

Practical Wisdom as Practical Conduct in the Sublime Wisdom of Mulla Sadra

Tahereh Kamalizadeh¹

Article info	Abstract
DOI: 10.30470/ER.2024.2012552.1255 Original Article Submission History: Received: 29/09/2023 Revised: 09/11/2023 Accepted: 28/12/2023 Published: 15/01/2024 Conflict of Interests: The authors declare no conflict of interest. Funding/Support: This research has not received any financial support from funding organizations.	In his transcendent theosophy, Mulla Sadra practically proved that reasoning, taste, enlightenment and whatever obtained through revelation lead to one truth. Based on the principality of existence and typical unity (vahdate senkhi), Mulla Sadra also expounded the philosophical discussions and issues as a single truth. This caused many distinctions and dualities in transcendent theosophy terminate unity. As is the case with the duality of theoretical and practical powers of man, which also lead to the unity and harmony of powers. And practical wisdom was revived in transcendent theosophy along with theoretical wisdom as the levels of single wisdom in combination with practical and mystical conduct after it had ceased to be in vogue in the Islamic philosophy with the rise of Avicennan philosophy. The main objective of this research is to investigate Mulla Sadra's approach to practical theosophy and its principles and outcomes; has followed a descriptive and analytical method of research. The findings indicate that in transcendent theosophy, practical wisdom is presented as a distinct practical conduct, including the common and comprehensive philosophical term peripatetic (masha'ie) in peripatetic theosophy, mysticism and religion, along with theoretical theosophy as the level of truth of the unit of wisdom. Keywords: Transcendent Theosophy, Practical Wisdom, Practical Conduct, Proof of Discovery, Method of Divine Wisdom.

1. Associate Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies, Theran, Iran. T.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

Introduction

In a period when the intellectual sciences were weak and atrophied, Mulla Sadra succeeded in reviving these sciences through harmonizing them with the philosophy that was the legacy of the Greeks, which had been given a new interpretation by the sages of Masha'i and Ishraqi before him, with the teachings of Islam in its external and internal aspects. He presented the mystical views of Ibn Arabi with a philosophical tone and in a logical format, and made soul purification a necessary and complementary condition for the study of wisdom, and finally propounded a systematic and coherent synthesis of the wisdom of the sages of ancient Greece and Islam in its esoteric interpretation.

This change and development of Sadra's method in his approach to wisdom in both theoretical and practical aspects has been effective. Thus, the main question of this research is to examine Sadra's approach to practical wisdom and its principles and results.

The Method of Divine Wisdom

Like Suhrawardi, Mullasadra considers the two bases of intellect and intuition to be essential for wisdom. As he states in the introduction of the book *Asfar*, he builds transcendental wisdom on the basis of debating and taste wisdom. He also emphasizes the companionship of proof and discovery in divine wisdom.

Therefore, Sadra, like Suhrawardi, invites the seeker of wisdom to scientific and practical exercises, so that the illumination of the divine lights, the queen of the body, and the promotion to the kingdom of the sky will be possible and achieved, because the divine sciences are similar to the holy intellects. Its perception requires complete detachment and tenderness and second nature, as the first teacher also recommended.

Types of wisdom

According to the sages of the predecessors, wisdom is divided into two types of abstract theoretical wisdom and practical wisdom since it is the perfection of the human soul in its both aspects.

The union of the two forces of theoretical reason and practical reason

Considering that the two types of practical and theoretical wisdom seek the two directions of the soul or the two powers of theoretical reason and practical reason, the relationship between these two types of wisdom is centered on the perfection of the soul and the quality of the effect of these two powers on the perfection of the human soul based on the principles of transcendent theodophy is explained and drawn. Although these two forces are two separate forces in terms of role and function, they do not function separately from each other in the process of soul perfection, but are in perfect harmony.

Comprehensive practical wisdom of Sharia rites and mystical conduct

The practical wisdom considered by Mulla Sadra is more comprehensive than the practical wisdom

considered by the sages of Masha, worships and religious rituals, and mystical and enlightened behavior. Therefore, practical wisdom in Sadra's transcendent theosophy best indicates the methodical integration and development in the meaning of practical wisdom.

According to Mulla Sadra, practical wisdom is not different from theoretical wisdom, and it is not considered as one of the practical qualities of the soul, but a part of theoretical understanding that finally leads to an action.

Conclusion

Based on the fundamentals of Mulla Sadra's transcendent theosophy, many distinctions and dualities lead to unity. Man's actions also lead to the unity, harmony and unification of powers, and human happiness is also explained and defined in the light of the evolution of both powers. In this way, Mulla Sadra revived the transcendent theosophy combined it with practical and mystical conduct, while it had ceased to be in vogue in the system of Islamic philosophy since Ibn Sina

Therefore, the results of the discussion can be summarized in two points:

1. Existential unity of theoretical wisdom and practical wisdom: Theoretical wisdom and practical wisdom were distinct and separate from each other in the sages of the Salaf (Mashai) according to the Greek sages. However, in the transcendent theosophy of Sadra as well as in the light of the existential unity of the two powers of the practical and theoretical intellect of the soul, they were presented as a unified truth.

2. Transcendent theosophyas practical behavior: In transcendent theosophy, the truth of the unity of wisdom in both theoretical and practical aspects was gathered with the method of mystical and illuminative conduct, and it was manifested in the four intellectual journeys. Based on this, wisdom is considered a method of practical conduct in both theoretical and practical aspects. Thus, it leads to the existential realization of wisdom in the Sadraei Hekma (theosophy).

References

- Āshtiyānī. Jalāl al-Dīn. (1370 SH). *Sharḥ Mogaddame Qayṣarī* (Exposition of introduction of Qayṣarī). Qom Tabligh Islami Publications. [In Persian]
- Abu Turabi, Ahmed (1383). The methodology of transcendental wisdom. Philosophical knowledge, Sh., 4:27-62. [In Persian]
- Asadi, Mohammad Reza & Badrkhani Golam Reza. (1398 SH), Investigating the Low Growth Factors of Practical Wisdom in Islamic Philosophy from Ibn Sina to Mulla Sadra, *Theological-Doctrinal Research*, 33(9): 7-28. [In Persian]
- Kbari, Fathali (1380 SH). Different Views about Supreme Wisdom. *Journal of the Faculty of Literature*, University of Isfahan, Vol. 24-25, pp. 24-49. [In Persian]
- Akbarian, Reza and Emami Naini, Mohsen. (1390 SH). Examining Mulla Sadra's Innovations in Practical Wisdom and Its Results on Human Dignity. *Hakat and Philosophy*, Volume 7(28), pp. 116-140. [In Persian]
- Haeri Yazdi, Mahdi (1361 SH), explorations of practical reason. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Razizadeh, Seyyed Ali and Khademi, Ainullah (1392 SH). The evolution and transformation of the soul in the light of creation to moral teachings. *Philosophical Meditations*, Vol. 11:41-72. [In Persian]
- Zabihi, Mohammad (1397 SH). Practical wisdom from the point of view of three Muslim philosophers, Farabi, Ibn Sina and Mulla Sadra, Tehran: Samit. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim, (1981), *Al-Hikmat al-Muta'aliya fi l-Asfar al-Arba'at al-'Aqliyya*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic].
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. (1381 SH). *Si Rasā'il-i Falsafī*. Tehran: sadra Islamic philosophy institute.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim (1363a SH). *Al-Mashā'ir*. Henry Corbin (ed. and Researcher). Tehran: Ṭahurī. [Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. (1346 SH). *Al-Shawahed al-Rabūbiyyah*. Jalal al-Din Āshtiyānī (ed.), Mashhad, Mashhad University.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim, (1340 SH), *Kasr Aṣnām al-Jabīliyyah*. Tehran: Tehran University. [Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. (1361 SH), *Al-Arshīyyah*. Research by Gholamhossein Ahani, Tehran: Molly.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. (1420 A.H.), *Al-Arshīyyah*. Correction and suspension:

Faten Muhammad Khalil Al-Lubun Fouladkar, Beirut: Al-Tarikh Al-Arabi Foundation, first edition. [Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim, (1363b SH), *Mofatih al-Ghayb*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Islamic Society of Hikmat and Philosophy of Iran, Institute of Cultural Studies and Research. [Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim, (1362 SH), *Majmū‘a Rasā’il Falsafī*. Jalal al-Din Āshtiānī (ed.), Qom: Tablighat-e howze elmiye (the Islamic Propaganda Office of Qom Seminary). [Arabic]

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad bin Ibrahim. (1377 SH). *Resale Huduthe ‘Alam*. Translated by Mohammad Khajawi, Tehran, Muli. [In Persian]

Suhrawardī, Shahāb al-Dīn Yahyā. (1388 SH). *Majmū‘a Mušannafāt*, Mujallad Awwal, Kitāb alMashārī‘ wa-l-Muṭārahāt (Collected Work, First Volume, The Book of Paths and Conversations). Edited by Seyyed and Henry Corbin. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [Arabic]

Sharif, Mohammad Mian (1389 SH). *History of Islamic Philosophy*. Tehran: University Press. [In Persian]

Fazeli Seyed Ahmad. (1399 SH). The Essence and Origins of Action in Mullā Sadra’s Philosophy of Action. *Ethical Reflections*, Summer, Vol.1, No.2, pp. 109- 126 [In Persian].

Carbon, Henry (1369 SH). *Iranian Philosophy, Comparative Philosophy*. Translated by Javad Tabatabai, Tehran: TOS Publications [In Persian].

Carbon, Henry (1370 SH): *History of Islamic Philosophy*, Vol. 2, translated by Javad Tabatabai, Tehran: Kavir Publications [In Persian].

Seyyed Mehdi Mirhadi (1397 SH). Philosophy of Action in Transcendental Wisdom. *Modern Wisdom*, Vol. 26, pp. 29-44 [In Persian].

Nasr Seyyed Hossein. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. University of New York Press.

Nasr, Seyyed Hossein, Liman, Oliver. (1383 SH). *History of Islamic Philosophy*, collective translation of philosophy professors, Tehran: Hikmat [In Persian].

حکمت عملی به مثابه سلوک عملی در حکمت متعالیه ملاصدرا

طاهره کمالی زاده^۱

چکیده	اطلاعات مقاله
ملاصدرا در حکمت متعالیه در عمل اثبات کرد که استدلال، ذوق، اشراق و آنچه از راه وحی به دست می آید، به یک حقیقت منتهی می شود. او بر اساس اصالت و وحدت سنخی وجود مباحث و مسائل فلسفی را نیز به عنوان یک حقیقت واحد تبیین و تحلیل نمود. در نتیجه بسیاری از تمایزها و دوگانگی ها در حکمت متعالیه به وحدت و اتحاد منجر گردند. چنانکه تمایز و دوگانگی قوای نظری و عملی انسان نیز به وحدت و هماهنگی و اتحاد قوا منتهی شد و حکمت عملی که از زمان ابن سینا در نظام فلسفه اسلامی از رونق افتاده بود، در حکمت متعالیه در کنار حکمت نظری به عنوان مراتب حقیقت واحد حکمت در تلفیق با سلوک عملی و عرفانی بار دیگر احیا گردید. مسئله این پژوهش، بررسی رویکرد صدرا به حکمت عملی و مبانی و نتایج آن است که با روش توصیفی و تحلیلی انجام پذیرفته است. یافته های پژوهش حکایت از آن دارد که حکمت عملی در حکمت متعالیه صدرا در کنار حکمت نظری به عنوان سلوک عملی متمایز (و در معنایی اعم از اصطلاح رایج فلسفی مشائی آن) که جامع بین حکمت مشاء، عرفان و دین است، به عنوان مراتب حقیقت واحد حکمت ارائه شده است. واژه های کلیدی: حکمت متعالیه، حکمت عملی، سلوک عملی، حکمت کشفی برهانی، روش حکمت الهی.	DOI: 10.30470/ER.2024.2012552.1255
	مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۷ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۷ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵
	تعارض منافع این مقاله تعارض منافع ندارد.
	حمایت مالی این مقاله حمایت مالی دریافت نکرده است.

مقدمه

صدرالمتألهین شیرازی (م ۹۷۹-۱۰۵۰ ه. ق) بنیانگذار سومین مکتب در حکمت اسلامی است. مکتبی که وارث نه قرن سیر فلسفه اسلامی است. او با اطلاع کافی و احاطه بر جمیع مشارب عقلی، سیر در افکار افلاطونیان قدیم و جدید و غور در کتب فلسفی، اعم از اشراقی و مشائی، و تدریب در علوم اهل کشف و احاطه بر مآثورات وارده در شریعت حقه محمدیه^۱ طریقه‌ای را بنیان گذارد که در عین حال که افکار عمیق حکمای پیشین و تحقیقات عمیق و ژرف متصوفه در آن هضم و جذب شده است و سعه افکار و تحقیقات او همه را فراگرفته است، بر جمیع مشارب و مآرب فلسفی پیشین رجحان دارد (آشتیانی، مقدمه شواهد، ص ۱) و به حق آن را «حکمت متعالیه»^۲ نامیده و در معنای دقیق حکمت اسلامی است. در دوره‌ای که علوم عقلی به ضعف و فتور افتاده بود، او توفیق یافت این علوم را با هماهنگ کردن فلسفه‌ای که میراث یونانیان بود و حکمای مشائی و اشراقی قبل از او تعبیری تازه از آن به دست داده بودند، با تعالیم اسلام در جنبه‌های ظاهری و باطنی اش احیاء نماید. او هم آراء عرفانی ابن عربی را با صبغه فلسفی و در قالب منطقی تقریر کرد و هم تهذیب نفس را شرط لازم و مکمل مطالعه حکمت قرار داد و سرانجام تلفیقی نظام‌مند و منسجم از حکمت فرزندان یونان باستان و اسلام در تعبیر باطنی آن ارائه نمود. از این رو، او را نماینده مجاهده حکیم اسلامی در تاریخ فلسفه اسلامی معرفی کرده‌اند (محمد میان‌شریف، ۱۳۸۹، ص ۴۸۶). جویبارهایی که قرن‌ها در حال نزدیک شدن به یکدیگر بود، سرانجام در او به هم پیوستند. او به حق حکیمی است که وارث همه کمالات حکما، عرفا، متکلمان و محدثان است. او در عمل اثبات کرد که استدلال، ذوق، اشراق و آنچه از راه وحی به دست می‌آید، به یک حقیقت منتهی می‌شود. هر چند این مسئله از فارابی و ابن‌سینا تا سهروردی به عنوان مسئله محوری مطرح است، اما در حکمت متعالیه ملاًصدرا و با تلفیق نظام‌مند مشرب‌های حکمی و عرفانی با تعالیم وحی و به عبارتی با تلفیق برهان، عرفان و قرآن، این مسئله محقق گردید و با این روش و اسلوب بدیع حکمی، این تلاش و سلوک حکمی حکما در طول تاریخ فلسفه اسلامی به مقصد رسید. این تغییر و توسعه روشی

۱. شرح ملاًصدرا بر هدیة اثیرالدین ابهری، تعلیقات بر الهیات شفاء ابن‌سینا و حواشی بر شرح حکمة الاشراق سهروردی، تفسیر قرآن و شرح اصول کافی کلینی، دال بر سعه و احاطه علمی اوست. ملاًصدرا در عین حال که استاد متبحر در این فنون است، جزء عرفا و صوفیه محسوب نمی‌شود، بلکه در زمره حکمای بزرگ اسلامی است که بسیاری از مبانی عرفا را در فلسفه وارد کرد و سبک بحث و طریقه مشی او همان طریقه اهل حکمت است (آشتیانی، ۱۳۷۰، پاورقی ص ۴۹-۵۰).

۲. ملاًصدرا به تبع اسفار اربعه سالکان از عرفا و اولیاء، مجموعه سترگ حکمی خود را «الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة» نامید: «و سمّیته بالحکمة المتعالیة فی المسائل الربوبیة» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳). مکتب فلسفی او نیز به همین نام شهرت یافت. چنان‌که خود او، آن را «اسفار» نامیده است (کتابنا لا کبیر المسمی بالاسفار) (همان). از علامه ابو الحسن رفیعی قزوینی نقل شده است که این کتاب مقام اجمال دارد که به این لحاظ «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود و یک مقام تفصیل دارد که به این نظر «اسفار اربعه» نامیده می‌شود.

البته اصطلاح حکمت متعالیه قبل از صدرالمتألهین، توسط ابن‌سینا و قیصری نیز به کار رفته است. ابن‌سینا در اشارات از «راسخان در حکمت متعالیه» سخن بر زبان آورده است و خواجه نصیر طوسی در شرح اصطلاح «حکمت متعالیه» آن را با حکمت مشائیان مقایسه کرده و گفته است: «حکمت مشائیان بحثی محض است و این مسئله (نفس) و امثال آن فقط در صورتی تام و کامل می‌گردد که بحث و نظر، همراه با کشف و «ذوق» باشد. و حکمتی که مشتمل بر آن مسئله و امثال آن باشد بالنسبه به حکمت مشائیان «متعالی» است» (ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۱۳۰، به نقل از اکبری، ۱۳۸۰ و نک. ذبیحی، ۱۳۹۷، ص ۲۶۴).

صدرا در رویکرد او به حکمت در هر دو قسم نظری و عملی تاثیرگذار بوده است. مسئله این پژوهش، بررسی رویکرد صدرا به حکمت عملی و مبانی و نتایج آن است، حکمت عملی در حکمت متعالیه چیست و چه تفاوتی با حکمت عملی در معنای مصطلح مشائی دارد؟

۲. پیشینه مطالعاتی بحث

در حوزه مباحث مربوط به حکمت عملی ملاصدرا پژوهش‌های ارزشمندی انتشار یافته است. اکبریان (۱۳۹۸) ضمن بررسی ابداعات ملاصدرا در حکمت عملی و نتایج آن بر شأن آدمی، معتقد است حکمت متعالیه به عنوان نظریه‌ای جامع که در آن از عقلانیت، معنویت و نظام ارزشی و قانونی مبتنی بر شریعت، تفسیر واحد و هماهنگی ارائه نموده است.

سید مهدی میرهادی (۱۳۹۷) فلسفه عملی در حکمت متعالیه، اسدی و بدرخانی (۱۳۹۸)، عوامل کم رونقی حکمت عملی در فلسفه اسلامی از ابن سینا تا ملاصدرا را بررسی نموده است.

۳. روش حکمت الهی

ملاصدرا نیز همچون سهروردی، دو پایه عقل و شهود را برای حکمت ضروری می‌داند. وی چنانکه در مقدمه کتاب اسفار بیان می‌کند، حکمت متعالیه را بر اساس حکمت بحثی و ذوقی (تأله) بنا می‌نهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹). او همچنین بر همراهی برهان و کشف در حکمت الهی تأکید می‌کند (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸۶).

او نه تنها این دو رکن را در روش حکمی و فلسفی معتبر می‌داند، بلکه مدعی است که خود نیز از این دو بهره‌مند بوده است و آنچه را با برهان بدان دست یافته قبل از آن از طریق شهودات ربانی دریافت نموده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸). همچنین وی در خطبه کتاب المشاعر از اصطلاح «البرهانات الكشفية» استفاده می‌کند که به خوبی جمع بین استدلال و کشف را نشان می‌دهد (همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۵).

صدرا در حکمت متعالیه، اسفار اربعه عقلیه را طراحی و تدوین می‌کند که حاکی از تلفیق عرفان و فلسفه است و لذا تأکید وی در علوم حکمی بر کشف و شهود حقایق است و حکمت متعالیه را برای آنان که وی را در طریق کشف و یقین همراهی می‌کنند تصنیف نموده است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰).

به نظر او آن علمی که مقصود اصلی و کمال حقیقت است و موجب قرب حق تعالی است، علم الهی و علم مکاشفات است و این ادعا از قرآن و حدیث و کلمات اولیاء و عرفا بر وجه اتم مستفاد می‌گردد. چنان که حق سبحانه فرمود: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ» (آل عمران/ ۱۸). از این آیه معلوم می‌شود که علم شهودی به خدا و یگانگی و یکتایی او، از آن کسی نیست مگر خدا و ملائکه و صاحبان علم (یعنی علم توحید) و ارباب عمل^۱ نه علم‌های دیگر (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۶۹-۷۰).

۱. منظور از عمل، تصفیه و تهذیب ظاهر و باطن است و فایده تهذیب باطن، حصول صور علوم حقیقیه.



چنان‌که سهروردی حکمة/الاشراق را «منازلات» معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۲)، ملاصدرا نیز آراء حکمی خود را واردات قلبی می‌داند که ثمره انسالخ از بدن و ارتقاء به عالم عقول و اتحاد با عقل فعال و مشاهدات مکرر اوست (شیرازی، ۱۳۶۴، ص ۴).

از این رو صدرا نیز همچون سهروردی طالب حکمت را به ریاضات علمی و عملی دعوت می‌کند تا اشراقات انوار الهی، ملکه خلع (قلع) بدن و ارتقاء به ملکوت آسمان او میسر و حاصل شود، بدان سبب که علوم الهی مماثل با عقول قدسی است و ادراک آن نیازمند تجرد تام و لطافت و فطرت ثانیه است، چنان‌که معلم اول نیز توصیه نمود است (شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۵۸).

بنابراین، ملاصدرا در روش حکمی از محدودیت‌های روشی اجتناب می‌کند و اکتفا به عقل بحثی محض را برای درک همه حقایق شایسته نمی‌داند. به نظر او گستره حقیقت وسیع‌تر از آن است که عقل بتواند به آن احاطه یابد (شیرازی، ۱۴۲۰، ص ۱۰۲ - ۱۰۳).

او مجرد کشف را نیز به‌تنهایی کافی نمی‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶) و ضمن انتقاد از صوفیه که به مجرد ذوق اکتفا نموده و حکم کرده‌اند، از اعتماد به آنچه بر آن برهان اقامه نشده، اعراض می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۷).^۱

بنابراین ملاصدرا علی‌رغم تمایل به آراء عرفانی، روش کشفی محض آنان را نیز تأیید نمی‌کند. در تحلیل روش تلفیقی صدرا نحوه و میزان واقع‌نمایی مکاشفات عرفانی و کیفیت و طریقه ارائه یافته‌های عرفانی در مقام تفهیم و تعلیم، یعنی تفسیر و تبدیل به علم حصولی، قابل بررسی است. مکاشفات نیز چه بسا تحت تأثیر تمایلات نفسانی و ذهنیت سالک با تفسیر و تأویل‌های متفاوت مواجه گردد. اصل مکاشفه ممکن است با تفسیر و تعبیر آن متفاوت باشد. چه بسا مکاشفه‌ای واقع‌نما باشد و سالک نیز به فهم دقیق آن نائل گردد، اما زبان بیان آن و قالب الفاظ و مفاهیم ارائه آن نیز در ارائه حقایق معنوی کشفی بسیار مهم است. ساختار براهین عقلی و همچنین زبان رمز و تأویل از جمله قالب‌های مورد اعتماد در این ارائه است. به نظر می‌رسد که هدف صدرا المتألهین در حکمت متعالیه از تلفیق عرفان و برهان، دستیابی به روش و زبان مشترک میان فلسفه و عرفان در دو مرحله کشف و ارائه است. حکیم متاله، که از یک سو حقایق را بعینه مشاهده می‌کند و از سوی دیگر مسلط به برهان عقلی و قوت استدلال است. از این رو، ملاصدرا در حکمت متعالیه درصدد هماهنگی کشف و شهودات عرفانی با براهین عقلی است. او در تحقیق مطالب عالی و غامض علم الهی از این روش جامع بهره‌مند گریده است^۲ (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۳)؛ چنان‌که «راسخون فی العلم» این چنین هستند^۳ (همان، ص ۳۴۶).

جمع و توفیق بین کشف و برهان و عدم اکتفا به کشف و شهودات عرفانی محض راه حکمت متعالیه را از راه عرفان جدا می‌کند و به حکمت اشراق نزدیک می‌نماید. البته، ابتکار صدرا نسبت به سهروردی، افزودن حکمت قرآنی بر حکمت بحثی و ذوقی است.

۱. برای مطالعه بیشتر، نک: ابوترابی، احمد (۱۳۸۳).

۲. «... و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان. بين البحث والبرهان».

۳. «الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان».

چنان‌که گذشت صدرا رکن دیگری را نیز در روش خود معتبر می‌داند و آن قرآن و تعالیم پیامبر (ص) و ائمه (ع) است. وی معتقد است برای دستیابی به حکمت باید هم از عقل و استدلال بهره جست و هم از کشف و شهود و هم قرآن و احادیث پیامبر (ص) و ائمه (ع) که همان جمع بین قرآن و برهان و عرفان است و در موارد متعددی به آن اشاره کرده است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۱۸).

او همچنین برای تأیید صحت براهین کشفی نیز به کتاب و سنت نبوی و اهل بیت (ع) استشهاد می‌نماید (شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۵). صدرا ضمن انطباق محتوای حکمت و ایمان، طریق دستیابی به ایمان حقیقی را نیز دو طریق برهان و آیات الهی می‌داند (همان، ص ۲-۳).

به این ترتیب ملاصدرا سه راهی را که به حقیقت می‌رسند، یعنی وحی و برهان عقلی و تهذیب نفس، با یکدیگر ترکیب و یگانه کرد. در نظر او عرفان و فلسفه و دین عناصر یک مجموعه هماهنگ‌اند. صدرا روشی اتخاذ کرد که در آن برهان عقلی یا فلسفی - که البته لزوماً به آنچه یونانیان گفته بودند محدود نمی‌شد - با قرآن و احادیث پیامبر اسلام (ص) و ائمه (ع) پیوندی تنگاتنگ می‌یافت و این دو نیز به نوبه خود با آراء عرفانی که حاصل کشف و شهود و اشراقات نفوس پاک است، هماهنگ و همراه گردید. هدف وی از این توسعه روشی، هم‌افزایی و اجتناب از محدودیت‌های روش انحصاری است و لذا مکرر به نحو سلبی به این محدودیت‌ها توجه می‌دهد که روش او مکاشفه محض و یا تقلید محض شریعت نیست. او تأکید می‌کند در مسیر سلوک عملی و علمی مجرد کشف بدون برهان همچون مجرد بحث بدون مکاشفه نقصانی عظیم است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶). صدرا ضمن تأکید و توصیه بر تزکیه نفس و استحکام مبانی حکمت و معرفت، طالب حکمت را از مسلک ظاهریین از متصوفه و متفلسفه برحذر می‌دارد و خود نیز از این دو طایفه به خدا پناه می‌برد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲).

۴. حکمت و اقسام آن

۴-۱. تعریف حکمت

با ملاصدرا و ثمرات عظیم او در فلسفه اسلامی و تفکر عقلانی، تعریف حکمت هم به کیفیت و نتیجه کامل‌تری از پیشینیان رسید. او نیز به تبع حکماء سلف در مقدمه اسفار اربعه عقلیه به بیان روش حکمی، اهداف، مخاطبان و نقد روش‌های متعارف و علوم زمانه می‌پردازد و مقدمه مسلک نخست از سفر اول را به تعریف فلسفه، تقسیم اولی و غایت و شرف آن اختصاص می‌دهد. صدرا همچون حکمای سلف تعاریف متعددی از حکمت ارائه نموده است؛ تعریف به موضوع: باحث از وجود و احوال و مسائل وجود بما هو وجود (شیرازی، ۱۳۶۴، ص ۶)، تعریف به تحقق عینی: تبدیل شدن انسان به یک جهان عقلی مشابه جهان عینی (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰)، تعریف به غایت (استکمال نفس): کمال نفس انسانی از راه شناخت حقایق اشیاء آنچنان‌که هستند (همان، ص ۲). در کل حکمت را وسیله ارتقاء نفس به ملأ اعلی و به عنوان عنایت ربانی و موهبت الهی معرفی می‌کند که از جانب الهی اعطا می‌شود و به آیه شریفه: «یوتی الحکمة من یشاء و من یؤتی الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً»^۱ استناد می‌نماید (شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۵۸).

۴-۲. اقسام حکمت

ملاصدرا به تبع حکمای سلف، به اعتبار دو قوه نظری و عملی نفس و به اعتبار دو جهت مادی و معنوی آن، حکمت را از آن جهت که عبارت از استکمال نفس انسانی در هر دو جنبه آن است، به دو قسم حکمت نظری تجرّدی و عملی تعلّلی (تعلّلی)^۱ تقسیم می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰). به تناسب این دو جنبه در هستی بنیادی انسان‌ها، علوم فلسفی و راه و رسم خردمندی آنها نیز قهراً به همین دوگونگی متفّن و متنوّع شده و فلسفه نظری و عملی برای تکامل و رشد این دو عنصر زیربنایی انسان ایجاد شدند. چون فلسفه یک شناخت انسانی است که از حقایق نهادی همبسته او از جهان هستی نشأت می‌گیرد، پس نهاد بنیادی هم عقل نظری و هم حکمت عملی تنها هستی دو عنصری انسان‌هاست و چیزی جز هستی خود انسان‌ها پایه علوم نظری و عملی آنها نیست (حائری، ۱۳۶۱، ص ۲). بر این اساس، موضوع و غایت حکمت در هر یک از دو قسم متفاوت است:

الف) موضوع

بر اساس نظریه دو بخشی سازمان‌یافته هستی انسان، یعنی هستی تجرّدی و هستی تعلّلی، فلسفه و حکمت به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود. هر دو بخش حکمت به معنای درک عقلانی است. بخش نظری فلسفه‌ای است که از هستی‌های نامقدور جستجو و کاوش‌های نظری به عمل می‌آورد و بخش عملی فلسفه‌ای است که از هستی‌های مقدور گفتگو می‌کند.

در این صفت از آن جهت که ما از امتیاز خلق و ایجاد برخورداریم، تشبّه به باری تعالی پیدا می‌کنیم. زیرا تمام معلومات باری تعالی مقدورات او نیز هستند، به همین سبب تمام جهان هستی حکمت عملی حق تعالی محسوب می‌شود. اما فیلسوف به بسیاری از حقایق عالم فقط علم دارد ولی قدرت ایجاد آنها را ندارد. حقایقی که هم معلوم ما هستند و هم مقدور ما موضوع حکمت عملی است. بنابراین، فرق بین حکمت عملی و حکمت نظری تنها در جهت معلوم است نه از لحاظ علم (حائری، ۱۳۶۱، ص ۹-۱۰). طبق نظر ملاصدرا، حکمت عملی با حکمت نظری تفاوتی ندارد و از صفات عملی نفس به شمار نمی‌رود، بلکه بخشی از درک نظری را که بالاخره به عمل منتهی می‌شود، حکمت عملی می‌خوانند (همان، ص ۱۱).

ب) غایت

طبق نظر ملاصدرا غایت حکمت نظری، انتقاش نفس به صورت وجود و نظام وجودی به نحو تمام و کمال است و صیورورت نفس انسانی به عالم عقلی مشابه عالم عینی در صورت و نقش و هیئت است و نه در ماده؛ این فن از حکمت را حضرت پیامبر (ص) از پیشگاه الهی مسالت می‌نماید: «حِثَّ قَالَ رَبُّ أَرْنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱). او غایت حکمت عملی را مباشرت به عمل خیر برای تحصیل خیر می‌داند؛ تا بدان وسیله هیئت استعلائی و انقهاری نفس بر بدن تحصیل شود. منظور پیامبر اسلام (ص) از «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» اشاره به این فن است و همچنین دعای ابراهیم خلیل: «أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (شیرازی،

۱. طبق قرائت حائری (۱۳۶۱، ص ۲) و ذبیحی (۱۳۹۷، ص ۲۷۰): «تعلّلی» است و منظور ایشان دو جنبه تجرّد نفس و تعلّق نفس به بدن است.

۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲). در نهایت شرح صدر غایت حکمت عملی و نور غایت حکمت نظری است^۱ (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۰).

بنابراین حکمت عملی درصدد تحقق عمل خیر است و ارتقاء و استکمال نفس در تسلط و انقیاد بدن در انجام و مباشرت بر عمل خیر است. لذا تحقق خارجی (وجود و عدم/ فعل و ترک) غایت مطلوب در حکمت عملی است و شرح صدر نیز ناظر بر تحقق و فعل است و نه صرف علم. تبدیل نفس انسان به عالم عقلی برابر با عالم عینی به عنوان غایت دانش نظری بر اساس سعه وجودی نفس تحلیل شده است (ذبیحی، ۱۳۹۷، ص ۲۸۴).

۵. اتحاد دو قوه عقل نظری و عقل عملی

با عنایت به اینکه دو قسم حکمت عملی و نظری ناظر بر دو جهت نفس و یا دو قوه عقل نظری و عقل عملی است. رابطه این دو قسم از حکمت نیز با محوریت استکمال نفس و کیفیت تأثیر این دو قوه در استکمال نفس انسانی بر اساس مبانی حکمت متعالیه تبیین و ترسیم می شود. ملاصدرا طبق مبانی فلسفی اصالت وجود، تشکیک مراتب وجود، حرکت جوهری (حرکت اشتدادی نفس در مراتب کمال)، نسبت بین دو قوه عقل نظری و عقل عملی را در سه مرحله بررسی نموده است. در مرتبه نخست به دوگانگی دو قوه تأکید دارد. او در علم النفس ابتدا نفس ناطقه را دارای دو قوه می داند که عبارتند از دو جهت ادراک امور کلی و انجام اعمال فکری یا دو قوه علامه و عماله که اولی «عقل نظری» و دومی «عقل عملی» نامیده می شود (شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۲۰۰).

صدرا در مرحله دوم طبق اصول و مبانی فلسفی اصالت و وحدت تشکیکی وجود - که وحدت حقیقت و یکپارچگی موجودات را در سلسله مراتب وجود و حرکت جوهری (حرکت اشتدادی و استکمالی موجودات) تبیین می نماید - قائل به هماهنگی دو قوه نفس است. نفس ناطقه انسانی به عنوان حقیقتی جسمانی الحدوث و روحانی البقاء، دارای حقیقت واحد ذومراتب است و در حرکت اشتدادی مراتب کمال را طی می کند. بر این اساس، صدرا مراتب استکمال دو قوه نظری و عملی را هماهنگ و متناظر با یکدیگر ارائه می دهد. این دو قوه هر چند از حیث نقش و کارکرد دو قوه مجزا هستند، اما در فرایند استکمال نفس عملکرد جدای از یکدیگر ندارند، بلکه در هماهنگی کامل اند. لذا مراتب استکمال نفس انسانی را در دو قوه عقل نظری و عقل عملی متناظر با یکدیگر مطرح می کند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵-۵۱۴).

مراتب عقل نظری

۱. عقل هیولانی: نفس انسانی به حسب فطرت استعداد جمیع معقولات را دارد و نفس در این مرتبه به دلیل خالی بودن از هر صورت عقلی، عقل هیولانی نامیده می شود.

۲. عقل بالملکه: حصول معقولات اولیه کمال اول برای قوه عاقله از حیث بالقوه بودن، مرتبه عقل بالملکه است.

۱. قابل مقایسه با تعریف ابن سینا در رساله فی اقسام علوم عقلیه: «فالحاصل أن غاية النظری هو الحق الصرف، و غاية العملی هو الخیر المحض».



۳. **عقل بالفعل:** عقلی است که نسبت به ادراک صور معقول بالفعل شده است. این مرتبه، کمال دوم برای عقل منفعل و همان سعادت حقیقی است که انسان بدان حی بالفعل می‌گردد و به سبب اتصال به ملکوت مفارق از ماده می‌شود (شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۲۰۶).

۴. **عقل مستفاد:** عالی‌ترین مرتبه عقل نظری و کمال آن محسوب می‌شود. طبق نظر صدرای عقل مستفاد همان عقل بالفعل است که در آن مشاهده معقولات هنگام اتصال به مبدأ فعال همواره مورد توجه و اعتبار است.^۱ این عقل «مستفاد» نامیده شده از آن جهت که نفس این معقولات را از مافوق استفاده می‌کند و غایت خلق انسان نیل به مرتبه عقل مستفاد، یعنی مشاهده معقولات و اتصال دائمی به ملا اعلی است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۱۴؛ ۱۳۴۶، ص ۲۰۷). ملاصدرا مراحل ادراک عقلی و تحوّل عقل از مرحله عقل هیولانی تا عقل فعال را برخلاف نظر رایج (حکمای مشائی)، به طریق سلوک عملی نفس از محسوس به متخیّل و سپس به معقول بالفعل و عقل فعال و ارتحال از دنیا به آخرت ترسیم می‌کند (شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۲۰۹).

مراتب عقل عملی

۱. مرتبه نخست استکمال نفس، تهذیب ظاهر به استعمال شریعت الهی و مناسک و آداب نبوی؛
 ۲. تهذیب باطن و تطهیر قلب از اخلاق و ملکات ردیه ظلمانی و خواطر شیطانی؛
 ۳. تنویر به صور علمی و معارف حقه ایمانی؛
 ۴. فناء نفس از ذات و قصر نظر و التفات از غیر خدا به ملاحظه رب تعالی و کبریا و او و این نهایت سیر الی الله در صراط نفس انسانی است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵-۵۱۴).
- البته این مراحل چهارگانه سیر در صراط نفس انسانی است، اما کمالین بعد از وصول به حق و فناء ذات همچنان در سلوک‌اند (شیرازی، همانجا).

مراتب استکمال نفس در دو قوه عملی و نظری، هماهنگ و در پیوند و ارتباط با یکدیگر، سیر نفس در مراتب کمال را ترسیم می‌نمایند. چنان‌که خواهد آمد سیر استکمال نفس انسانی بدون طی طریق هماهنگ در دو قوه نظری و عملی میسر نیست، چراکه در وحدت حقیقت و ذات نفس این دو قوه حقایقی منفرد و جدای از یکدیگر نیستند، بلکه دو مرتبه از مراتب وجودی حقیقت نفس انسانی هستند.

در مرحله سوم و در گام نهایی صدرای قائل به اتحاد دو قوه است. ملاصدرا با نظریه وحدت تشکیکی و حرکت اشتدادی در ارتباط نفس و بدن، قوای بدن را جزء مراتب نفس می‌شمرد. بر این اساس، نفس انسانی که از مرتبه جسمانی آغاز می‌شود، در طریق استکمال مراتب اشتداد وجودی را تا تجرّد کامل طی می‌نماید. از این رو، طبق تعریف او نفس انسانی جسمانی الحدوث و روحانی

۱. تفاوت عقل بالفعل و عقل بالمستفاد نیز در همین امر است که مشاهده صور در مبدأ عقلی در عقل بالمستفاد دائمی است، ولی در عقل بالفعل این‌گونه نیست، بلکه هرگاه اراده کند مشاهده می‌کند.

البقاء است (شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۲۲۱).

به این ترتیب، نفس انسانی در طی طریق کمال به مرحله تجرّد تامّ نائل آمده و دو قوّه عقل عملی و نظری به قوّه واحد مبدّل می‌گردد. نفس انسانی پس از تحصیل کمالات عقلی و بی‌نیازی از حرکات و افکار، علمش عمل و عملش علم است. ملاصدرا برای یگانگی علم و عمل، به یگانگی علم و قدرت در موجودات مفارق استناد می‌کند؛ چنان‌که در مجرّدات ایجاد همان علم است و علم همان ایجاد است (شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۲۰۰). مقصود صدرا از عینیت علم و عمل در نفسی که به کمال رسیده، تحقق عینی و وجودی ادراکات نظری است. یعنی آنچه را ادراک نموده در خارج محقّق نموده است و ادراکات ذهنی از مرحله ذهنی و علمی صرف خارج شده و تحقّق یافته‌اند و کمال نفس نیز در گرو تحقّق عینی و عملی ادراکات نظری است.

اتحاد علم و عمل بر مبنای اصالت و وحدت تشکیکی وجود نیز قابل تبیین و تحلیل است. در مراتب اشتدادی وجود و در سایه وحدت وجودی قوای نفس، آنچه را نفس با قوّه عقل نظری و عملی ضرورت تحقّقش را تعقل نماید، در خارج محقّق می‌گردد.

حائری نیز به نحوی دیگر قائل به یگانگی عقل نظری و عملی است. طبق نظر او تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی در حقیقت دوگونگی عقل و قوای دزاکه انسان نیست، بلکه این تقسیم در هستی‌های معقول است که دسته‌ای از آنها به عمل منتهی می‌گردد و دسته‌ای دیگر به عمل منتهی نمی‌شود، نه تقسیم در عقل؛ همان اموری که به عمل منتهی می‌شود تا آنجا که به عمل منتهی نشده، عقل صرفاً حالت تثوریک و نظری دارد و موصوف به عقل عملی نمی‌شود و همین که همان عقل به هستی‌های عملی پیوست آنگاه همان عقل نظری به عقل عملی موصوف می‌گردد (حائری، ۱۳۶۱، ص ۱۹۳). طبق این تعریف به نظر می‌رسد که دو جنبه عقل درواقع، دو اعتبار برای عقل است: اعتبار عمل و عدم آن. عقل نظری اگر توانست بر قوای اجرایی خود حاکمیت نماید و ادراکات خود را به عمل پیوست دهد، عقل عملی می‌شود و بدین ملاحظه، عقل عملی از عقل نظری امتیاز پیدا می‌کند. به عبارتی اگر قوای محرکه این فرمان عقلی را انجام داد، عقل منتهی به عمل خواهد گردید؛ چنین عقلی را که در سلسله علّت‌های عمل واقع شده، عقل عملی گویند (حائری، ۱۳۶۱، ص ۲۰۳).

بر این اساس در اسفار در تحلیل و بررسی دو جنبه نفس انسانی و دو قسم حکمت به آیه شریفه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (تین/ ۴-۶) استشهاد نموده و اظهار می‌دارد که بخش نخست آیه به صورت معنوی انسان که طراز عالم امر است و جنبه جسمانی و مادی وی از عالم ماده دلالت دارد و بخش دوم، ایمان ناظر بر حکمت نظری و عمل صالح تمام حکمت عملی است. آنچه در کمال قوّه عملی معتبر است تدبیر نظام معاش و نجات معاد است و کمال نظری نیز علم به احوال مبدأ و معاد است و سعادت انسان^۱ در گرو کمال این دو قوّه و تعامل بین نظر و عمل است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲).

این تعریف جامع صدرا در عین اینکه به دو جنبه معرفت و عمل توجّه می‌دهد، کاملاً با دین و حیات معنوی پیوند دارد و از

۱. در این موضوع می‌توان به مقاله «تکامل و صیورورت نفس در پرتو تخلق به آموزه‌های اخلاقی» مراجعه کرد (رضی‌زاده، ۹۲).

فعّالیت ذهنی صرف که با مفهوم عقل‌گرایانه فلسفه در ارتباط است و از دوره بعد از رنسانس در غرب رایج بوده فاصله زیادی دارد (Nasr, 2006, p. 60).

۶. حکمت نظری به مثابه حکمت «کشفی برهانی»

علم الهی طبق نظر صدر علم مکاشفات است، بنابراین منظور از معرفت در نزد او شناخت حضوری و حصولی نیست. ملاًصدرا به تبع از سهروردی در معنای علم توسعه می‌دهد و علم شهودی را که اعم و اعلی از علم حضوری و حصولی مشائی است، مطرح می‌کند. با نظر به تأکید صدر بر علم شهودی و علم کشفی، منظور او از حکمت نظری، حکمت بحثی صرف مشائین نیست که وی به کرات از آن احتراز نموده است، بلکه حکمت «کشفی و برهانی» مد نظر ملاًصدراست (بل هی من البرهانات الکشفیه) که به حکمت بحثی ذوقی (تأله) مورد نظر سهروردی نزدیک است و علمای راسخ در علم نیز جامع کشف و برهان هستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ۳۴۶).

۷. حکمت عملی جامع مناسک شرعی و سلوک عرفانی

حکمت عملی مد نظر ملاًصدرا، اعم از حکمت عملی مورد نظر حکمای مشاء، عبادات و مناسک شرعی و سلوک عرفانی و اشراقی است. بنابراین حکمت عملی در حکمت متعالیه صدرایی جامع بین حکمت مشاء، عرفان و دین است و به بهترین وجه حاکی از تلفیق روشمند و توسعه در معنای حکمت عملی است.

طبق نظر ملاًصدرا، حکمت عملی با حکمت نظری تفاوتی ندارد و از صفات عملی نفس به شمار نمی‌رود، بلکه بخشی از درک نظری را که بالاخره به عمل منتهی می‌شود، حکمت عملی می‌خوانند (حائری، ۱۳۶۱، ص ۱۱).

بنابراین طبق تحلیل صدر آنچه در تعریف فلاسفه الهی به تأسی از انبیاء از حکمت آمده است (الفلسفه هی التشبه بالاله) و همچنین حدیث نبوی «تخلقوا بأخلاق الله» به رمز حاکی از این دو نوع حکمت است. منظور از تعریف نخست، تشبه به اله در احاطه علمی و در تعریف دوم تجرد از جسمانیات است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲). اما نکته قابل توجه در تحلیل نهایی صدر آن است که منظور وی از «عمل» در حکمت عملی، همچون سهروردی ناظر به سلوک عملی و تجرد از بدن است و از این جهت از رویکرد حکمای مشائی به حکمت عملی متمایز می‌شود. البته صدر در تلفیق آراء بحثی و ذوقی در حکمت متعالیه، اقسام حکمت نظری و حکمت عملی را به طریقه حکمای مشائی نیز برشمرده و همچنین فصلی را به نبوت اختصاص داده است (شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۳۳۷-۳۶۶).

تحلیل آراء صدر در نبوت و سیاست نیز قابل تأمل است. ملاًصدرا که در صدد تلفیق آراء حکمای مشائی و اشراقیین است، به تبعیت از شیخ‌الرئیس در فصول پایانی الهیات شفا، نظریه نبوت را در فصول پایانی برخی از آثار خود، همچون الشواهد الربوبیه و مبدأ و معاد مطرح نموده است و به فلسفه نبوت و ضرورت بعث نبی، فلسفه وحی و حکمت برخی احکام و عبادات بر اساس

مبنای فلسفی پرداخته است. او در مباحث مربوط به سیاست و حکومت و ویژگی‌های اولی و ثانوی رئیس اول و جانشینان وی و فرق بین نبوت و شریعت و سیاست را با استناد به کتاب نوامیس افلاطون بیان نموده است.

وی در ویژگی‌های اولی رئیس اول مدینه، سه شرط اساسی برای رئیس اول ذکر نموده که عبارت است از فعلیت و کمال سه قوه عاقله (ناطقه)، متخیله و حساسه: «باید که رئیس مطلق انسانی باشد که نفسش کامل و در مرتبه عقل بالفعل باشد، و باید که قوه متخیله‌اش به حسب طبع و قوه در غایت کمال باشد و همچنین قوه حساسه و محرکه‌اش در غایت کمال باشد» (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۶۳). او همچون فارابی رئیس اول را از حیث اتصال و ارتباط با عقل فعال حکیم و فیلسوف و نبی می‌داند، با این تفاوت که اگر اتصال با عقل فعال برای جزء نظری از قوه ناطقه حاصل شود، آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود و اگر در قوه نظریه و عملیه و متخیله حاصل گردد، نبی که توسط ملک که عقل فعال است، بر او وحی نازل می‌شود. بنابراین، به این اعتبار که هر چه از جانب خدا بر عقل فعال فیضان می‌شود، عقل فعال آن را بر عقل منفعل او فیضان می‌کند، انسان، حکیم و ولی و فیلسوف خواهد بود و به اعتبار آنچه بر قوه متخیله او نازل و از آنجا فایض می‌شود، نبی و منذر خواهد بود به آنچه خواهد شد و خبر می‌دهد از آنچه گذشته و آنچه در حال موجود است از جزئیات احوال عالم. این انسان در اکمل مراتب انسانیت و در اعلی درجه سعادت است و نفسش گویا با عقل فعال متحد است و این انسان واقف است بر هر فعلی که ممکن است به سعادت منجر گردد و این اول شرایط رئیس است (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۶۴). بر این اساس او دوازده کمال ثانوی برای رئیس ذکر می‌کند که از لوازم خصائص سه گانه مذکور است و چون اجتماع همه اینها در یک انسان دشوار است و حتی ماده‌ای که از حیث امزجه و استعدادات مثل چنین شخصی را قبول کند، بسیار نادر است؛ لذا در هر دوره‌ای چنین فردی یکی بیش نیست که مفطور بر این فطرت باشد و یکی بعد از دیگری ظهور می‌کنند.

اما ملاصدرا با طرح نظریه ولایت و افزودن «ولی» بر حکیم و فیلسوف از مشائیان متمایز می‌شود. او بحث از نبوت را نیز برخلاف اسلاف مشائی و کاملاً متمایز از آنها به نظریه «ولایت»^۱ ختم می‌کند که البته از اعتقادات خاص شیعه امامیه محسوب می‌شود و همچنین حکمت عملی به معنای سلوک عملی را نیز تأکید و تأیید می‌نماید. طبق نظر وی، نبوت و رسالت از حیث ماهیت منقطع نیستند، بلکه از جهت خاص منقطع‌اند. ختم رسالت به معنای انقطاع وحی خاص به مسمای به رسول و نبی و نزول فرشته بر اوست و نه انقطاع کامل وحی. بنابراین، نبوت تشریعی منقطع است و نه وحی؛ لذا حکم نبوت در خصوص ائمه معصومین (ع) و مجتهدین باقی است، هرچند آنها مسمی به اسم نبی و رسول نیستند. اهل بیت (ع) به سبب اخذ ولایت ارثی از نبی جانشینان پیامبر خاتم (ص) هستند و پس از ایشان سایر اولیاء الهی جانشینان آنها خواهند بود (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۶۶). طبق استشهاد او به قرآن، ولی و وارث از اسماء الهی محسوب می‌شوند: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى

۱. «ولایت» علی‌رغم آنکه از اصطلاحات عرفانی است که در الهیات شیعی از جمله در حکمت صدرایی در تبیین رابطه باطنی نبوت و امامت به کار می‌رود.

التَّوْبَةِ» (بقره/۲۵۷) و «و الله خیر الوارثین» و چون اسماء الله در این عالم دارای مظهر هستند، لذا انقطاع این دو ممکن نیست. بنابراین، ولایت نیز صفت الهی است، همچون وراثت.^۱ برخی از اولیاء آنها که او را مشاهده نموده‌اند، ولایت را از نبی به ارث می‌برند، همچون اهل بیت پیامبر (علیهم‌السلام) و در مرحله بعد علمای رسمی یکی پس از دیگری اخلاف از اسلاف اخذ می‌کنند و برخی از اولیاء از جانب خدا دریافت می‌دارند (شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۳۷۸).

صدرا برای نخستین بار در حکمت اسلامی نظریه امامت شیعی را ذیل نظریه نبوت و سیاست ارائه می‌دهد و نظریه خلیفه اللهی را که در فلسفه اسلامی از فارابی تا سهروردی به انحاء مختلف مطرح شده، و به‌ویژه در نظریه «قطب» در حکمت اشراق به تعالیم شیعی نزدیک شده بود، بر طبق اعتقادات شیعه امامیه به ائمه اطهار (علیهم‌السلام) و اولیاء و علمای الهی جانشینان دوره غیبت سرایت می‌دهد (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۵۹).

۸. تقدّم زمانی حکمت عملی^۲

چنان‌که گذشت، منظور صدرا از حکمت نظری، حکمت «کشفی و برهانی» است و این حکمت بر حکمت عملی - مورد نظر مشائین که او آن را علم معاملات می‌نامد - (شیرازی، ۱۳۴۰، ص ۳۰)، تقدّم رتبی دارد. اما حکمت عملی^۳ مد نظر وی اعم از حکمت عملی مورد نظر مشائین و سلوک عملی است که مقدمه نیل به مقام علم حقیقی و افاضه انوار علم و معرفت الهی است. و استكمال جوهر نفس به نور ذاتی و مافوق ذات از طریق عقل نظری است (شیرازی، ۱۳۶۳، ب، ص ۵۰۸). به این جهت معارف علوم نظری، که علم مکاشفه است، و به طریق الهام از حق و کشف از جانب قدس است، اجل و اعظم از علوم اعمال (علوم عملی/علم معاملات) است.

اما صدرا در رویکردی غایی به اقسام حکمت، ضمن تقدّم زمانی حکمت عملی بر حکمت نظری شرح صدر را غایت حکمت عملی و نور را غایت حکمت نظری معرفی می‌کند و حکیم الهی و مؤمن حقیقی را جامع هر دو می‌داند که به فوز عظیم نائل گشته است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۰).

در تحلیل و بررسی مطالب فوق به نظر می‌رسد، تقدّم و شرافت حکمت نظری بر حکمت عملی و یا تقدم زمانی حکمت عملی بر حکمت نظری در مرحله دوگانگی دو قوه عقل نظری و عقل عملی است که هر دو هماهنگ و معاضد یکدیگرند و در مرحله کمال نفس و اتحاد وجودی این دو قوه، انسان کامل جامع حکمت عملی و نظری است و تقدّم یکی بر دیگری معنا ندارد (ذبیحی، ۱۳۹۷، ص ۳۱۱). هر چند که ظاهر متن صراحت بر تقدّم حکمت عملی و یا شرافت حکمت نظری دارد، اما چنان‌که

۱. در مورد وجوه تفاوت بین نبوت و ولایت و ادله عدم انقطاع ولایت، ر.ک: آشتیانی، شرح مقدمه قیصری و شرح فصوص الحکم.

۲. منظور تقدم زمانی سلوک و تزکیه و تهذیب نفس است بر حکمت نظری لذا صدرا به طالبان حکمت تزکیه نفس را توصیه می‌کند قبل از شروع معرفت نظری.

۳. در این موضوع به مقاله «چیستی و مبادی عملی، در فلسفه عمل صدرالمتهالین» (فاضلی، ۱۳۹۹)، می‌توان اشاره نمود.

به تفصیل مطرح شد، طبق نظر صدرا کمال نهایی و سعادت قصوی در پرتو اتحاد سلوک عملی و نظری محقق می شود و بدون یکی دیگری نیز محقق نمی گردد. به تصریح صدرا، حکیم الهی و مؤمن حقیقی جامع هر دو است؛ لذا در عین تأکید بر سلوک عملی، اوشروع در مجاهدات و ریاضات را قبل از اكمال معرفت و تحکیم آن به عبادات شرعی گمراه کننده می داند (شیرازی، ۱۳۴۰، ص ۱۸).

او در مقدمه اسفار تأکید می کند که حکمت نوعی یقین و ثمره نوری است که در سایه اتصال به عالم قدس به قلب مؤمن افاضه می گردد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱) و در همانجا قبل از قرائت کتاب به طالبان حکمت، تزکیه نفس و در مرتبه نخست استحکام اساس معرفت و حکمت را توصیه می کند و در عین حال طالب حکمت را از مسلک ظاهرین از متصوفه و متفلسفه برحذر می دارد (همان، ص ۱۲).

۹. توصیه به حکمت عملی (سلوک عملی)

علی رغم شرافت حکمت نظری و تقدّم آن بر حکمت عملی در حکمت متعالیه به عنوان غایت قصوای در سعادت انسانی، ملاصدرا توجه به حکمت عملی و استكمال در آن قبل از ورود به حکمت نظری را به کرات توصیه می کند^۱ و بر آن به عنوان روش معهود در بین حکما و عرفا در طول تاریخ تأکید می نماید. او نقل می کند که در زمان قدیم، در عهد حکمای خسروانی و اساطین اسکندرانی، برای حکمت سیاستی را اتخاذ نموده بودند تا کسی که نفس بهیمی را تهذیب ننموده و طبیعت حیوانی را ریاضت نداده، قبل از تهذیب و ریاضات، شروع در تعلیم حکمت نکند و گرنه موجب گمراهی و هلاک خود و دیگران شود. همچنین اکابر صوفیه و علمای ارباب قلوب و اصحاب ارتقاء، به احدی رخصت نظر در این علوم و نه سؤال از آن و طلب کشف آن را نمی دادند، مگر بعد از تهذیب نفس. آنان به سنت الهی که قرآن در مورد حضرت موسی (علیه السلام) خبر داده است، اقتدا کرده اند: «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَاتَّمَمْنَاهَا بِعَشْرِ» (اعراف/ ۱۴۲). موسی (علی نبینا و آله و علیه السلام) شبها به عبادت و روزها به صوم گذراند و نفس را ریاضت داد تا به مقام کلیم الهی نائل گردید (شیرازی، ۱۳۴۰، ص ۲۴). بنابراین گشودن ابواب حکمت و معرفت برای متعلمان و کشف اسرار برای مریدان و افاضه انوار علم الهی و تعلیم ربّانی با ریاضات نفسی و بدنی و تهذیب عقول و صنوف تأدبیات شرعی و حکمی میسر است (همان).

ملاصدرا کمال در حکمت را بعد از نیل به شناخت یقینی برهانی در اتّصاف به زهد حقیقی می داند، لذا به نقل از سیاست افلاطون می گوید: عارف حکیم کسی است که در واقع حقایق الهی و معارف ربوبی را به وجه برهانی و یقینی می شناسد؛ شناختی که در آن شک و ربیبی وارد نشود. این حکیم با اتّصاف به زهد حقیقی و تهذیب اخلاق و تطهیر ملکات، ریاست از آن اومی گردد،

۱. البته توصیه به تزکیه و تهذیب نفس (سلوک عملی) در حکمای پیشین بویژه سهروردی نیز مورد تأکید بوده است و صدرا ضمن اینکه این سنت حکمی را تداوم می بخشد، آن را به عنوان حکمت عملی معرفی می کند در حالیکه سهروردی، حکمت ذوقی (عرفانی) قلمداد می کند و پیش از آنها حکمت عملی در حکمت مشاء عبارت بوده است از علوم سه گانه، اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. لذا به نظر می رسد وجه امتیاز صدرا بر پیشینیان در تلفیق حکمت عملی با سلوک عملی است.



اعم از اینکه از او منتفع شوند یا به دلیل خمول و انزوای او از خوف اشرار یا دوری از مردم برای عبادت و تشبّه به مصطفین ابرار از معصومین اطهار... منتفع نشوند. این عدم انتفاع غیر از ناحیه ذات او نیست، بلکه از ناحیه قصور غیر و عدم تقطن به وجود اوست. بنابراین، ملک و امام به مِهَنه امام و ملک اند، اعم از اینکه از او اطاعت کنند یا اطاعت نکنند؛ همچون طیب که دارای مِهَنه طبابت است، حال بیماری باشد که معالجه کند یا نباشد. خلاصه، امامت امام و فلسفه فیلسوف و ریاست رئیس اگر شرایط اعمال و استعمال فراهم نشود، زایل و فاسد نمی‌گردد (شیرازی، ۱۳۴۰، ص ۲۸-۲۹).

به این ترتیب حکیم الهی، متشرّع و متعبّد و مؤمن حقیقی است که جامع بین ایمان و معرفت و طاعات و عبادات و اعمال صالح است؛ لذا او اهل سلوک را به تحکیم مبانی علمی و حکمی و اهل فلسفه و علوم نظری را به تهذیب و سلوک عملی توصیه می‌کند.

مهم‌ترین جنبه بحث از وجود در حکمت متعالیه علاوه بر نظریه اصالت وجود، طبق نظر نصر، توجّه به فعل وجود به جای موجودات است. به نظر وی، توجّه به موجودات و امور موجود و غفلت از حقیقت وجود برین و پرداختن به مفهوم وجود و تمایز این مفهوم در جریان فلسفه غربی به‌طور مستقیم با جدایی از فعل و حقیقت خود وجود در ارتباط بوده است؛ اما وجودشناسی در فلسفه متأخر اسلامی بر فعل وجود استوار شده است. از این جهت، فلسفه اسلامی متأخر دستاورد مستقیمی برای انسان و کمال او به ارمغان می‌آورد. هستی‌شناسی به‌طور عمیق با ورود عملی آموزه‌های آن به زندگی در ارتباط است؛ چون از انجام یکسری اعمال منظم درونی که تنها ضامن فهم درست معنای هستی است، قابل افتراق نیست. بنابراین، هستی‌شناسی در فلسفه متأخر اسلامی در ظاهر با تحلیل مفاهیم وجود، ماهیت، ضرورت، امکان و مانند آن سرو کار دارد؛ اما در ذیل این تحلیل‌های منطقی قوی، حضور نامرئی تجربه معنوی عمیقی از وجود محض و در نهایت خود هستی مطلق نهفته است.

فردی که تعالی وجودی یابد، می‌تواند هستی را درک کند و بهترین درک هستی زندگی متناسب با اقتضاء آن است. به نظر می‌رسد پیام اصلی سنت متأخر فلسفه و حکمت اسلامی همان هستی‌شناسی است که با مفهوم وجود آغاز می‌شود، اما باید به حقیقت آن منتهی گردد (Nasr, 2006, pp. 103-104).

۱۰. نظام اسماء الهی

صدرا در تلفیق بحث و ذوق عرفانی در روشی متمایز از سهروردی، نظریه جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی مبتنی بر نظام اسماء الهی را ارائه می‌دهد که به نظریه عرفا نزدیک است. بر این اساس، عوالم با یکدیگر مطابقت و همه آنها مظاهر و منازل اسماء الهی اند و به یک اعتبار عین اسماء اند. اسماء با کثرتی که ناشی از اعتبار تعدّد مفاهیم و معانی آنهاست، و نه به اعتبار حقیقت و وجود آنها که احدی محض است، بدون شائبه‌ای از کثرت به عالم عقول متّصله و قواهر مفارقه که عالم جبروت و عالم قدرت و قوت است، تنزل نموده‌اند و بعد از آن به عالم اشباح روحانی و صور مثالی و بعد از آن به عالم محسوسات و مادیات نزول کرده‌اند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۱۲).

انسان در این نظام منتظم از جمیع این مراتب و حقایق است و حقیقت همه این عوالم در او موجود است و مستجمع جمیع نشئات عقلی و نفسی و جمیع عوالم غیبی و حسی است؛ لذا همان گونه که طبقات عالم همچون سلسله واحد به یکدیگر متصل اند، همچنین هیئات نفس و بدن نیز از موطن یکی به موطن دیگر صعود و نزول واقع می شود و هریک از دیگری منفعل می گردد، خواه هیئت علمی باشد و خواه عملی. پس هر صفت بدنی فعلی یا ادراکی که به سوی عالم نفس بالا می رود، عقلی و هر ملکه نفسانی فعلی یا ادراکی که به عالم بدن نزول می کند، حسی می شود (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۶۸).

بنابراین ملاک در عملی (فعلی) یا نظری (ادراکی) سیر صعودی و نزولی است و استکمال نفس و تجرد عقلانی او در سیر صعودی نفس (فعلی یا ادراکی) به سوی عالم بالا محقق می گردد. در این تحلیل صدرایی از مراتب صعود و نزول نفس، عمل ناظر بر بدن و جنبه مادی و حسی و ادراک ناظر بر عقل و جنبه تجردی نیست، بلکه هر دو جنبه در سیر صعودی به حقیقتی عقلی و مجرد تبدیل می شوند. اما این سیر صعودی از مسیر عالم حس آغاز می شود و سلوک طریق حق با ادراک حسی و معرفت آن محقق می گردد. بنابراین، هم طریق صعود از عالم حس است و هم مسیر تعلیم. لذا صدرا هم در طریق سلوک اهمیت معرفت حسی را توجه داده و توصیه می کند (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۱۳).

بنابراین طبق نظر ملاصدرا (برخلاف اسلاف) بنابر نظام اسماء، در مسیر سلوک، تعلیم نظری و سلوک عملی هم جهت با هم و همراه و هماهنگ با یکدیگرند، نه در تقابل هم؛ لذا کمال انسان با نسک بدنی و عقلی محقق می گردد که ناشی از حرکات بدنی و حرکات فکری است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ۳۶۸-۳۶۹).

طبق تحلیل هانری کربن، کمال برترین و آرمانی که این حکمت در برابر سالک و عارف قرار می دهد، تحقق بخشیدن به وجود فردی کامل است که همان تبدیل شدن به عالم عقلی است و با مفهوم انسان کامل در مفهوم هرمسی آن پیوند دارد. بنابراین، مطلب به هیچ وجه به دانش نظری که بر حسب عادت در مقابل عمل گذاشته می شود، مربوط نمی شود. مشاهده نظری در نفس خود عمل است؛ زیرا که دانش همانا خلق کردن است، خلق یک عالم معنوی غیر قابل مشاهده توسط حواس ظاهری، اما محسوس و حاضر در برابر بینش درونی. فیلسوف مورد نظر صدرا به جهانی گسترده تر از این جهان محسوس تعلق دارند و برخلاف فیلسوفان این جهانی که فراتر از این جهان را نمی بینند، امور را «در گستره وسیع میان آسمان و زمین» نظاره گرند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۱۳۵-۱۳۶).

به این ترتیب به نظر می رسد براساس اتحاد وجودی نظر و عمل در حکمت متعالیه، نه فقط همه فلسفه صدرایی (دست کم از نظر غایت) حکمت عملی است (ذبیحی، ۱۳۹۷، ص ۲۷۱-۲۷۲)، بلکه حکمت متعالیه در هر دو قسم نظری و عملی به مثابه سلوک عملی است.

نتیجه گیری

حکمت متعالیه به عنوان سومین مکتب فلسفی اسلامی ایرانی در سیر استکمالی نظام فلسفه اسلامی با نظریه اصالت وجود و وحدت سنخی (تشکیکی) وجود به نوعی یگانگی و یکپارچگی و وحدت منتهی شد. بر اساس این مبانی فلسفی صدرا و تغییر



رویکرد به مسائل فلسفی در حکمت متعالیه، بسیاری از تمایزات و دوگانگی‌ها به وحدت و اتحاد منجر گردید؛ چنانکه تمایز وجود و ماهیت در حکمت مشاء به اتحاد وجود و ماهیت در حکمت متعالیه منتهی گردید؛ تمایز و دوگانگی قوای نظری و عملی انسان نیز به وحدت و هماهنگی و اتحاد قوا منتهی شد و سعادت انسان نیز در پرتو تکامل هر دو قوه تبیین و تعریف شد. به این ترتیب ملاصدرا حکمت عملی را که از زمان ابن‌سینا در نظام فلسفه اسلامی از رونق افتاده بود، در حکمت متعالیه در تلفیق با سلوک عملی و عرفانی بار دیگر احیاء نمود. وی علی‌رغم تأکید بر شرافت و تقدم رتبی حکمت نظری، بر ضرورت حکمت عملی و مناسک بدنی و سلوک فکری نیز تأکید و اصرار می‌ورزد و گام نهادن در وادی نظر (حکمت نظری) را قبل از سلوک عملی سخت نهی می‌نماید و مخاطره آمیز و گمراه کننده می‌داند. علاوه بر این، حکمت نظری از حکمت بحثی صرف به حکمت کشفی برهانی و حکمت عملی از اقسام سه گانه مشائی به سلوک عملی تعالی و ارتقاء می‌یابد.

بنابراین می‌توان نتیجه بحث را در دو نکته خلاصه نمود:

(۱) اتحاد وجودی حکمت نظری و حکمت عملی: حکمت نظری و حکمت عملی که در حکمای سلف (مشائی) به تبع حکمای یونانی متمایز و منفک از یکدیگر مطرح بود، در حکمت متعالیه صدرایی و در پرتو اتحاد وجودی دو قوه عقل عملی و نظری نفس، به عنوان حقیقت واحد ذو مراتب ارائه گردید.

(۲) حکمت متعالیه به مثابه سلوک عملی: در حکمت متعالیه حقیقت واحد حکمت در هر دو جنبه نظری و عملی با طریقه سلوک عرفانی و اشراقی جمع شد و در هیئت اسفار اربعه عقلی تجلی و ظهور یافت. بر این اساس، حکمت در هر دو جنبه نظری و عملی به عنوان طریقه سلوک عملی ارائه گردید و به تحقق وجودی حکمت در حکیم صدرایی منتهی شد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابوترابی، احمد. (۱۳۸۳). روش‌شناسی حکمت متعالیه. معرفت فلسفی، ش ۲۷: ۴-۶۲.
- سدی، محمد رضا و بدرخانی، غلامرضا. (۱۳۹۸). «بررسی عوامل کم رونقی حکمت عملی در فلسفه ی اسلامی از ابن‌سینا تا ملاصدرا». پژوهش‌های اعتقادی کلامی، دوره ۹، ش پیاپی ۳۳، صص ۷-۲۷.
- اکبری، فتحعلی. (۱۳۸۰). «دیدگاه‌های مختلف درباره حکمت متعالیه». نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان، ش ۲۴-۲۵، صص ۲۴-۴۵.
- اکبریان، رضا و امامی نائینی، محسن. (۱۳۹۰). «بررسی ابداعات ملاصدرا در حکمت عملی و نتایج آن بر شأن آدمی». حکمت و فلسفه، دوره ۷، ش ۲۸، صص ۱۱۶-۱۴۰.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱). کاوشهای عقل عملی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رضی‌زاده، سید علی و خادمی، عین‌الله. (۱۳۹۲). «تکامل و صیروت نفس در پرتو تخلق به آموزه‌های اخلاقی». تاملات فلسفی، ش ۴۱: ۱۱-۷۲.
- ذبیحی، محمد. (۱۳۹۷). حکمت عملی از دیدگاه سه فیلسوف مسلمان، فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا. تهران: سمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۸). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. مجلد اول و دوم، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شریف، محمدمیان. (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- _____ (۱۴۲۰ ق). العرشیه، تصحیح و تعلیق: فتن محمد خلیل اللبون فولادکار. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۴۰). کسر اصنام الجاهلیة. تصحیح و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۱). رساله سه اصل. تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- _____ (۱۳۴۶). شواهد الربوبیه. تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
- _____ (۱۳۶۲). رسائل فلسفی. رساله المسائل القدسیه علیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
- _____ (۱۳۶۱). العرشیه. تحقیق غلامحسین آهنی، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۳ الف)، المشاعر. ترجمه بدیع الملک میرزا عمادالدوله و ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هنری کربن، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۳ ب). مفاتیح الغیب. تعلیقات مولی علی النوری، مصحح و مقدمه: محمد خواجوی. تهران: مؤسسه



مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۷)، رساله حدوث عالم، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.

فاضلی، سیداحمد. (۱۳۹۹). «چیستی و مبادی عملی در فلسفه عمل صدرالمتألهین». تأملات اخلاقی، ش ۲: ۱۲۷-۱۰۹.

کرین، هانری. (۱۳۶۹). فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات توس.

_____ (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.

سید مهدی میرهادی. (۱۳۹۷). «فلسفه عمل در حکمت متعالیه». حکمت معاصر، ش ۲۶، صص ۲۹-۴۴.

نصر، سید حسین، لیمن، الیور. (۱۳۸۳). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.

Nasr, Seyyed Hossein. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. University of New York Press.