته شارح *فصل الخطاب* این دو بیت را به تأویل صحیح باز می‌گرداند و مراد از این ابیات را وحدت سریانی نمی‌داند (خویی، ۱۳۳۴، صص ۵۹ و ۶۰ و ص ۱۰۷). راز شیرازی نیز چنین آورده است: «اولاً آنکه مقام تمثیل غیر از مقام بیان و تحقیق است. ثانی آنکه منظور از این بحر، نه بحر ذات اقدس احدیت است، بلکه بحر واحدیت است که بحر صفات نامند. و آن را نور و ظهور و رحمت واسعه و مشیت مطلقه گویند.» (راز شیرازی، ۱۳۵۲، ص ۱۰۲) تشبیهاتی از این دست در ادبیات عرفانی زیاد است. فی‌المثل می‌توان این دو بیت را بیدل دهلوی شاهد آورد:

این موجها که گردن دعوی کشیده اند بحر حقیقتند اگر سر فرو کنند
(بیدل، غزل ۱۴۶۶)

عارف به خدا می‌رسد از گردش چشمی در نیم نظر بحر هم آغوش حباب است
(بیدل، غزل ۱۴۴۹)

همچنین در کتب عرفانی برای ربط واحد و کثیر و یا چگونگی ظهور احکام اعیان ثابت از حق، تمثیل موج و بحر به همراه چند تمثیل دیگر آورده شده است (ر. ک: جامی، ۱۳۶۰، صص ۸۳-۸۱ نسفی، عزیزالدین، بی‌تا، ص ۳۱۱)

به هر حال منظور سید قطب‌الدین، طرد و نقض قائل به وحدت سریانی و قیام عروضی ممکن به واجب و کلی طبیعی بودن واجب است. و موضع شارحان او نشان می‌دهد که به لحاظ روشی چنین تشبیهاتی اگر نشاندهنده‌ی فساد عقیده نباشد دست کم موهم وحدت سریانی است.

روش مختار قطب‌الدین نیریزی

اما روشی که سید قطب‌الدین در حکمت پی می‌گیرد مبتنی بر این نظر است که عقل و نقل یگانه است

و ذاک لانّ العقل و النقل واحد و ما امتاز الا باعتبار الاضافه (همان، گ ۹۱)

ولاقول بتکرار الوجود ولا عود التجلی فما فی الاصل تکرار

همچنین این دوبیت در کتب زیر نقل شده است: آملی، ۱۳۶۸؛ فقره ۳۱۰؛ ص ۱۶۱. جامی، ۱۳۹۸ ص ۶۷

۱ - شماره غزلها بر اساس وب سایت گنجور است. ر. ک: <http://ganjoor.net/bidel/ghazalbi>

چون کلام حقّ تعالی حکایت از علم او می‌کند در ازل که این کلام، وحی به قلب رسول شده است و به واسطه آن، رسول (صلی الله علیه وآله وسلم) عقل کامل گشته و احاطه به جمیع علوم دارد؛ و از سویی صادر اوّل که حقیقت محمدیه است عقل کلّ است که به منزله مرآت علم الهی است، که لایعزب عنه مثقال ذره فی السماوات و لا فی الأرض، پس وحی الهی، قرآن و روح و حکمت است و شامل تمام آیات است؛ همچنین فرقان است و تبیان کلّ شیء است چون عقل کلّ محتوی هر حکمتی است و قرآن، عقل نبیّ ما صلی الله علیه و آله وسلم است (همان، گ ۹۲)، که به خاطر صادر اوّل بودن، نفس رحمانی و وجود مطلق است و کلیّ به معنی سعه وجودی است که شامل تمام حقایق است.

عقول تمام خلق، جزئیات و اظلال این حقیقت کلیّه هستند و اشعه‌ای از آن شمس نبوت هستند و عقل انسان نوری از این عقل هنگام افاضه است. پس اگر انسان تابع این نور باشد، عقل جزوی وی به تدریج از قوه به فعل می‌رسد. و هر که علم مطبوع در وی باشد، علم مسموع وحی او را به کار آید.^۱

شرح *فصل الخطاب* تبیین حقیقت وحی چنین می‌گوید: «بدان که حقیقت کلام الهی نه از قبیل کلام مخلوق است که مرگب از حرف و صوت باشد... بلکه حقیقت کلام الهی همان نور روح عظیم است که به مرآت قلب شریف نبوی صلی الله علیه و آله وسلم نزول کرده یعنی پرتو انداخته و در آن تجلّی می‌نماید. چنانکه در آیه شریفه فرموده: «و کذالک اوحینا الیک روحاً من امرنا» یعنی روحی که از عالم امر است و باز فرموده: «نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين» (خوبی، ۱۳۳۴ق، ص ۶۸۳). پس قرآن، برهان ربّ است و شفاء قلوب سلیمه است که بایستی تصدیق شود و قرآن خود نور است که به نفس خویش شاهد است.

در نظر سیّد قطب‌الدین جز وحی - که همان مرآتیت و آیینگی حقیقت محمدیه نسبت به علم الهی است - طریق دیگری برای علم نیست. پس هرچه که عقول جزئیّه از حقایق - و نه وهمیّات و خیالیّات - می‌دانند، به دلیل پرتوی است که از این خورشید بر آنها تابیده است. امین الشرع خوبی می‌گوید: «و چون عقل کلّ نبوی (ص) در غایت اشراق و صفا و جلا بوده و محیط بر همه عقول خالقی است، همه انوار عقول جزئیّه مختلفه از شعاع عقل کلّ آن

۱ - اشاره به حدیثی از امیرالمؤمنین که فرماید: «العلم علمان مطبوع و مسموع و لاینفع المسموع اذ لم یکن المطبوع». ر.ک: نهج البلاغه؛ باب کلمات قصار؛ شماره ۳۳۸؛ ص ۵۳۴؛ نسخه صبحی صالح. در نسخه مرحوم فیض الاسلام، شماره ۳۳۱؛ ص ۱۲۴۵ می‌باشد.

حضرت افاضه شده و وجود مجموع خلایق پرتوی از نور مقدّس اوست. لاجرم سطوع و اشراق و لمعان نور کلام الهی به مقدار صفا و جلاء عقل کلّی آن حضرت بوده، چه معلوم است که آینه هر چه مصفّاتر باشد سطوع نور در او بیشتر ... و همچنانکه عقل شریف نبوی (ص) مرآت اشراقات نور کلام الهی است، هکذا مجموع نفوس بشریّه نیز به مثابه مرآت‌اند نسبت به نور عقل کلّی آن جناب و به اشراقات وی ادراک اشیاء را در هریک از نشئات کونیّه می‌نماید، پس انوار روح القدس اعنی کلام الهی به واسطه عقل کلّ در نفوس جزئیّه بشریّه تجلّی و اشراق کرده و در هر نفس به حسب مرآتیت عقل کلّی، نور کلام الهی لامع و شارق می‌باشد.» (همان) دختر سید قطب‌الدین در جامع الکلیات آورده است: «انسان کامل کلّی که مقام محمّدی است که حقیقت روح کلّ است که قرآن است؛ چون هر انسانی هم وجودش از اوست و روحش اشعه‌ای از روح اوست و چاشنی روح کلّ درش هست، قرآنی دارد مجازاً.» (ام سلمه بیگم، ۱۳۸۱، ص ۹۳)

اگر این دیدگاه او ضمیمه‌ی نظر او در باب ولایت شود مبانی نظری روش شناسی قطب الدین کامل می‌شود. در نظر سید قطب الدین ملازمه عقلی مابین حقیقت توحید وحدت ذاتیه صمدیه حقّ و حقیقت ولایت محمّدیه علویه برقرار است (قطب الدین نیریزی، خطی، گ ۴۶). بنابراین کلمات حضرت امیرالمؤمنین عقل است و دلیل عقلی با آن معنایی که سید قطب الدین از عقل مراد می‌کند.

اتخاذ این موضع باعث شده است که او درباره‌ی اثر اصلی خویش یعنی فصل الخطاب بگوید که در بیان آن زبده مسائل الهیه عقلیه موهبیه موجود است که برهان آنها نصوص احادیث ائمه علیهم‌السلام است. وی می‌گوید: «احادیث آنها کافی است که برهان باشد، که برخی، برخی دیگر را تفسیر می‌کند و معنی برهان عقلی همان نصّ احادیث ائمه است، هنگام که شأن عقل کلّی درک شود.» (همان، گ ۱۱) شاید به این خاطر است که این اثر را حکمت علویه نیز می‌خواند. در این منظومه، نظرات نیریزی به تفصیل آمده و مطالب آن، ابتدا با روایتی از ائمه (ع) آغاز می‌شود.

نتیجه گیری

چنانکه ملاحظه شد سید قطب الدین نیریزی در پی تأسیس گفتمانی متفاوت از علمای روزگار خویش است او از یکسو منتقد فلاسفه است، از دیگر سو پایبند به مرویات ائمه‌ی معصومین علیه‌السلام به علاوه او متأثر از سخنان عرفاست پس نباید از فصل الخطاب و

دیگر کتب نیریزی، انتظاری چون *اسفار ملاحدرا* یا *منظومه حاج مآ هادی سبزواری* داشت. در آثار سید قطب الدین نیریزی، برهان به طور اولی و بالذات، آیات قرآن کریم و احادیث معصومین می‌باشد. گرچه منزلت روایات و آیات در نزد صدرالمتألهین در *شرح اصول کافی* و همچنین نزد حاجی سبزواری در *شرح بر ادعیه* و همین طور نزد علامه طباطبایی در *علی و فلسفه الهی و رسائل توحیدیه* مشخص می‌شود. همچنین چندان عجیب نیست اگر شباهت‌هایی بین سخنان سید قطب الدین و نحله‌هایی که نقل را حجت می‌دانند و لاغیر(مانند شیخیه و مکتب تفکیک) مشاهده شود. لیکن این نحله‌ها از مخالفان سرسخت تصوف می‌باشند و سید قطب الدین نیریزی، داخل در تصوف است و البته انتقادات او به صوفیان را بیشتر می‌توان ناظر به زبان برخی از ایشان دانست.

فهرست منابع

۱. آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۳۷۲)، *طبقات أعلام الشيعة (الكواكب المنتشرة في القرن الثاني بعد العشرة)*، تحقیق ولده علی نقی منزوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۲. ام سلمه بیگم (۱۳۸۱)، *جامع الکلیات*، تصحیح مهدی افتخار، قم: کتابسرای اشراق
۳. آملی؛ سید حیدر (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و انتشارات علمی و فرهنگی
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۸)، *روش شناسی علوم با رویکرد اسلامی، پژوهش، شماره دوم، صص ۳۹-۵۳*
۵. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۶۰)، *شرح رباعیات وحدت وجود*، چاپ شده به همراه *لوامع و لویح*؛ با مقدمه ایرج افشار، تهران: کتابخانه منوچهری
۶. جامی؛ عبدالرحمن (۱۳۹۸ق)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، به تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: انجمن حکمت و فلسفه
۷. جعفریان، رسول (۱۳۷۰) *دین و سیاست در عصر صفوی*، قم: انتشارات انصاریان
۸. جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب؛ ۱۳۸۱
۹. چالمرز، آلن اف (۱۳۸۹)، *چیستی علم*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: سمت
۱۰. حر عاملی (۱۴۱۴ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت
۱۱. خوئی، ابوالقاسم (۱۳۳۴ق)، *میزان الصواب فی شرح فصل الخطاب*، تبریز: چاپ سنگی
۱۲. راز شیرازی، آقا میرزا ابوالقاسم (۱۳۵۲)، *طبائیر الحکمه*، شیراز: خانقاه احمدی
۱۳. شریف رضی (گرد آورنده)، *نهج البلاغه*، نسخه صبحی صالح، قم: دار الهجرة
۱۴. قطب‌الدین نیریزی، سید محمد (۱۲۸۸ق)، *فصل الخطاب*، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران اهدایی مرحوم مشکوه رقم ۳۶۴
۱۵. قطب‌الدین نیریزی، سید محمد (۱۳۹۶ق)، *رساله روحیه و منهج‌التحریر*، ترجمه و تعلیق و شرح حال و تحقیق محمد خواجوی، شیراز: کتابخانه احمدی
۱۶. ملک‌شاهی، حسن (۱۳۶۳)، *ترجمه و شرح تهذیب المنطق*، تهران: دانشگاه تهران
۱۷. نسفی، عزیزالدین (بی تا) *زبدۀ الحقایق*، چاپ شده در مجموعه *گنج عارفان*، به تصحیح حامد ربّانی، تهران: گنجینه
۱۸. نصیرالدین طوسی، خواجه محمد بن محمد (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات*، قم: نشر البلاغه