ارزش عقل از دیدگاه ابن‌عربی و علامه طباطبایی

محمدمهدی گرجیان*

هاجر پران‌سعدی**

چکیده: ابن‌عربی بر نقش دوگانهٔ عقل که دارای دو حکم متفاوت است تأکید می‌ورزد. او معتقد است عقل از جنبهٔ «فعل» متناهی و از جنبهٔ «قبول» نامتناهی است. به اعتقاد او، در مقام فعل، از قلمرو محدود و معینی برخوردار است، اما در مقام قبول، حد و مرزی ندارد و می‌تواند در پرتو قلب و وحی، منور گردد و حقایق را دریافت کند. عقل در این وجه مقلد و تابع وحی و قلب است. از دیدگاه علامه طباطبایی، عقل یکی از شریف‌ترین نیروهای انسانی است که می‌تواند کلیات و حقایق را ادراک کند. اما به‌تنهایی قادر به تحصیل و درک همهٔ حقایق نیست، بلکه عقل به‌عنوان ابزار معرفتی انسان، دارای حیطه و قلمرو مشخص بوده و نیازمند وحی است تا به معارفی که خارج از دسترس اوست، راه یابد. عقل، نه آن مقدار ناتوان است که از فهم کتاب و سنت به‌نحو کلی عاجز باشد و نه آن مقدار توانمند است که بدون هیچ‌گونه محدودیتی بتواند به شناخت کامل خداوند و حقایق، نایل گردد. درعین‌حال عقل و ادراکات آن ارزشمند است، بدین معنا که می‌توان برای شناخت گزاره‌های وحیانی از آن بهره جست.

کلیدواژه‌ها: عقل، ارزش (جایگاه)، ادراکات عقلی، ابن‌عربی، علامه طباطبایی

---

* دانشیار دانشگاه باقرالعلوم(ع) Email: mm.gorjian@yahoo.com

** دانش‌آموخته ارشد فلسفه دانشگاه باقر العلوم(ع) Email: Smh.shams@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۱/۹ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۲/۱۸

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

مقدمه

از دیدگاه معرفت‌شناختی عقل، یکی از مهم‌ترین منابع معرفت بشری اعم از دینی و غیردینی را تشکیل می‌دهد. عقل بخشی از حقیقت انسانی است و به دیگر سخن، وجهی از وجود اوست که از طریق آن، هم به کسب معرفت می‌پردازد و هم به آن، عمل می‌کند و زندگی انسانی خود را پیش می‌برد.

به موازات بسط معارف بشری و رشد فلسفه در طول تاریخ، مفاهیمی نظیر عقل، دچار تغییراتی شدند و به‌صورت‌های مختلف درآمدند. گاهی که از عقل، سخن گفته می‌شود منظور، عقل شهودی مدرک کلیات است. اما گاهی مراد از عقل، عقل استدلال‌گر و نیز گاهی منحصر در عقل استدلال‌گر حسی و تجربی (علمی) می‌باشد و گاهی اعم از آن می‌باشد. عقل استدلال‌گر حسی به‌نوبه‌خود، به‌انحای مختلف قابل ملاحظه است. این اختلاف‌ها نشان می‌دهند که از منظرهای گوناگون می‌توان به عقل نگریست و در رابطه با جایگاه و ارزش آن سخن گفت. از دیدگاه حکما و عارفان مسلمان، واقعیت یکی بیش نیست، اما راه رسیدن به واقع دو امر است: عقل و دل. یا به‌تعبیری برهان و شهود. عارفان در درک حقایق به‌نحو کامل و مستقل به قدرت عقل، خوش‌بین نیستند و عقل‌گریزی در آثار بیشتر آنان -که باید آن‌ها را جداگانه مورد بررسی قرار داد- مشاهده می‌شود، درحالی‌که بیشتر حکما و فلاسفه اسلامی، برای عقل و ادراکات عقلی که از مهم‌ترین نوع ادراکات است؛ ارزش زیادی قائل‌اند. از میان عارفان، دیدگاه ابن‌عربی به‌عنوان مؤسس عرفان نظری (که آن را به عنوان یک نظام و جهان‌بینی ویژه با مبادی و مقدمات و مسائل خاص خود تأسیس کرده است) و در میان اندیشمندان معاصر، علامه طباطبایی (به‌عنوان یک فیلسوف بزرگ معاصر و صاحب آرا و نظریات خاص خود) در باب ارزش عقل و جایگاه آن در این پژوهش مورد بررسی و توجه قرار گرفته است. شایان ذکر است که منظور از ارزش، جایگاه و اعتبار قوه عاقلهٔ انسان می‌باشد.

تعریف عقل از نظر ابن‌عربی

عقل و تعقل به‌معنای فهمیدن، درک کردن، علم، فهم و دربرابر جهل نیز به‌کار برده می‌شود. علاوه‌بر قدرت تعقل، به‌معنی قید، ربط و ضبط نیز می‌باشد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۲۲؛ جامی،۱۳۷۰: ۲۰۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

وجه تسمیه عقل از آن جهت است که خود و علت خود را درک می‌کند و مقید و متعین به تعین خاص است و تقیید می‌بخشد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۵۸). همچنین قادر به ضبط و حفظ مدرکات خویش است. ابن‌عربی واژهٔ عقل و عقال را از یک ریشه می‌داند. «عقال، طناب محکمی است که به پای حیوان می‌بندند تا از فرار آن جلوگیری کنند» (ابن‌عربی، بی‌تاالف، ج۲ :۵۵۲). عقال، قید و بند است و عقل نیز انسان را محدود و مقید می‌کند (شعرانی، ۱۳۸۸: ۱۴۱) و به انسان اجازه نمی‌دهد در اموری که از فضائل محسوب نمی‌شود، وارد گردد (ابن‌عربی، بی‌تا : ج۳ : ۳۳۳). اما تفاوت نظر ابن‌عربی با دیگر اندیشمندان و عارفان در این است که او حقیقت امر را عکس این قضیه می‌داند و معتقد است عقال از عقل می‌باشد؛ زیرا عقل انسان آن طناب را عقال نامیده و اگر این طناب، چنین عملکردی نداشت، انسان آن را عقال نمی‌نامید (ابن‌عربی، بی‌تاالف ، ج۱: ۵۵۲).

ابن‌عربی عقل را نور می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تاالف، ج۱: ۴۴؛ ابراهیمی دینانی،۱۳۸۰، ج۱: ۷۱) و همهٔ افراد انسان واجد این گوهر نوری در نهاد خویش‌اند (ابن‌عربی، بی‌تاالف، ج۱ : ۲۶۰). عقل یا قوه عاقله، اخص خواص انسانی و یکی از قوای روحانی انسان است که به‌وسیلهٔ آن می‌توان از قبایح دوری کرد. انبیا از عقل که عطیهٔ الهی است برخوردارند و عقول آنان کامل‌ترین عقول است. به‌عبارت‌دیگر، پیامبران و اولیای الهی عاقل‌ترین اهل عالم‌اند، چنان‌که نفوس آنان نسبت به دیگر نفوس انسانی کامل‌تر است. نفس نبی دارای روح قدسی و بر حسب فطرت و ذات خویش، در خروج از نقص به کمال کافی است و نیاز به معلم و کامل کنندهٔ خارج از ذات خود ندارد اما نفوس مردم به تعلم و تفکر نیازمندند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۲۹؛ ابن‌عربی، بی‌تاالف، ج۲: ۶۴۴).

انسان برزخ میان خدا و عالم است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲۷؛ فناری، ۱۳۷۴: ۷۲۵؛ ابن‌عربی، ۱۳۳۶: ۴۱). ازیک‌سو مجموعهٔ اسمای الهی و ازسویی دیگر، مجموعهٔ عالم است؛ از آنجا که خداوند حکیم است - حکمت اقتضا می‌کند هرچیز در جایی که به آن تعلق دارد، قرار گیرد- همچنین خداوند رفیع‌الدرجات است- این اسم تمام مراتب الهی را آن‌گونه که هست آشکار می‌سازد- و همهٔ اشیا برطبق اوصاف و ویژگی‌هایی که دارند مرتب می‌شوند (مفتاح، ۱۳۸۸: ۸۱). پس عالم، بسط اسمای الهی و انسان، به جهت حقایق وجودی‌اش مجموعهٔ عالم قرار گرفت به‌گونه‌ای که همهٔ آن اسما در آدمی جمع شده است (ابن‌عربی، بی‌تا الف ج۲: ۱۰۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

با توجه به اینکه قوس نزول وجودی، یعنی تجلی خدا در عالم و تنزل او از باطن به ظاهر، و قوس صعود معرفتی یعنی حرکت انسان از ظاهر به باطن خود می‌باشد، مقام عقل انسان که در قوس صعود از عقول لاحقه به‌شمار می‌رود، غیر از عقل در قوس نزول می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۶۵ : ۸۰۸). مقام تعقل محاذی عالم عقول است. عالم عقول یک حقیقت بیرونی است که ذاتاً و فعلاً از ماده تجرد دارد (قیصری، ۱۳۸۷، ج۲: ۶۶۸) و قوهٔ عاقله از سنخ عالم جبروت است و عضو ادراک‌کنندهٔ آن عالم می‌باشد؛ زیرا بین مدرِک و مدرَک تناسب لازم است.

ازآنجاکه عقل دارای اصطلاحات متعددی است آنچه در این مقاله ارائه می‌گردد؛ عقل به‌معنای قوه و نیروی ادراکی انسانی است نه عقل به‌معنای موجود مجرد تام عقلی.

ارزشمندی عقل و معارف آن از نظر ابن‌عربی

در پیشگاه ابن‌عربی و در مواجهه با معرفت‌شناسی عرفانی‌اش همواره این پرسش قابل طرح است که عقل نزد او چه مقامی دارد و از چه ارزش و منزلتی برخوردار می‌باشد؟ در پاسخ این پرسش می‌توان گفت که او در بسیاری از مباحث عرفانی‌اش، عقل را لحاظ کرده و گوشه‌چشمی نیز بر عقل دارد. او که دو هدف را دنبال می‌کند ازیک‌سو می‌خواهد روش کشفی خود را به مخاطبان ارائه دهد و بر آن تأکید ورزد و ازسوی‌یگر در ضمن بیان قلمرو عقل و توانایی‌های آن، به مخاطبانش هشدار می‌دهد که در محدودهٔ عقل، وقوف نداشته باشند (ابن‌عربی، بی‌تا الف، ج۱: ۴۱).

ابن‌عربی در صدد تخطئه و بی‌منزلت ساختن عقل نیست. او معتقد است عقل حیطهٔ مخصوص به‌خود را دارد که در آن به تناسب فعالیت می‌کند و ارزشمند است، ولی محدودیت‌های عقل را نیز باید لحاظ کرد. او عارف را کسی می‌داند که به عقل جایگاه شایسته‌اش را بدهد. ابن‌عربی تعالی عقل را به‌معنای ترک عقل نمی‌داند بلکه معتقد به اندازه‌شناسی عقل است. اگر مرتبهٔ عقل به‌درستی شناخته شود و در جایگاه و منزلت راستین خویش قرار گیرد بزرگ‌ترین خدمت به عقل می‌باشد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۸۸).

عقل توانایی آن را دارد که به برکت نور افاضه شده از قلب، حقایقی را دریابد که به‌طور مستقل از دریافت آن‌ها ناتوان بوده است. هنگامی که قلب، حقایق را با قوای ادراکی‌اش و به طریق کشف، دریافت کرد، قادر است تمام نورانیت خود را بر قوای مادون خود، اشراق کند و آن‌ها را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

منور سازد. قلب که ورای قوای ادراکی انسان، مثل قوای حسی، خیالی و عقلی است؛ اشرف و اکمل قواست. عقل و حس و خیال از قدرت ادراکی قلب تأثیر پذیرفته، به عقل و حس و خیال قلبی تبدیل می‌گردند و به نور آن منور می‌شوند (ابن‌عربی، بی‌تا الف، ج۲: ۲؛ قیصری، ۱۳۷۵ : ۳۴۷). عقل به نور شهود روشن گشته را اهل معرفت، تعبیر به عقل منور کرده‌اند (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱۰۶و ۹۱۱؛ جندی، ۱۳۷۸: ۲۸۴). تمام حقایق ماورایی که ابن‌عربی از آن‌ها سخن گفته در سایهٔ عقل منوّر به کشف، قابل دستیابی است. زیرا عقل از جهت پذیرش حقایق، بی‌نهایت است. هنگامی که عقل منوّرشده تلطیف گردد، می‌تواند حقایق عرفانی را به‌همان صراحت و نورانیت دریابد و به آن‌ها اذعان داشته باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۷). عقل سلیم و خالی از شبهات، اگر شهود هم نداشته باشد می‌تواند هنگام عرضهٔ حقایق عرفانی، آن‌ها را به‌وسیلهٔ خرد نابش، بپذیرد تا بتواند انسان را به کمال نهایی‌اش هدایت کند (ابن‌عربی، بی‌تاالف، ج۴: ۲۶۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۲۰؛ جندی، ۱۳۷۸: ۶۹۹). اصل هدایت، اتصال یافتن به خداوند متعال است و عقل باید به واسطهٔ قلب، منور گردد تا بتواند هدایت کند (ابن‌عربی، ۱۳۳۶: ۲۳۰).

ابن‌عربی مسافران طریق الهی را سه گروه می‌داند: ۱) مسافر راه دریا ۲) مسافر راه خشکی ۳) مسافری که بین سفر خشکی و دریا جمع کرده است. مسافر دریایی «اهل نظر در معقولات» و مسافر زمینی، «اهل ظاهر» می‌باشد، اما مسافری که بین سفر خشکی و دریا جمع کرده است محققان اهل الله هستند که همان عارفان حقیقی و اصحاب جمع و شهودند (ابن‌عربی، بی‌تاالف، ج۴: ۱۶). بنابراین سفر عقل که سفری دریایی است لازم و ضروری است و نمی‌توان آن را کنار زد. ازطرفی سفر خشکی نیز ضرورت دارد. پس ابن‌عربی راه عقل را به‌طورکلی منع نکرده است بلکه طریقی که جامع عقل و نقل و شهود می‌باشد را برای عارف مناسب می‌داند.

قیصری، شارح *فصوص الحکم*، استناد به برهان و دلایل عقلی را از باب جدل و هم‌زبانی با خصم می‌داند. از نظر قیصری ارزش برهان، تنها برای ارشاد دیگران و دفاع از مبانی اعتقادی است و برای رسیدن به حقایق اشیا، شهود عرفانی لازم است. به اعتقاد او از عقل و برهان در کشف حقایق کاری ساخته نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳).

عقل منور متعلق به کسی است که خود، دارای شهود است. نور قلب بر عقل می‌تابد و عقل نیز منور می‌شود. اگر عقل، سلیم باشد و مشوب به وهم نشده و مقدمات غلط در آن جای نگرفته باشد به‌راحتی می‌تواند به واقع برسد. ابن‌عربی با استناد به آیه: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

وَالأَرْضِ» (اعراف: ۱۸۵) معتقد است دعوت خداوند به نظر در ملکوت آسمان‌ها و زمین، دعوت به نظر عقلی است، پس نظر عقلی حجت است (ابن‌عربی، ۱۳۶۶: ۱۶۳). همچنین دربارهٔ «اولوالعلم» می‌گوید مراد از آن، اهل نظر و شهودند، گرچه شهود قوی‌تر است. منظور از طور ورای طور عقل این نیست که عقل اصلاً نمی‌تواند بیابد، بلکه عقل به‌طور مستقل به آن دست نمی‌یابد، ولی اگر عرفان و شهود آن امر را دریافته باشد و از کشف مدد بگیرد، عقل می‌تواند به حقایق و مراتب بالاتر واصل شود. البته منظور از عقل، عقل سلیم و منور است نه عقل مشوب (ابن‌عربی، بی‌تاالف ، ج۱: ۳۱۳).

بنابراین در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت: عرفان ابن‌عربی، شرح ماجرای عقل قابل است. عقلی که زنگارزدایی می‌شود تا صور حقایق، شفاف و بی‌غبار در آن آشکار گردد و نسبت به کشف، گشودگی داشته باشد. بر همین اساس حدّ یقف ندارد. عقل می‌تواند با کمک قلب، از علوم و فیوض الهی بهره‌مند گردد. ازطرفی عقل مفکّر و اندیشه‌گر، دارای قلمرو محدود و ویژه است و در همان محدوده، توانمند می‌باشد. عقل مفکّر بدون شائبه تمامی معارف و علومی را که به‌دست می‌آورد از ارزش و جایگاه خاصی برخوردار است.

تعریف عقل از دیدگاه علامه طباطبایی

واژهٔ «عقل» هم معنای مصدری دارد که عبارت است از: درک کامل چیزی؛ و هم معنای اسمی دارد و آن همان نفس و روح انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱: ۳۱۰).

علامه طباطبایی در ذیل آیه دویست‌وچهل‌ودو سورهٔ مبارکه بقره، تعریف «عقل» را که در اصل، به‌معنای بستن و گره زدن می‌باشد؛ بیان کرده و ادراکاتی که انسان دارد و آن‌ها را در قلب خود پذیرفته و نسبت به آن‌ها عقد قلبی بسته، عقل نامیده است. همچنین به مدرکات انسان و قوه‌ای که به‌واسطهٔ آن حق را از باطل و خیر را از شر، می‌توان تشخیص داد؛ عقل گفته‌اند. علامه معتقد است که دربرابر عقل، جهل، جنون، سفاهت و حماقت قرار دارد که جامع همهٔ آن‌ها، کمبود قوهٔ عقل می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲: ۲۴۷).

این‌گونه به نظر می‌رسد که لفظ عقل به‌معنایی که امروز معروف است از اسم‌هایی است که پس از عصر نزول قرآن به‌واسطهٔ غلبه، حادث شده و ازاین‌رو در قرآن زیاد استعمال نشده و تنها افعالی که از مادهٔ آن است مانند «تعقل» استعمال گردیده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

در قرآن کریم، افزون‌بر واژهٔ «عقل» که به‌معنای درک و شعور و دانایی و فهم آمده، الفاظ دیگری نیز وجود دارند که همین معنا از آن‌ها استفاده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲: ۲۴۷).

خداوند متعال در برخی از آیات، مؤمنانی که حق را از باطل تشخیص می‌دهند و به‌سوی آن می‌روند، عاقل دانسته و فرموده است: «ایشانند کسانی که خدا هدایتشان کرده و اینان خردمندانند» (زمر: ۱۸).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «عاقل کسی است که راه حق پیماید و سفیه کسی است که در راه دین و حق نباشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۷: ۲۸۵).

علامه طباطبایی اطلاق لفظ «عقل» بر ادراک را از این نظر می‌دانند که در ادراک، دل بستن به تصدیق وجود دارد و خداوند جبلّی انسان را چنان قرار داده که حق و باطل در علوم نظری و خیر و شر و منفعت و ضرر را در علوم عملی تشخیص دهد و دل بر تصدیق آن‌ها بندد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲: ۳۷۳).

علامه طباطبایی منظور از «عقل» در قرآن شریف را ادراکی می‌داند که در صورت سلامت به‌نحو تام برای انسان حاصل می‌شود. ایشان، نتیجه می‌گیرد که عقل عبارت است از نیروی مجردی که در انسان وجود دارد که قوه مدرِک کلیات است و می‌تواند مبدأ صدور احکام کلی باشد و آدمی به‌وسیلهٔ آن، میان صلاح و فساد و حق و باطل، فرق می‌گذارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱: ۴۱۲). مراد از عقل در کلام خداوند، آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان به‌دست می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲: ۲۶۲).

صاحب *تفسیر المیزان*، عقل انسان را به‌لحاظ فلسفی، عقل متصل می‌داند. ایشان بر وجود عقل متصل برهان اقامه کرده و معتقدند اصل ادراک به ربطی است که بین نفس با مدرَک حاصل می‌شود؛ زیرا براساس مبنای اصالت وجود، ربط جز بر مدار علیت نیست. ادراک صور عقلی از طریق ربط و پیوند علّی نفس با آن صور حاصل خواهد شد و این به‌معنای قیام صدوری صور عقل به نفس و درنتیجه اثبات عقل متصل، نظیر خیال متصل می‌باشد. براین‌اساس در قبال عقل منفصل نظیر آنچه دربرابر مثال منفصل است، عقل متصل اثبات می‌گردد و خطاهای موجود در عقل متصل نظیر خطاهای حاصل در مثال متصل توجیه می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۹۱: ج۱: ۳۰۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۰، ج۱: ۲۱۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

علامه طباطبایی نیز مانند دیگر حکمای پیش از خود، عقل نظری را یکی از شئون و جنبه‌های نفس انسان و دارای چهار مرتبه: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد می‌دانند. عقل در این تقسیمات به‌معنای قوه ادراک کلیات است. این تقسیم به‌اعتبار ترتب حصول معقولات برای عقل، صورت گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۳). این چهار مرتبه عبارتند از:

۱) عقل هیولانی: مرحله‌ای است که هنوز هیچ نقشی در ذهن صورت نگرفته و نفس از همهٔ معقولات خالی است. علامه در باب وجه تسمیه این مرتبه از عقل به هیولانی؛ قائل است که عقل نظری در مرتبهٔ اول از مراتب چهارگانه به دلیل اینکه نسبت به همهٔ معانی کلیه و معقولاتی که کسب خواهد کرد، قابلیت پذیرش دارد؛ عقل بالقوه نامیده شده است و به دلیل شباهت به هیولای اولی در خالی بودن از جمیع صور معقوله، عقل هیولانی خوانده شده است:

وکونه بالقوّة بالنسبة الی جمیع المعقولات، و یسمّی «عقلاً هیولانیاً» لشباهته فی خلوه من المعقولات «الهیولی» و کونها بالقوة بالنسبة الی جمیع الصور (طباطبایی، ۱۴۲۴الف: ۸۰).

زیرا هم‌چنان که هیولای اولی فی حد ذاته از همه صور محسوس خالی است نفس ناطقه نیز از جمیع معانی کلیه و صور معقوله مبرّا و تهی است.

۲) عقل بالملکه: نفس توسط عقل فعال – آن‌چنان‌که خواهد آمد – از مرتبهٔ اول یعنی عقل هیولانی به‌سوی مرتبهٔ دوم یعنی عقل بالملکه خارج می‌شود. علامه طباطبایی عقل بالملکه را نه حصول اولیات در نفس ناطقه و نه استعداد کسب نظریات از طریق بدیهیات، بلکه تعقّل خود بدیهیات توسط نفس ناطقه اعم از تصوری و تصدیقی می‌داند:

و ثانیتها العقل بالملکة، و هی مرتبة تعقلها للبدیهیات من تصوّر أو تصدیق، فأنّ العلوم البدیهیه أقوم العلوم، لتوقف العلوم النظریة علیها (طباطبایی، ۱۴۲۴ب: ۱۸۰).

۳) عقل بالفعل: علامه طباطبایی عقل بالفعل را تعقّل نظریات از طریق استنتاج از بدیهیات تعریف کرده‌اند، که با تعریف ملاصدرا از عقل بالفعل متفاوت است؛ زیرا ملاصدرا عقل بالفعل را حصول معقولات ثانیه می‌داند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

و ثالثها العقل بالفعل، و هی مرتبة تعقلها للنظریات باستنتاجها من البدیهیات (طباطبایی، ۱۴۲۴ب: ۱۸۰).

۴) عقل بالمستفاد: علامه طباطبایی همهٔ مراتب عقل را جز مرتبهٔ اول که خالی از معقولات است؛ تعقل بدیهیات یا نظریات یا هر دوی آن‌ها تلقّی می‌کند. ازاین‌رو، مرتبهٔ دوم را تعقل بدیهیات و مرتبهٔ سوم را تعقل نظریات و مرتبهٔ چهارم را تعقل همهٔ بدیهیات و نظریات که مطابق با عوالم سفلی و علوی است تعریف کرده و بیان می‌کنند که نفس ناطقه در مرتبهٔ چهارم می‌تواند همهٔ معقولات بدیهی و نظری را حاضر کند و به همهٔ آن‌ها بدون اینکه واسطه‌ای مادی در کار باشد؛ توجه نماید و هرگاه نفسی به این مرتبه از عقل، نائل گردد عالمی عقلی مشابه عالم عینی می‌شود:

و رابعها تعقلها لجمیع ما حصلته من المعقولات البدیهیّة أو النظریّة المطابقة لحقایق العالم العلوی و السفلی، باستحضاره الجمیع و توجّهها إلیها من غیر شاغل مادّی، فتکون عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی و تسمی العقل المستفاد (طباطبایی، ۱۴۲۴ب: ۱۸۰).

که چنین انسانی همان فیلسوف الهی است.

ارزش عقل و معارف آن از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی عقل را شریف‌ترین نیرو در وجود انسان می‌داند، که قرآن در موارد بسیاری مردم را به استفاده از آن، دعوت می‌کند.

علامه جایگاه تعقل و تفکر در حوزهٔ امور دینی را بسی ارج می‌نهد و معتقد است خداوند در قرآن، حتی در یک آیه بندگان خود را امر نفرموده که نفهمیده به قرآن یا به هر چیزی که از جانب اوست، ایمان آورند. حتی برای برخی از قوانین و احکامی که برای بندگان وضع فرموده، علت آورده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۵: ۲۵۵). مانند آیه شریفه: «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَلَذِكْرُ اللّهِ أَكْبَرُ...» (عنکبوت: ۴۵).

علامه، مقام تفکر را تا بدان حد عظیم می‌دانند که معتقدند زندگی باارزش در گرو فکرِ باارزش است. از نظر ایشان برتری‌ای که در آیه شریفه: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (بنی‌اسرائیل: ۹)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

برای قرآن از حیث هدایت اثبات شده، مربوط به صواب‌تر بودن راه فکری آن است (طباطبایی،۱۴۱۷، ج۵: ۲۵۴).

علامه طباطبایی برخلاف برخی مفسران و حکیمان، مستقلاً و به‌تفصیل از اعتبار عقل، سخن نگفته‌اند. نزد علامه، آن عقل و تفکری که قرآن به آن دعوت نموده، آن شیوهٔ تفکری است که بر اصول منطقی مبتنی باشد. از نظر ایشان قرآن و احادیث تمام احتیاجات بشری را بیان می‌کنند، اما کسانی که می‌خواهند مطالب قرآن و احادیث را فراگیرند، برای درک صحیح خود، احتیاج به یک روش استدلال صحیح دارند و خود قرآن و احادیث، به‌کار بردن راه‌های عقل صحیح را تجویز کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲ : ۱۸۶).

دعوت قرآن به تفکر که با واژه‌های گوناگونی چون تدبّر، تفکّر، تذکّر، نظر، صورت پذیرفته، بر این حقیقت گواهی می‌دهد که عقل می‌تواند در آیات قرآن به تأمل و تفکر بپردازد؛ زیرا قرآن کریم، ایمان و شناخت را برپایهٔ تعقّل و تفکّر قرار داده و همواره انسان‌ها را به تفکّر در خود قرآن (نساء: ۸۹)، توحید (انعام:۱۵۱)، معاد (ملک: ۱۰)، گردش شب و روز (مؤمنون:۸۰)، پیدایش انسان (غافر:۶۷) و... دعوت می‌کند.

اما علامه طباطبایی، با توجه به آیات و روایات و برمبنای حکمت متعالیه، معتقد است که عقل به‌تنهایی قادر به تحصیل و درک همهٔ حقایق نیست؛ بلکه ابزار معرفتی عقل، حیطه‌ای معین و مشخص برای کسب معارف دارد و برای رساندن انسان به کمال نهایی ناکافی است. مقتضای حکمت خداوند این است که از طریق دیگری، شناخت لازم را به آدمی ارائه دهد تا براساس آن، راه درست زندگی و برنامهٔ سعادت خود را بشناسد و آن راهی جز راه وحی نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ج۱: ۵۲).

ایشان حقیقت وحی را فراتر از سطح تفکر و اندیشهٔ بشری می‌دانند که جز با عروج پیامبر از عوالم طبیعی و حسی و عقلانی و ترقی به عالم ملکوت میسر نمی‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج۱، ۱۵۷). ایشان معتقدند که وحی و معارف وحیانی برای ارتقای معارف عقلانی آمده است. بنابراین باید از مرتبهٔ عقل گذر کرد و به ابزار معرفتی برتری به نام معرفت قلبی دست یافت تا بخشی از آن معارف برای انسان روشن شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۸: ۸۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

عقل در باب حقیقت روح یا نفس و ماهیت و چگونگی آن دارای محدودیت است که برای عالمان و متفکران، چندان روشن نیست. اختلاف اقوال آنان دراین‌باره به اندازه‌ای است که این احتمال تقویت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۳: ۱۹۷). علامه در این باب بیش از آنکه مباحث خود را به سمت مباحث فلسفی و عقلی سوق دهند به جهات روایی آن توجه کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۴: ۲۸۷ ؛ ج۲ : ۱۵۲).

از نظر علامه احاطه به تمام مطالب قرآن و احادیث و رموز و اسرار آن‌ها، جز برای بسیار اندکی از مردم که متوغّل در تدبر و تفکر معارف دینی بوده میسر نخواهد بود. محال است که انسان برای کارهای بیرون از حدّ قدرتش، مکلف شود. بنابراین تنها چیزی که بر مردم لازم است این است که مقاصد دین را با همان روش معمول در زندگی فردی و اجتماعی به‌کار برند، که همان ترتیب معلومات برای رسیدن به مجهولات می‌باشد؛ درک کنند و بفهمند. معلومات شرعی هم از جمله همان معلومات است که برای رسیدن به مجهولات، به‌کار می‌رود؛ زیرا برهان بر صدق و راستی آن‌ها گواهی می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱: ۱۱۲).

از دیدگاه علامه طباطبایی، یگانه راه مطمئن برای دستیابی به معارف اسلامی، چنگ زدن به کتاب و سنت، در پرتو راهنمایی‌های عقل سلیم است (طباطبایی،۱۴۱۷، ج۱: ۹۳). اگرچه احادیثی وجود دارد که استفاده از رأی و نظر شخصی در امر دین را نکوهیده و همگان را به اطاعت از اولیای دین و انبیا فراخوانده‌اند، اما به‌هیچ‌رو در صدد بی‌ارزش دانستن تفکر عقلی و ابطال داده‌های عقلانی نیستند. درواقع راه کسانی را اشتباه می‌شمارند که حدس و گمان خود را عقل، و آن را وسیله‌ای برای استخراج احکام دینی پنداشته‌اند. ایشان دربرابر روایت: «لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ»؛ (قرآن دورترین چیز از دسترس عقول بشری است) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۳)، معتقدند که منظور از این‌گونه روایات، نهی از پیروی از استدلال‌های عقلی است که شخص استدلال کننده، توانایی تشخیص مقدمات درست از مقدمات حق‌نمای نادرست را نداشته باشد «فالحق أنّ المراد من جميع هذه الاخبار النهى عن اتباع العقليات فيما لا يقدر الباحث على تمييز المقدمات الحقه من الموهومة الباطلة» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲: ۳۱۴). آیات و تأکیدات قرآن، بر عظمت عقل و ارزشمندی آن و سفارش مردم به خردورزی و اندیشه‌ورزی و ثمربخشی این شیوه، دلالت دارد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

قرآن قوانین عقلی مانند قانون علیت را بدون استثنا می‌پذیرد و عقل بشری نیز به‌صراحت حقانیت و صداقت وحی را امضا کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲: ۲۵).

علامه معتقد است، دین هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و منطق عقلی و به نیروی برهان که انسان‌ها به‌طور فطری از آن برخوردارند؛ به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نایل آیند. همچنین معتقد است بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فرقی وجود ندارد. تنها فرقی که وجود دارد این است که پیامبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج۱: ۱۸۷).

عقل انسان نه آن مقدار تواناست که بدون هیچ‌گونه محدودیتی بتواند به شناخت خداوند و معارف بپردازد و نه آن مقدار ناتوان است که از فهم کتاب و سنت به‌نحو کلی عاجز باشد. ازطرفی عقل دارای جایگاه والایی است؛ زیرا اعتبار و اصالت دین و معارف دینی و ادله حجج شرعی برپایهٔ عقل استوار است. به همین دلیل، دین هرگز به بی‌اعتباری عقل و احکام قطعی آن حکم صادر نمی‌کند و معارف و آموزه‌های دینی با احکام قطعی عقل سازگاری دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴).

علامه طباطبایی که یکی از متألهان معاصر و از فیلسوفان حکمت متعالیه پس از صدرالمتألهین است و حکمت متعالیه را با عمق جان دریافته، گاه همچون ملاصدرا قائل است که در تحصیل معارف دینی، سه راه ظواهر دینی، جهت عقلی و درک معنوی از راه اخلاص و بندگی فراروی بندگان وجود دارد و قرآن هر سه را تأیید کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۴۲). در موضعی دیگر نیز چنین بیان می‌کند که شیعه با راهنمایی قرآن و حدیث اعتقاد دارد که در معارف اسلامی سه چیز حجیت دارد که به هر یک از آن‌ها می‌توان در کسب معارف اعتماد کرد. این سه از نظر شیعه عبارتند از: قرآن، سنت قطعی و عقل صریح (طباطبایی،۱۳۶۰: ۱۴۷). از مقایسهٔ دو دیدگاه علامه با یکدیگر چنین برمی‌آید که در این موضع، ایشان به راه درک معنوی از راه بندگی که نزدیک به طریق کشف و شهود عرفانی است، اشاره نکرده است و هنگامی که از علامه پرسیده می‌شود که در صورت بروز اختلاف میان این سه طریق چه باید کرد؟ پاسخ می‌دهد که قرآن نظر عقلی را امضا کرده و به آن حجیت بخشیده است و هرگز میان این سه، اختلافی رخ نخواهد داد. اگر دلیل عقلی با دلیل نقلی، معارضه کند، چون دلالت دلیل نقلی از راه ظهور ظنی لفظ است و دلالت دلیل عقلی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

قطعی است؛ بنابراین میان آن‌ها معارضه واقعی رخ نمی‌دهد (طباطبایی،۱۳۶۰: ۵۰). معنای عدم بروز معارضه در این فرض، آن است که دلیل عقلی قطعی بر دلیل نقلی معارض آن، ترجیح و تقدم دارد.

علامه طباطبایی محور اصلی تفکر مذهبی را قرآن می‌داند که اسلام به‌عنوان مدرک قطعی نبوت پیامبر اکرم(ص) بر آن تکیه دارد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷). ایشان، بر خلاف اخباریان که معتقدند ظواهر قرآن و سنت حجیت ندارد و در فهم مراد قرآن، فقط باید به بیان معصومین(ع) رجوع کرد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۶) بر این عقیده‌اند که حجیت کلام معصومین(ع) از قرآن به‌دست می‌آید. بنابراین اگر حجیت قرآن هم متوقف بر رأی معصوم(ع) باشد، دور لازم می‌آید. بنابراین قرآن، به مآخذ و منابع دیگر، حجیت و اعتبار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۶).

بدین‌ترتیب تنها مأخذ اساسی، قرآن است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۱). البته تنها مأخذ بودن قرآن، تفکر صحیح و حجت‌های دیگر را نفی نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۲). ایشان معتقد است شرط اعتبار و صحت آموزه‌های دینی، عدم مخالفت و مغایرت با عقل سلیم است و معارف دینی را خردستیز نمی‌دانند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۶).

بیشتر کسانی که عقل را به دیدهٔ تحقیر نگریسته و از منزلت آن فروکاسته‌اند، عقل را به‌عنوان نیروی ادراکی مستقل و بی‌نیاز از وحی قلمداد نموده‌اند درحالی‌که علامه ارزش و اعتبار عقل را به‌عنوان قوهٔ ابزار شناخت، می‌دانند که می‌توان برای شناخت گزاره‌های وحیانی از آن بهره جست. بین معارف وحیانی و شناخت و ادراکات عقلی هماهنگی است و هیچ یک با دیگری در تضاد و تخالف نیست (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۴۳ و ۱۹۰).

در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان گفت، در قلمرو وحی، بسیاری از حقایق وحیانی بیرون از حدود و دسترس عقل بوده و یگانه راه شناخت آن‌ها، وحی و نبوت است. بعضی از مراحل رشد و کمال، به دلیل عظمت و شرافت به‌خصوصی که دارند، از محدودهٔ ادراک عقلی فراتر هستند، اما این فراتر بودن از حدود درک عقل، به‌معنای خردستیزی آن معارف و بی‌اعتباری معارف عقلانی نمی‌باشد.

نتیجه

می‌توان نتایج حاصل از دیدگاه این دو شخصیت بزرگ علمی را چنین بیان کرد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

ابن‌عربی در تعریف عقل، معتقد است که عقل و عقال از یک ریشه‌اند. عقل سبب محدودیت انسان می‌گردد به‌گونه‌ای که به‌وسیلهٔ عقل، می‌توان از قبایح دوری کرد. علامه طباطبایی واژهٔ عقل را در اصل به‌معنای بستن و گره زدن می‌داند که به‌واسطهٔ عقل، می‌توان حق را از باطل تشخیص داد و از اموری که باطل است اجتناب کرد. بنابراین می‌توان گفت که هر دو در این معنی از عقل مشترک هستند که عقل، می‌تواند سبب دوری انسان از امور باطل و قبیح گردد.

ابن‌عربی، عقل را نور می‌داند که همهٔ انسان‌ها واجد این گوهر هستند و از هر جهتی عقل، هویت انسانی را مشخص می‌کند و به همین دلیل انسان از موجودات دیگر، متمایز می‌گردد. علامه طباطبایی نیز با بیانی دیگر، وجه تمایز انسان از تمامی حیوانات را عقل می‌داند و معتقد است عقل، شریف‌ترین نیروی وجودی انسان است.

علامه طباطبایی و ابن‌عربی، قلم بر بطلان عقل و معارف آن نکشیده و آن را به‌طور کلی طرد نکرده‌اند. بلکه هر دو بر این عقیده‌اند که عقل و ادراکات آن، از جایگاه خاصی برخوردار هستند. عقل نیز مانند قوای دیگر انسان، دارای قلمرو مخصوص به‌خود می‌باشد و در ادراک امور مستقل نیست. عقل نمی‌تواند به‌تنهایی، انسان را به کمال نهایی‌اش رهنمون سازد.

هر دو در این نظر توافق دارند که عقل در حیطه و قلمرو خودش می‌تواند فعالیت کند و ادراکاتش ارزشمند است، اما عقل نه آن‌قدر تواناست که بدون هیچ‌گونه محدودیتی بتواند به شناخت حقایق نایل شود و نه آن‌قدر ناتوان است که از فهم کتاب و سنت و ادراک حقایق به کلی عاجز باشد.

علامه طباطبایی نیز مانند ابن‌عربی قلمرو شناخت عقلی را محدود می‌دانند، با این تفاوت که ابن‌عربی مرتبه‌ای که فراتر از عقل و ادراکات عقلی است را طور وراء طور عقل می‌نامد.

ابن‌عربی و علامه طباطبایی، قلمرو وحی را خارج از دسترس عقل می‌دانند. اما این فراتر بودن از حدود ادراک عقل را به‌معنای خردستیزی وحی و معارف وحیانی نمی‌دانند. هر دو در این امر اتفاق نظر دارند که عقل، مستقل و بی‌نیاز از وحی نیست و به‌عنوان یکی از ابزارهای شناخت دارای ارزش و اعتبار است.

ابن‌عربی میان عقل به‌عنوان ابزار شناخت و عقل به‌معنای منبع شناخت تفاوت می‌گذارد. از نظر او عقل، در مقام اندیشه و تفکر، محدودهٔ معینی دارد، اما عقل در مقام قبول، حد و مرزی ندارد و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

می‌تواند به نور وحی و کشف و شهود، منور و پذیرای تمام معارف و حقایق شود. اما علامه طباطبایی به این حیثیت عقل و تفکیک آن دو از یکدیگر در آثارش، اشاره‌ای ننموده است. ایشان تنها در مقام بیان افاضه‌کنندهٔ صور عقلی که عقلِ مجرد است، عقل انسان را بر حسب استعداد و توان دریافتش از آن افاضه‌کننده، قابل و پذیرای تمام صورت‌های علمی افاضه شده؛ می‌داند. همچنین علامه، مرتبهٔ عقل هیولانی را مرتبه‌ای می‌داند که هنوز هیچ نقشی در ذهن صورت نگرفته و به دلیل شباهت به هیولای اولی در خارج بودن از جمیع صور معقوله و پذیرش استعداد دریافت همهٔ معانی کلیه و معقولات، عقل هیولانی نامیده است. شاید بتوان این مرتبه از عقل را با حیث قابلی عقل از نظر ابن‌عربی موافق دانست و مرتبهٔ عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد را حیث فاعلی قلمداد کرد.

منابع

- قرآن کریم
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰)، *دفتر عقل و عشق*، تهران: طرح نو.
- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۶۵)، *شرح مقدمه قیصری*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌عربی ، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *رسائل (تجلیات)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ـــــــــــــ . (بی‌تاالف)، *الفتوحات المکیة*، (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــــ . (بی‌تاب)، *رسائل (الوصایا)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۷۰)، *رساله علوم الحقایق و الحکم من الرقایق*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۳۶)، *فصوص الحکم*، تصحیح عفیفی، تهران: الزهرا.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تحقیق ویلیام چیتیک، چاپ دوم، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جندی ، مؤیدالدین. (۱۳۷۸)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح آشتیانی، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، *شناخت‌شناسی در قرآن*، چاپ دوم، قم: حوزه علمیه.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۳)، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، قم: قیام.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

- ـــــــــــــ . (۱۳۸۰)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: مولی.
- شعرانی، عبدالوهاب. (۱۳۸۸)، *الکبریت الاحمر (پاورقی الیواقیت و الجواهر)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدر حسینی، علیرضا. (۱۳۸۶)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم: ادیان.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷)، *مجموعه رسائل*، به‌کوشش خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.
- ـــــــــــــ . (۱۳۶۲)، *قرآن در اسلام*، بی‌جا: دارالکتب الاسلامیه.
- ـــــــــــــ . (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ـــــــــــــ . (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ـــــــــــــ . (۱۳۶۰)، *شیعه در اسلام*، بی‌جا: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
- ـــــــــــــ . (۱۴۲۴الف)، *بدایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- ـــــــــــــ . (۱۴۲۴ب)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- ـــــــــــــ . (۱۹۱۹)، *پاورقی حکمة متعالیه صدر المتألهین*، بیروت: دارالتراث العربی.
- غراب، محمود. (بی‌تا)، *الطریق الی الله من کلام الشیخ الاکبر*، دمشق: دارالفکر.
- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الانس*، تهران: مولی.
- قیصری، محمدداوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، بی‌جا: علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۸)، *رسائل قیصری*، تحقیق آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳)، *بحارالانوار* (۱۱۰ جلدی)، طبعة الثانیة، بیروت: الوفاء.
- مفتاح، عبدالباقی. (۱۳۸۵)، *کلیدهای فهم فصوص الحکم*، ترجمه و تحقیق اسفرهم، تهران: علم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۱۹)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار* الاربعة (پاورقی علامه طباطبایی)، بیروت: دار التراث العربی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-11]