

# چیستی حکمت سیاسی متعالیه

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۸/۶ تاریخ تأیید: ۱۳۸۹/۹/۹

ابوالحسن حسینی \*

۶۵

کتاب نقد / سال دوازدهم و سیزدهم / شماره ۵۸-۵۷ / زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰

## چکیده

توسعه حکمت متعالیه از جهت موضوع و حوزه مسائل و تجهیز حکمت متعالیه به ابزار کافی برای عرض اندام در رقابت با تاخت لگام‌گسیخته مکاتب غربی؛ اعم از کلاسیک، مدرن و پست‌مدرن، برای دوام این مکتب بسیار ضروری است. این توسعه را به ویژه در حوزه‌های فلسفه دین، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست، می‌توان با وضوح بیشتر دید. انتظار این است که حکمت سیاسی متعالیه، مبادی و مبانی معرفتی و ارزشی لازم برای هریک از این شاخه‌های دانش سیاسی را از منابع معرفتی عقل و وحی فراهم سازد؛ ولی این انتظار، به تعریفی دقیق از حکمت سیاسی متعالیه و تعیین موضوع آن و جایگاه آن در حکمت متعالیه وابسته است. این نکته موضوع پژوهش حاضر است.

**واژگان کلیدی:** حکمت متعالیه، سیاست، حکمت سیاسی متعالیه.

\* عضو هیئت علمی گروه سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (eeqazahh@hatmail.com).

## مقدمه

انسان موجودی بالفطره عاقل است؛ به گونه‌ای که خود را ناگزیر از نگرش عقلانی به هستی و نیز به خود یافته، ناچار می‌بیند در همه عرصه‌ها و سطوح حیات بشری عقلانی زندگی کند. فلسفه (دست‌کم تفکر فلسفی رئالیستی، به ویژه حکمت)، علم یا فعالیتی است که با توجه به همین نیاز انسانی ایجاد شده است. در واقع، فلسفه واقع‌گرا، مواجهه عقلی نظام‌یافته با حقایق فراگیر بر/ در حیات بشری است. به همین دلیل از این مکاتب فلسفی انتظار می‌رود مبادی عقلی لازم برای مواجهه با هر امری از امور بشری را در هر عرصه و سطحی عرضه کنند؛ به گونه‌ای که آن فلسفه، مبدأ عقلانی یک تمدن قرار گیرد. از همین رو، فلسفه‌ای که نتواند مبادی عقلی عرصه‌های متنوع و سطوح متعدد حیات بشری را عرضه کند، نظامی ابتر خواهد بود. حکمت متعالیه نیز فلسفه‌ای حقیقت‌گرا و مدعی برتری بر مکاتب رقیب است. ملاصدرا در تبیین این برتری بر کلام، فلسفه مشاء، نسبی‌انگاری و تصوف، چنین می‌نویسد:

این علوم ما از سنخ مجادلات کلامی، تقلیدات عوامانه، دیدگاه‌های حکمت بحثی، مغالطات سوفسطایی و تخیلات صوفیانه نیست (صدرالمتهین شیرازی، ۱۳۶۳، «الف»، ج ۱، ص ۵).

این مکتب برای دوام در حیات انسانی باید نشان دهد که از حیات بشر بیگانه نیست؛ بنابراین باید بتواند در چنان سطحی ارائه شود که مبادی عقلی لازم را برای هر امری، در هر سطحی و در هر عرصه‌ای از حیات بشری، از جمله عرصه سیاست، عرضه کند؛ به گونه‌ای که مبدأ عقلی یک تمدن قرار گیرد.

پژوهش در حکمت عملی متعالیه، حکمت متعالیه را به سطح یک مکتب جامع ارتقا می‌دهد؛ به گونه‌ای که بتواند مبدأ عقلانی یک تمدن قرار گیرد و آن انتظار به حق را برآورده نماید.

همچنین اندیشه در سیاست دینی، به هر حال نیازمند یک مبدأ عقلی است و حکمت متعالیه یک فلسفه مدعی سازگاری با دین است: بلکه آن (حکمت متعالیه) از سنخ برهان‌های کشفی است که کتاب خدا و سنت پیامبر او و احادیث اهل بیت نبوت و ولایت و حکمت علیه السلام به درستی‌اش شهادت می‌دهند (همان).

۶۷

لا  
إله  
إلا  
الله  
محمد  
ص  
له  
الصلوة  
والسلا  
م  
آیات  
تعالیه

حکمت متعالیه، مدعی سازگاری با دین است و در جهت صدق این ادعا و برای پایداری این سازگاری، هم در مبادی برهان‌هایش و هم در نتایج حاصل از برهان‌هایش، دین را سیطره داده است؛ بنابراین اگر فلسفه همان ادراکات عقلی نظام-یافته است، حکمت متعالیه باید بتواند به عنوان مبدأ عقلی اندیشه در سیاست دینی قرار گیرد، علاوه بر اینکه در بحث علم، معتقد است عقل انسان با افاضه از عالم بالا به علم دست می‌یابد، نه مستقل از آن. اگر تمدنی استوار بر این حکمت پدید آید، ظهور چنین نکاتی در چنان تمدنی، سیطره دین بر آن تمدن است. به هر حال، پژوهش در حکمت سیاسی متعالیه می‌تواند در جامعه بشری که اینک زیر سیطره مکاتب سکولار غربی در ظلمات فرو رفته است، نور توأم با عقل و دین را بتاباند.

## ۱. چیستی حکمت متعالیه

از جهت تاریخی، حکمت متعالیه، نظامی حکمی است که به وسیله صدرالمآلهین در قرن یازدهم هجری تأسیس شده است و تقریباً از قرن سیزدهم، فلسفه رسمی

و حاکم در ایران شد، اگرچه تا سال‌های اخیر تلاشی جدی برای معرفی آن به جهان عرب و جهان غرب انجام نشده بود. این نظام حکمی به وسیله حکمایی چون زنوزی، نراقی، سبزواری، رفیعی قزوینی، شعرانی، امام خمینی، طباطبایی و شاگردان وی توسعه یافت. همچنین، حکمت متعالیه را می‌توان فلسفه‌ای اشراقی با آموزه‌هایی چون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، امکان فقری، حرکت جوهری و امثال آنها شناساند؛ ولی با این عبارات نمی‌توان ماهیت این مکتب را روشن ساخت. حکمت متعالیه یکی از مکاتب فلسفی حوزه اسلام و به‌خصوص تشیع است. دغدغه‌های دینی این فلاسفه قابل انکار نیست. به همین دلیل، ویژگی‌های عام این مکاتب را در آن می‌توان انتظار داشت.

مکاتب فلسفی اسلامی، هم در هستی‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی واقع‌گر-  
ایند. غایت این مکاتب، معرفت حقایق است؛ آن چنان که هستند، البته با لحاظ قید  
«به اندازه وسع بشری». همه آنها مکاتب عقلی‌اند؛ به گونه‌ای که فیلسوف در فلسفه-  
اش، دست‌کم در مقام تعریف و ادعا: اولاً و اصالتاً، بر هیچ آموزه‌ای غیر از آموزه-  
های عقلی خود متکی و متعهد نیست. البته این ویژگی را با این اندازه فقط در  
حکمت مشاء می‌توان یافت و به ویژه حکمت متعالیه در این مورد اصلاحاتی دارد؛  
ثانیاً، این مکاتب فیلسوف را در مرتبه عقل مستفاد فیلسوف می‌خوانند.

این نکته بدین معناست که در میان آنان، فلسفه اولاً و بالذات، آن مجموعه  
نظریاتی نیست که از سنخ دانش است، هویت جمعی و جاری دارد و فلسفه‌اش  
می‌خوانند. فلسفه، اولاً و بالذات از سنخ آگاهی و بصیرت عقلی فردی است.  
فیلسوف آن آگاهی و بصیرت عقلی خود را در قالب نظریه‌های فلسفی عرضه  
می‌کند و دانش فلسفه را در جامعه بشری شکل می‌دهد. دانشی که مجموعه

نظریات فلسفی است، ظهور اجتماعی فلسفه حقیقی است.\*

این نکته در حکمت متعالیه آشکارتر است؛ زیرا این مکتب از مایه‌های عرفانی نیز بهره دارد. از نظر ملاصدرا، اصحاب حکمت متعالیه کسانی‌اند که برای آنان ملکه مجرد بدن‌ها و شروق انوار حاصل شده است و بر همین اساس، برهانی را بر برهان دیگر ترجیح می‌دهد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۱). اگر کسی به مقام عقل مستفاد برسد، به مقام علم تفصیل در عین اجمال دست یافته است. بر همین اساس، این مکتب «حکمت» است. وی تصریح دارد که مبدأ حقیقت حکمت، علم لدنی است و نفس نیز تا به این مقام نرسد، حکیم نخواهد شد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۳، «ب»، ص ۴۱). وی عنوان «حکمت» را به جای عنوان «فلسفه»، بی‌عنایت انتخاب نکرده است؛ هرچند گاهی واژه فلسفه را نیز به این معنا از حکمت به کار می‌برد.

وی به روشنی انتخاب عنوان «حکمت» به جای عنوان «فلسفه» را بر مبنای دینی استوار کرده است. توصیف‌های ملاصدرا از حکمت، نشان‌گر این نکته‌اند: فلاسفه گفته‌اند: حکمت همانندی\*\* به خدا به اندازه طاقت بشری است. مراد من همانندی در علم و عمل است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳،

\* همانند این مسئله، در عرفان است. حقیقت عرفان مجموعه نظرانی نیست که در دو بخش عرفان نظری و عملی گرد آورده شده‌اند، بلکه عرفان حقیقی، سلوک در منازل کمال و شهود حقایق است.

\*\* اگرچه چنان‌که اساتید بزرگ حکمت متعالیه آورده‌اند، منظور ملاصدرا از «تشبه به باریتعالی» مظهریت صفات الهی و تخلق به اخلاق الهی است؛ ولی تعبیر «تشبه» به هر حال تعبیر بسیار ناصوابی است. در واقع بهتر بود به جای این عبارت، از عبارت «مظهریت عالم ربوبی و تخلق به اخلاق الهی» استفاده می‌شد (ر.ک: صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۰۴).

ص ۵۱۴). کسی که بر او [حقایق امور] به علم یا به عین یا به حق، به نحو تفصیل در عین اجمال، کشف شود، او دانایی است که خدا به او حکمت و فصل الخطاب عطا نموده است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۰، «الف»، ص ۱۴). ملاحظه فرمایید اساساً فلاسفه را از حکمت تهی می‌بیند و مقام حکمت را مخصوص پیامبران علیهم‌السلام و ورثه آنان از راسخان در علم می‌داند و می‌نویسد:

و اما فلاسفه مشهور، از این مقام بهره‌ای ندارند و تفصیل در عین اجمال نمی‌دانند؛ آنچنان‌که صاحب این مقام می‌بیند، همان کسی که خدا به او حکمت و فصل الخطاب عطا کرده است. این حکمت، عنایتی ربانی و موهبتی الهی است که جز از سوی او به دست نیاید؛ چنان‌که می‌فرماید: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَذُكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»: به هر کس بخواهد، حکمت می‌دهد و به هر کس حکمت بدهد، خیر بسیار داده است؛ در حالی که جز صاحبان عقل ناب یادآور نمی‌شوند (بقره: ۲۶۹) (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۰، «الف»، ص ۱۴).

به هر حال، حقیقت حکمت در اصطلاح صدر، مرتبه‌ای از کمالات نفس انسانی است؛ نکته‌ای که ملاحظه فرمایید در تعریف مکتب خود مورد توجه قرار داده است:

«اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها و الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الواسع الإنساني؛ و إن شئت، قلت: نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية، ليحصل التشبه بالباري تعالى»:

بدان که فلسفه عبارت است از کمال‌یابی نفس با معرفت حقایق موجودات، آنچنان‌که هستند و حکم به وجود آنها با تحقیق برهانی، نه با گمان و تقلید؛ به قدر وسع انسانی. به بیان دیگر، فلسفه سامان‌دهی عالم به سامان عقلی، به اندازه توان بشری است تا بدان همانندی [!؟] به باری تعالی حاصل شود (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰).

ظاهر عبارت ملاصدرا نشان می‌دهد که وی دو تعریف خود را هم‌ارز می‌داند؛ ولی دقت در دو تعریف نشان می‌دهد که دو تعریف هم‌ارز نیستند. می‌توان تفاوت‌های ذیل را میان دو تعریف دید:

«معرفت به حقایق موجودات» به صراحت محدود به حکمت نظری، آن هم فقط مابعدالطبیعه است، در حالی که «سامان‌دهی عالم به سامان عقلی»، شامل هر دو حوزه حکمت نظری و حکمت عملی می‌شود و حتی به هماهنگی حکمت نظری و عملی توجه دارد که توضیح آن خواهد آمد.

تعریف دوم، ناظر به هدف است «لیحصل التشبه بالباری تعالی» و در آن موضوع اخذ نشده است، در حالی که تعریف اول، ناظر به موضوع است «معرفة حقایق الموجودات» و در آن غایت اخذ نشده است.

عبارت «تحقیقاً بالبراهین» در تعریف اول، به روش عقلی اشاره دارد؛ ولی در تعریف دوم، قیدی درباره روش وجود ندارد. دقت شود که عبارت «سامان‌دهی عقلی (نظماً عقلیاً)» دال بر روش عقلی نیست؛ زیرا قضایای معتبر در علوم قضایای حقیقیه‌اند\* و از این جهت نتیجه نهایی آنها سامان عقلی موضوع است، بی‌آنکه روش آنها عقلی باشد؛ برای مثال، اگرچه نظریه‌های فیزیکی با تحقیق برهانی حاصل نیامده‌اند؛ ولی سامان عقلی عالم طبیعت‌اند. نتیجه نهایی عرفان نظری نیز سامان عقلی وجود و مظاهر آن است، اگرچه روش آن عقلی نیست.

\* به جز علومى همچون تاریخ و جغرافیا که مجموعه اطلاعات گردآمده براساس چهارچوب نظری خاص‌اند.

تعریف اول، قید دینی ندارد، در حالی که تعریف دوم، به صراحت بُن‌مایه دینی حکمت متعالیه را نشان می‌دهد.

در سنجش دو تعریف، تعریف دوم از چند جهت قابل ترجیح است:

این تعریف، حکمت عملی را نیز دربرمی‌گیرد.

این تعریف، قید دینی دارد؛ چنان‌که ملاصدرا از انتخاب عنوان حکمت قصد کرده بود.

این تعریف، بر خلاف تعریف اول، قید روشی ندارد. عدم اخذ قید روشی از دو جهت بر اخذ آن برتری دارد؛ اگر مقصود از فلسفه، هویت دانشی آن باشد، می‌توان نشان داد روش عقلی نمی‌تواند از مقومات حکمت متعالیه باشد و اساساً به نظر می‌آید اخذ روش در هویت هر علمی غیرممکن باشد (حسنی، ۱۳۸۹، ص ۲۵-۲۷). اگر مقصود از فلسفه، هویت آگاهی آن باشد، عقل مستفاد همه چیز را نزد خود حاضر می‌یابد و فی‌نفسه نیازی به اقامه برهان ندارد.

این تعریف بر محور هدف است و تعریف حکمت متعالیه به هدف بر تعریف به موضوع، ترجیح دارد. در مرتبه هویت دانشی حکمت متعالیه می‌توان گفت دانش‌ها هویت اعتباری دارند و اولین مقوم هر اعتباری، هدف اعتبار است. در مرتبه هویت آگاهی حکمت متعالیه نیز اساس رسیدن به مرتبه عقل مستفاد است. آنگاه که فیلسوف به این مقام رسید، معرفت حقایق موجودات برای او حاصل خواهد شد.

بر این اساس، تعریف حکمت متعالیه را این‌گونه می‌توان اصلاح کرد:  
 حکمت متعالیه، سامان‌دهی عالم به سامان عقلی به اندازه توان بشری است تا



بدان مظهریت عالم ربوبی\* حاصل شود. غایت حکمت متعالیه رسیدن به مرتبه عقل فعال (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۳۹) یا مستفاد (طباطبایی، ۱۴۲۰، ص ۳۰۷) است که حکیم متعالیه در این مرتبه، عالمی علمی، مضاهمی عالم عینی می‌گردد (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۳۰۰). این نکته بدین معناست که حکیم متعالیه زمانی حکیم متعالیه خوانده می‌شود که همه عالم همانند کف دست برای او منکشف باشد. به عبارت دیگر، عالم برای او به گونه تفصیل در عین اجمال کشف شود. این نکته برای فهم حقیقت حکمت متعالیه، مهم است.

تعریف حکمت متعالیه با توجه به تقسیمات فعلی علوم، باید شامل فلسفه‌های مضاف نیز باشد و در واقع، حکمت عملی در تقسیمات جدید علوم فلسفی، در قالب این بخش از علوم تعریف شود. بر این اساس، می‌توان حکمت متعالیه را با گرفتن موضوع در تعریف، چنین تعریف کرد: حکمت متعالیه، سامان‌دهی فراگیر (لابشرط نسبت به قیود ذهنی و خارجی)

---

\* مظهریت عالم ربوبی، مقام تخلق به اخلاق‌الله است. امام خمینی\* این مقام را چنین توصیف می‌کند: «مقام اسماء جمال و جلال ذات مقدس را در مملکت وجود خود متحقق نماید و در این مقام، در ستر جمال و جلال واقع شود و تخلق به اخلاق‌الله پیدا کند و مقابح تعینات نفسیه و ظلمات وهمیه به کلی مستور گردد» (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۹۷). نگارنده تعبیر «همانندی به باری تعالی» (التشبه به الباری تعالی) را تعبیر ناصواب می‌داند و البته تسامح در عبارت، آشکار است؛ ولی تعبیر مظهریت عالم ربوبی بدون تسامح با مبانی حکمت متعالیه سازگاری کامل دارد و تعبیر صواب نیز است.

حقایق کلان حاضر در / بر حیات انسانی\* به سامان عقلی به اندازه توان بشری است تا انسان با آن، مظهر عالم ربوبی و متخلق به اخلاق الهی شود. ملاصدرا نیز حکمت را به اعتبار اینکه با اصلاح دو قوه عقل نظری و عقل عملی، دو گیتی را آباد می‌گرداند، به دو رشته نظری تجردی و عملی تعلقی تقسیم می‌کند:

اما حکمت نظری، غایت آن نقش‌پذیری نفس به صورت وجود بر طبق نظام آن به گونه کامل و تمام است تا جهانی عقلی همانند جهان عینی گردد، نه در ماده‌اش، بلکه در صورت و نگاره‌اش و در ریخت و نقشش... اما حکمت عملی ثمره‌اش مباشرت عمل خیر است تا نفس بر بدن برتری جوید و بدن به فرمانبرداری و سرسپردگی نفس درآید (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۱).

وی در جای دیگری درباره موضوع حکمت عملی می‌نویسد:  
حکمت عملی از موجوداتی بحث می‌کند که وجودشان به اختیار ما و به فعل ماست. حکمت عملی سه قسم است: قسم اول به تعلیم آرایبی اختصاص دارد که با کاربرد آنها مشارکت عام انسانی سامان می‌گیرد و به عنوان تدبیر مدینه شناخته شده و علم سیاست نام دارد (صدرالمتألهین شیرازی، [بی‌تا]، ص ۵).  
چنان‌که آشکار است، حکمت سیاسی در اینجا به معنای فن مدیریت سیاسی

\* در این تعریف، تذکر چند نکته لازم است: اولاً، در این تعریف، نگارنده خود را چندان به دقت‌های عقلی متعهد نمی‌دید و فقط به تعریفی که مفید مراد باشد، اکتفا کرده است؛ ثانیاً، عبارت ناظر به موضوع «حقایق کلان حاضر در / بر حیات انسانی» فقط به عنوان جامع عنوانی لحاظ شده است و نه به عنوان جنس یا جامع اجزا.

تعریف شده است. امروزه این معنا از حکمت سیاسی از بخش‌های فلسفه شمرده نمی‌شود و به جای آن، فلسفه‌های مضاف به حوزه‌های عملی حیات انسانی طرح شده‌اند. این مسئله، حذف بخشی اساسی از فلسفه نیست. در واقع، حکمای متعالیه حکمت سیاسی به معنای یادشده را چندان جدی نگرفتند و در عمل، حکمت را به بخش نظری آن و تا حدودی اخلاق محدود کردند. به علاوه، این نکته تجدیدنظر در موضوع حکمت عملی را لازم نمی‌سازد، بلکه باید از جهتی که در فلسفه‌های مضاف کنونی بررسی می‌شود، به این موضوع نگریسته شود. با توجه به تعریف حکمت متعالیه و موضوع حکمت عملی، حکمت عملی متعالیه را می‌توان چنین تعریف کرد: حکمت عملی متعالیه، سامان‌دهی عقلی فراگیر هر چیزی است که از انسان صادر می‌شود، از آن جهت که او ذی‌شعور ذی‌اراده است، در جهت ظهور اختیاری ربوبیت در حیات انسانی و تخلق انسان به اخلاق الهی.

دکتر مهدی حائری یزدی در مفهوم عقل عملی، رأی خاصی دارد که آن را به حکمای بزرگ اسلامی نیز نسبت می‌دهد:

آنچه به نام نیروی عقل یا قوه عاقله در موجودیت انسان نهفته و ماهیت او را از دیگر انواع حیوانات امتیاز می‌بخشد، تنها یک نیروی درک‌کننده کلیات و معقولات تصویری و تصدیقی بیش نیست که فلسفه آن را در همه‌جا عقل نظری می‌خواند، خواه این معقولات تصویری و تصدیقی مربوط به اعمال و احوال اختیاری و مقدورات انسان‌ها باشند و خواه صرفاً پیرامون دیگر حقایق جهان هستی که از حوزه مقدورات ما بیرون‌اند. ... اگر دیده می‌شود که در بخشی از این کلیات مفاهیمی وجود دارند که همچون عدل و ظلم و نیکی و

بدی در محدوده مقدورات انسان‌ها قرار می‌گیرند، این هرگز نشان دهنده آن نیست که عقل یعنی قوه عاقله در اندیشیدن این‌گونه کلیات از حقیقت اصلی خود نزول یا دگرگونی پذیرفته و صورت عمل به خود گرفته است. هرگز چنین نیست، بلکه باید هوشیار بود. این پسوندی که با لفظ عمل، عقل را به خود اختصاص می‌دهد و به عقل عملی در برابر عقل نظری شهرت می‌یابد، تنها به گروه‌بندی و تنوع در معقولات، آن هم معقولات بالعرض دلالت دارد، نه اختلاف و دوگونگی در معنی عقل (حائری یزدی، ۱۹۹۵، ص ۳۱-۳۲).

وی می‌کوشد این عقیده را به حکمای اسلامی - به ویژه ابن‌سینا - نسبت دهد. این نوشتار در مقام بررسی صحت تاریخی این انتساب به ابن‌سینا نیست؛ اگرچه خود وی متوجه تهافت در این نسبت است (ر.ک: همان، ص ۳۶-۳۷). این نوشتار درصدد بررسی این مسئله براساس مبانی حکمت متعالیه است. ملاصدرا رابطه عقل نظری و عقل عملی را چنین تصویر می‌کند:

پس برای نفس انسانی به اعتبار قابلیت از بالادست و فعل بر پایین‌دست، دو قوه علامه و عماله دارد. با قوه علامه که عقل نظری نام دارد، تصورات و تصدیقات را درک می‌کند و در آنچه درک می‌کند، به حق و باطل معتقد می‌گردد. با قوه عماله که عقل عملی نام دارد، صناعات انسانی را درمی‌یابد و در آنچه انجام می‌دهد یا ترک می‌کند، به زیبا و زشت معتقد می‌شود. این همان است که فکر و اندیشه را در کارها و صنایع در آنچه به عنوان خیر یا به گمان او خیر، اختیار می‌کند به کار می‌گیرد. صفات جُربزه و بلاهت و حد وسط این دو که حکمت است، از آن این قوه است. عقل عملی از اخلاق است، نه از

علوم تقسیم شده به دو قسم عملی و نظری؛ زیرا این دو - به ویژه دومی - هرچه بیشتر باشند، بهترند. \* این قوه خادم عقل نظری است و به وسیله آن در امور بسیاری به خدمت گرفته می شود. رأی کلی نزد عقل نظری و رأی جزئی نزد عقل عملی، به آنچه انجام می شود، کمک می کنند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۰، «ب»، ج ۲، ص ۲۰۰).

همچنین، درباره اصطلاح حکمت عملی می نویسد:

از اصطلاح حکمت عملی گاهی خود خُلق و گاهی علم به خُلق و گاهی افعال صادره از خُلق اراده می شود. حکمت عملی که قسیم حکمت نظری است، آن علم به خلق به نحو مطلق و آنچه از آن صادر می شود، است و افراط در آن، چنان که گذشت، فضیلت است؛ اما حکمت عملی که یکی از فضایل سه گانه [شجاعت، عفت و حکمت] \*\* قرار داده می شود، خود خُلق ویژه است که با دیگر خلقیات مابین بوده و افراط در آنها همچون تفریط در آنها رذیلت است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۶).

\* یعنی دانستن علوم (چه عملی و چه نظری)، هرچه زیادتر باشد، فضیلتش بیشتر است؛ ولی در عقل عملی که قوه عماله است، باید حد وسط رعایت شود.

\*\* ملاصدر/ این سه فضیلت را چنین تعریف می کند: «او بدان که رثوس فضایل نفسانی و اخلاق انسانی که مبادی اعمال حسنه اند، سه تاینند: شجاعت و عفت و حکمت و مجموع آنها عدالت است. این حکمت غیر از حکمت به معنای اول است که افراط در آن فضیلت باشد. هریک از این سه تا، دو طرف دارند که رذیلت است. شجاعت خُلقی است که از آن افعال متوسط میان افعال تهور و ترس صادر می شود و این دو طرف رذیلت اند. عفت خلقی است که از آن افعال متوسط میان فجور و خمود صادر می شود و این دو طرف رذیلت اند. حکمت خلقی است که از آن افعال متوسط میان جربزه و کندذهنی صادر می شود و این دو طرف رذیلت اند (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۱۵).

اما آیا حکمت نظری یا عقل نظری، هیچ جهت فعلی ندارد و صرف انفعال از واقع به صورت انتقاش صور آنها در ذهن است؟ علاوه بر اینکه تصویر صدرایی از علم با این نظر ناسازگار است. ملاصدرا در تعریف حکمت متعالیه نیز به روشنی ترکیبی اتحادی از علم و فعل را لحاظ کرده است. وی تصریح دارد: «حکمت، بهترین علم به معلومات و استوارترین فعل در مصنوعات است» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۶۸). همچنین، آشکار است که تعریف وی از فلسفه حتی حکمت نظری، هم جنبه علمی و هم جنبه عملی دارد. مفاهیم «کمال یابی نفس»، «سامان دهی» و «تحصیل همانندی به باری تعالی [مظهریت عالم ربوبی]»، مفاهیمی درباره جهت عمل اند که به گونه ای سازگار در این تعریف با مفاهیم مربوط به علم و معرفت در هم تنیده شده اند. براساس این نوع تعریف، ملاصدرا ثمره حکمت عملی را مباشرت عمل خیر برای برتری نفس بر بدن و فرمانبرداری و سرسپردگی بدن در برابر نفس تعریف می کند. بر این اساس، میان اصطلاح شناسی دکتر حائری از مفهوم عقل عملی و حکمت عملی با اصطلاح شناسی صدرایی، سازگاری دیده نمی شود.\*

\* به نظر می رسد در تصویر و حیانی از عقل نیز به گونه ای ترکیبی، اتحادی از علم و عمل لحاظ شده است؛ به عنوان مثال، از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ مِنْ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ مِنَ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالنُّورِ وَالْمَشِيئَةِ بِالْأَمْرِ، فَجَعَلَهُ قَانِمًا بِالْعِلْمِ دَائِمًا فِي الْمَلَكُوتِ؛ خداوند عقل را از چهار چیز آفرید: از علم، توانایی، نور و خواستن با امر؛ پس عقل را استوار به علم و پایسته در ملکوت قرار داد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۸).

## ۲. رابطه حکمت نظری و عملی متعالیه

پیش‌تر گفته شد که مقصود از حکمت عملی متعالیه، حکمت مضاف به حوزه حیات انسانی است، نه مدیریت حکمی؛ بنابراین رابطه میان حکمت عملی متعالیه و حکمت نظری متعالیه از مقدمات ورود به حکمت مضاف است. این رابطه برای حکمت عملی متعالیه شاخصه هویتی است و بررسی آن ضرورت دارد.

حکمت متعالیه عبارت از سامان‌دهی عالم به سامان عقلی به اندازه توان بشری است تا بدان مظهریت عالم ربوبی حاصل شود. ممکن است این تعریف مبهم به نظر برسد؛ یعنی روشن نیست موضوع سامان‌دهی چیست و چه چیزی باید مظهر عالم ربوبی شود. این عقل است که باید به سامان عالم، سامان یابد؟ یا عالم باید به سامان عقلی سامان یابد؟ این عقل است که با حکمت، مظهر ربوبیت می‌شود؟ یا عالم است که مظهر ربوبیت می‌گردد؟ دقت نظر نشان می‌دهد این‌گونه تعریف، سهوی نبوده است. عدم تفصیل در تعریف، نه از روی ابهام، بلکه اجمالی بوده که ملاصدرا به عمد آن را باقی گذاشته است. صدرالمتألهین در توضیح قید «همانندی به خدا» آورده بود: «مراد من همانندی در علم و عمل است» (به تعبیر درست: «مظهریت در علم و عمل»). بر این اساس، این تعریف بر هر دو بخش حکمت عملی و حکمت نظری متعالیه شامل می‌شود. حکمت نظری سامان‌دهی عقل به سامان عالم تکوین است؛ یعنی عقل تصویری از عالم هستی، آن‌گونه که وجود دارد، است (البته به اندازه وسع انسانی). از آنجا که عالم تکوین مظهر عالم ربوبی است (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۳۲)، با این سامان‌دهی عقل مظهر

عالم ربوبی می‌شود. از سوی دیگر، حکمت عملی سامان‌دهی عالم به سامان عقلی است؛ عقلی که پیش‌تر در حکمت نظری مظهر عالم ربوبی شده است. در این حال، حیات انسانی نیز مظهر عالم ربوبی می‌شود؛ بنابراین از اجمال یادشده، هر دو جنبه تفصیل مد نظر است.

عقل، هر سامانی که از فلسفه نظری یافته باشد را در فلسفه عملی در حیات خود ظاهر خواهد ساخت. اگر این عقل، پیش از سامان‌دهی عالم، خود مظهر عالم ربوبی شده باشد، عالمی که به سامان آن عقل سامان یابد، مظهر عالم ربوبی خواهد شد؛ ولی اگر با گرفتاری در مغالطات و مجادلات باطل، مظهر ملک ابلیسی و بلکه خود ملک ابلیس شده باشد، فلسفه عملی‌اش نیز عالم حیات او را مظهر ملک ابلیس خواهد ساخت. حکمت نظری متعالیه، ظهور ربوبیت الهی در عقل انسان است و حکمت عملی متعالیه، ظهور ربوبیت در حیات انسانی است. با توجه به این‌گونه وابستگی حکمت عملی به حکمت نظری، تبیین هر مسئله از حکمت عملی به بررسی مبانی مناسب آن از حکمت نظری نیاز دارد. این نکته از پایه‌های اساسی روش‌شناسی حکمت‌های عملی متعالیه، به ویژه حکمت سیاسی متعالیه است.

### ۳. جایگاه سیاست در حکمت متعالیه

حقیقت حکمت متعالیه، استکمال نفس است تا نفس، مظهر عالم ربوبی شود. راه این استکمال، سیر نفس با گذر از همه مراتب هستی‌امکانی است و کمال دفعی انسان از منزل یا مرحله‌ای به منزل یا مرحله‌ای بالاتر با طُفره (پرش)



ممکن نیست (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۳۵). صدرالمتهلین با تفصیل در این مسئله و تعیین جایگاه و منزلت حیات دنیوی در حکمت متعالیه، چنین می‌نویسد:

دنیا منزلی از منازل روندگان به سوی خدای تعالی بوده و نفس انسان مسافری به سوی اوست. برای این نفس مسافر منزل‌ها و مرحله‌هایی از به ترتیب سنخ هیولایی، جسمی، جمادی، نباتی، شهوی، غضبی، احساس، تخیل و توهم، سپس منزل انسانیت از نخستین درجه‌اش تا شرافت نهایی‌اش؛ سپس طبقات مَلْکی به حسب نزدیکی و دوری‌شان از خیر اعلی است. سالک به سوی او، ناچار است از تمام مراتب بگذرد تا به مطلوب حقیقی برسد (صدرالمتهلین شیرازی، ۱۳۶۳، «ب»، ص ۳۶۳-۳۶۲).

این نکته به اجمال نشان می‌دهد که حضور انسان در جامعه سیاسی و مشارکت وی در امر سیاسی، یکی از منازل سیر استکمالی وی است. ملاصدرا با این بیان اصول عرشی را با نظام فرشی هماهنگ می‌کند و نشان می‌دهد حیات دنیایی شأنیت قداست دارد.

ظهور همه اسمای ربوبی و برخورداری از همه کمالات ممکن نیست، مگر با حضور در اجتماع. مراتبی از عدالت و حکمت، رحمت و قهر، علم و بسیاری دیگر از کمالات جز در بطن جامعه سیاسی و حضور فعال در آن حاصل نمی‌شود. همچنین، حضور در جامعه سیاسی امکان بهره‌مندی از رئیس اول یا واسطه‌های وی را فراهم می‌سازد و این باعث استکمال مطلوب در حکمت متعالیه می‌شود.

#### ۴. چیستی حکمت سیاسی متعالیه

موضوع نظام معرفت سیاسی، هویت سیاسی جامعه انسانی است. نظام معرفت سیاسی شامل علوم متنوعی است که فلسفه سیاسی از مهم‌ترین و پایه‌ای‌ترین آنهاست. حکمت سیاسی متعالیه، مکتبی از مکاتب فلسفه سیاسی است.\* این دانش به شاخه‌ای از دانش‌ها وابسته است که امروزه به فلسفه مضاف مشهور شده‌اند.

معمولاً فلسفه‌های مضاف به علوم را علم درجه دوم و فلسفه‌های مضاف به کلان‌مقوله‌های غیرمعرفتی را علم درجه اول می‌شناسند و بر همان مبنا فلسفه سیاسی را علم درجه اول و فلسفه علم سیاست را یک علم درجه دوم می‌شناسند؛ ولی این تفکیک محل تأمل است. شأن فیلسوف علم، بررسی فرانگرانه آن علم با رویکرد فلسفی است. این بررسی فرانگرانه امکان‌پذیر نیست، مگر با بررسی فلسفی فرانگرانه موضوع و غایت آن علم و این همان فلسفه مضاف به کلان‌مقوله‌ای غیرمعرفتی است. علاوه بر آن، در علوم اعتباری حقیقتی ماورای اعتبار نیست که بتوان دو بررسی فلسفی فرانگرانه درباره آن داشت؛ ولی در حوزه علوم اعتباری، چنین تفکیکی از جهتی دیگر لازم به نظر می‌رسد. در علوم اعتباری، موضوعات معتبره در دو مرتبه موجود می‌شوند. یک بار در مرتبه نفس اعتبار که به وجود اعتباری موجودند و یک بار وقتی در وضع

\* پیش‌تر آمد که در این نوشتار، حکمت عملی بر خلاف مشی قدما، به مدیریت حکمی تفسیر نشده است. همچنین این واژه را برای نخستین بار حجت‌الاسلام دکتر نجف لک‌زایی به کار برده است که با استقبال پژوهشگران عرصه حکمت و سیاست مواجه شد.

واقعی فردی از آن ایجاد می‌شود که در این مرتبه، به وجود واقعی موجود می‌گردند. در واقع، اساسی‌ترین هدف اعتبار قانونی، ایجاد آثاری واقعی در وعای واقعیت است که در عملیات اعتبار از قبل معین شده‌اند. موضوع علم سیاست، افراد تحقق‌یافته اعتبارات سیاسی با لحاظ وجود واقعی آنهاست؛ در حالی که فلسفه سیاسی، اعتبارات سیاسی را در همان وعای اعتبار مطالعه می‌کند؛ بنابراین فلسفه علم سیاست از فلسفه سیاسی تفکیک می‌یابد.

در هر جامعه‌ای نیازهای عمومی وجود دارد و این نیازها به گونه‌ای متنوع با یکدیگر پیوند دارند. هر علمی - چه علوم حقیقی و چه علوم اعتباری - برای پاسخ به مجموعه‌ای از این نیازهای هم‌بسته و عمومی انسانی تدوین و تأسیس می‌شود. اندیشیدن به این نیازهای هم‌بسته، بدون علم تصویری به آنها و همبستگی آنها ممکن نیست. تصور این نیازها در قالب‌های مفاهیم هم‌بسته ویژه‌ای حاصل می‌شود که الگوهای مفهومی آن علم را شکل می‌دهند. علوم سیاسی نیز الگوهای مفهومی ویژه‌ای برای اندیشه در نیازهای مربوط به حوزه خود استخدام می‌کند.

در هر مجموعه‌ای از نیازهای هم‌بسته، برخی نیازها از جایگاه مقدم و اساسی‌تری برخوردارند. همچنین، در اموری که این نیازها را برآورده می‌سازند، برخی از آنها از جایگاه اساسی‌تری نسبت به بقیه برخوردارند. به این اعتبار، مفاهیم حاکی از آنها در آن مدل مفهومی اساسی به شمار می‌آید. از اساسی‌ترین مسائل هر فلسفه مضاف، بررسی چنین مفاهیمی است. امنیت یا مشروعیت، نیازی اساسی در حوزه علوم سیاسی است و قدرت یا مناط مشروعیت نیز پاسخی اساسی برای نیازهای سیاسی است. فلسفه سیاسی چنین

مفاهیمی را بررسی می‌کند. همچنین، هر دانشی مفاهیمی را لازم دارد که پرسش‌های اصلی، گزاره‌های کلیدی و مفاهیم آن دانش را فهم‌پذیر سازد. در مجموعه دانش‌های سیاسی، مفهوم سیاست و نیز مفهوم دولت چنین نقشی دارند. این‌گونه مفاهیم نیز در حوزه مسائل فلسفه سیاسی قرار دارند. مجموعه این مفاهیم را می‌توان مفاهیم بنیادین نامید.

حکمت سیاسی درباره هر یک از مفاهیم بنیادین، سه پرسش را بررسی می‌کند: معنای مفهوم، کارکرد مفهوم و جایگاه محکی مفهوم در جامعه و حیات سیاسی. بر این اساس، روشن می‌شود که جامع‌عنوانی مفاهیم بنیادین سیاست می‌تواند به عنوان موضوع حکمت سیاسی انتخاب شود و سنخ مسائل آن نیز تا اندازه‌ای روشن می‌شود.

هدف حکمت عملی این است که حیات انسانی، مظهر عالم ربوبی شود، آن‌گونه که در حکمت نظری شناخته شده است. حکمت سیاسی متعالیه بخشی از حکمت عملی بوده، ناظر به حوزه سیاست است و همان هدف را در حوزه حیات سیاسی دنبال می‌کند؛ یعنی هدف حکمت سیاسی متعالیه این است که حیات سیاسی انسان مظهر عالم ربوبی شود. به تعبیر تفصیلی، حکمت سیاسی متعالیه اعتبارات بنیادین سیاسی را چنان انشا می‌کند و چنان کارکرد و جایگاهی برای مقولات کلان سیاسی تعریف می‌کند که جهت کلی دانش‌های سیاسی ظهور عالم ربوبی در حیات سیاسی انسانی باشد.

با توجه به موضوع و هدف حکمت سیاسی متعالیه می‌توان حکمت سیاسی متعالیه را چنین تعریف کرد: حکمت سیاسی متعالیه، سامان‌دهی مفاهیم بنیادین حیات سیاسی به سامان عقلی به اندازه توان بشری است تا حیات سیاسی با آن

سامان‌یابی مظهر عالم ربوبی شود.

نکته مهم، تبیین مقصود از سامان عقلی است. سامان عقلی موضوعی بدین معناست که ادراک عقلی در قالب گزاره‌های عقلی باشد. منظور از عقلانی بودن گزاره، عقلانیت تصدیق گزاره است. از دید منطق‌دانان مسلمان، حقیقت تصدیق تصور همراه با حکم است که به عبارت دقیق‌تر، معنای آن این است که تصدیق، تصور حکم است، نه امری و رای تصور و مقابل آن (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲)\*؛ بنابراین تصدیق عقلانی با ویژگی‌هایی مانند تصور عقلانی شناخته می‌شود.

۸۵

بنا بر نظریه مشهور، ویژگی اصلی تصور عقلانی، کلیت آن است.\*\* تصور ساده یک حیث بیشتر ندارد و کلیت از حیث حمل برای عقلانی بودن کافی است؛ ولی تصور حکم - یا همان تصدیق - چند حیث دارد. کلیت تصدیق از سه جنبه قابل بررسی است: «موضوع»، «جهت» و «نسبت». کلیت از حیث موضوع، به معنای کلی بودن موضوع قضیه است. از حیث جهت،

---

\* وی در همانجا با دقتی بیشتر می‌افزاید: «اینکه گفتیم تصدیق تصور همراه با حکم است، معنایش این است که تصویری است که عین حکم است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۱۲).

\*\* به نظر نگارنده، عقل، ادراک جزئی بما هو جزئی نیز دارد؛ مانند ادراک هرکس از خود به عنوان «من»؛ ولی در اینجا از مبنای مشهور خارج نشده است. همچنین در مباحث فلسفه علم، برخی تمییز گزاره عقلی را به روش اثبات آن ارجاع داده‌اند و برخی با جامعه‌شناسی معرفت سعی کرده‌اند چنین گزاره‌هایی را از یکدیگر تمییز دهند؛ ولی این معیار، معیاری است که با توجه به ذات خود گزاره، گزاره عقلی را از غیر آن تمییز می‌دهد.

به معنای ضرورت و از حیث جهت، به معنای دوام است. بر این اساس، عقلانیت تصدیق ملازم با سه امر است: کلیت موضوع، ضرورت جهت و دوام نسبت؛ بدین معنا که در تصدیقات حسی و خیالی، این سه ویژگی وجود ندارند.

حکمت سیاسی متعالیه باید از حیث مبادی، اهداف و ساختار چنان باشد که بتوان آن را به حکمت متعالیه نسبت داد. لازمه این امر آن است که حکمت متعالیه زمینه لازم برای تأسیس یک نظام اندیشه سیاسی را داشته باشد. هدف حکمت سیاسی متعالیه این است که عالم ربوبی در حیات سیاسی ظاهر شود و این حیات، مظهر عالم ربوبی شود؛ چنان که در حکمت نظری، این عالم برای عقل ظاهر شده، عقل مظهر آن شده است؛ بنابراین مبادی آن اصولی از هستی-شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و الهیئت خواهد بود که در حکمت نظری متعالیه آشکار شده‌اند. افزون بر این، حکمت سیاسی متعالیه به عنوان فلسفه‌ای سیاسی باید برای مسائل فلسفی سیاست پاسخ مناسبی عرضه دارد. حکمت سیاسی متعالیه از علوم اعتباری است؛ بنابراین معقولیت حکمت سیاسی متعالیه باید بر پایه معرفت‌شناسی اعتباریات تعریف شود. نکته دیگر اینکه با توجه به جایگاه شریعت در منابع معرفتی حکمت متعالیه و لحاظ دین در ذات حکمت متعالیه (با قراردادن مظهریت عالم ربوبی به عنوان هدف آن)، نظام معرفت سیاسی بر پایه حکمت سیاسی متعالیه، آموزه‌های دینی به معنای

عام و آموزه‌های وحیانی به طور خاص\* در مبادی آن جای خواهند داشت؛ ولی نتیجه، باید در ساختاری قابل فهم برای عقل عرضه شود تا سامان‌یابی عقلی محقق شود. این نکات مبنای روش‌شناسی حکمت سیاسی متعالیه است.

### نتیجه‌گیری

۱. حکمت متعالیه برای دوام در حیات انسانی باید نشان دهد که از حیات بشر، بیگانه نیست. همچنین، اندیشه در سیاست دینی، نیازمند مبدای عقلی است و این حکمت یک نظام عقلی مدعی سازگاری با دین است؛ بنابراین باید بتواند به عنوان مبدأ عقلی اندیشه در سیاست دینی قرار گیرد.

۲. حکمت متعالیه، سامان‌دهی فراگیرِ حقایق کلان حاضر در / بر حیات انسانی به سامان عقلی به اندازه توان بشری است تا انسان با آن، مظهر عالم ربوبی و متخلق به اخلاق الهی شود.

۳. حکمت عملی متعالیه، سامان‌دهی عقلی فراگیر هر چیزی است که از انسان صادر می‌شود؛ بدین جهت که او در ظهور اختیاری ربوبیت در حیات انسانی و تخلق انسان به اخلاق الهی، ذی‌شعور ذی‌اراده است.

۴. ظهور همه اسمای ربوبی و برخورداری از همه کمالات، ممکن نیست، مگر با حضور در اجتماع. مراتبی از عدالت و حکمت، رحمت و قهر، علم و بسیاری دیگر از کمالات جز در بطن جامعه سیاسی و حضور فعال در آن

---

\* دینی‌بودن یک آموزه، به وحیانی‌بودن آن وابسته نیست.

حاصل نمی‌شود. همچنین حضور در جامعه سیاسی، امکان بهره‌مندی از رئیس اول یا واسطه‌های وی را فراهم می‌سازد که باعث استکمال مطلوب در حکمت متعالیه است. حکیم متعالیه، سیاست را در این جایگاه قرار می‌دهد.

۵. حکمت سیاسی متعالیه، سامان‌دهی مفاهیم بنیادین حیات سیاسی به سامان عقلی به اندازه توان بشری است تا حیات سیاسی با آن سامان‌یابی مظهر عالم ربوبی شود.



## منابع

- \*. قرآن کریم.
۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح بر زاد‌المسافر؛ ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
  ۲. حائری یزدی، مهدی؛ حکمت و حکومت؛ ج ۱، [بی‌جا]: انتشارات شادی، ۱۹۹۵ م.
  ۳. حسنی، ابوالحسن؛ مقدمه‌ای بر حکمت سیاسی متعالیه؛ ج ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
  ۴. خمینی، سیدروح‌الله؛ آداب‌الصلاة (آداب نماز)؛ ج ۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
  ۵. صدرالمتألهین شیرازی، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم؛ اسرارالآیات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰، «الف».
  ۶. —؛ المشاعر؛ ج ۲، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، «الف».
  ۷. —؛ الشواهدالربوبیه؛ تعلیقات ملاهادی سبزواری؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، «ب».
  ۸. —؛ مفاتیح‌الغیب؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، «ب».

٩. —: التصور والتصديق (اين كتاب به همراه الجوهر النضيد چاپ شده است)؛ ج ٥، قم: انتشارات بيدار، ١٣٧١.
١٠. —: الحاشية على الهيئت الشفاء؛ قم: انتشارات بيدار، [بى تا].
١١. —: الحكمة المتعالية فى اسفار العقلية (الأسفار الأربعة)؛ ج ٢، قم: مكتبة المصطفوى، ١٣٦٨.
١٢. —: المبدأ والمعاد؛ تهران: انجمن حكمت و فلسفه، ١٣٥٤.
١٣. طباطبايى، سيد محمد حسين؛ نهاية الحكمة؛ ج ١٥، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٢٠ق.
١٤. مجلسى، محمد باقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ق.