

## بررسی رابطه متقابل عقل و وجدان از منظر صدرالمতألهین و میرزامهدی اصفهانی

reza.rahnama@gmail.com

zakiani@atu.ac.ir

رضا رهنما / دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

غلامرضا ذکیانی / دانشیار گروه فلسفه منطق دانشگاه علامه طباطبائی

پذیرش: ۹۶/۰۵/۳۱

دریافت: ۹۵/۹/۳

### چکیده

صدرالمتألهین در جای‌جای آثار خود در کنار استفاده از عقل نظری و روش بحثی، از راه وجدان سخن به میان می‌آورد. از منظر او وجدان، شهودی است بر پایه علم حضوری؛ بنابراین می‌تواند راه‌گشای بسیاری از مسائل دشوار مبدأ و معاد باشد. در مقابل میرزامهدی اصفهانی مبانی اعتقادی خود را تنها بر اساس ادراک وجدانی استوار ساخته است. در این ادراک، حقایق خارجی بدون هیچ‌گونه اتصال وجودی، همان‌گونه که هستند کشف می‌گردند. هدف از این نوشتار بررسی رابطه متقابل عقل و وجدان از منظر این دو متفکر است. روشن خواهد شد که اگرچه صدرالمتألهین کارکردهای متقابل مهمی را برای عقل و وجدان قائل است؛ اما این دو مسیر معرفتی را در کنار هم می‌داند؛ در مقابل، میرزای اصفهانی اساساً این دو مسیر را جدا نمی‌داند، بلکه از نظر او معقولات بخشی از متعلقات وجدان هستند و به تعبیر دقیق‌تر، بخشی از وجدانیات ما در مشهد عقل حاصل می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: وجدان، عقل، مکتب تفکیک، میرزامهدی اصفهانی، صدرالمتألهین.

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین باورهای پایه از دیدگاه معرفت‌شناسان اسلامی، وجدانیات است. منطقیون در بحث از برهان، آن هنگام که از قضایای بدیهی می‌گویند، سخن از «وجدانیات» به میان می‌آورند. پیشینیان بدیهیات را به بخش‌هایی تقسیم کرده‌اند که یک بخش از آن عبارت است از محسوسات. محسوسات را هم از آنجاکه حواس انسان به ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود، به دو دسته محسوسات ظاهری و محسوسات باطنی تقسیم کرده‌اند. اگر مفاد گزاره‌های محسوس، محصول حواس ظاهری انسان باشد و انسان به توسط آن حکمی را صادر کند آن گزاره‌ها محسوسات ظاهری خوانده می‌شوند؛ مانند اینکه گفته شود این گل خوشبوست؛ اما اگر مفاد آنها از راه حواس باطنی معلوم ما باشند و عقل به کمک آن حکمی را صادر کرد، وجدانیات نامیده می‌شوند؛ مانند اینکه گفته شود: «هن غمگینم». (ر.ک: پودینه، ۱۳۹۱، ص ۳۵).

بهتر است گفته شود وجدانیات قضایایی هستند که حکایت مستقیمی از مدرکات حضوری ما دارند. شاید این تعریف بهترین تعریفی باشد که از وجدانیات ارائه شده است: «قضایایی هستند که از علوم حضوری ما حکایت می‌کنند، اعم از اینکه از ذات ما حکایت کنند یا از افعال، حالات نفسانی نظیر ترس، غضب، شادی، درد یا قوای ادراکی و تحریکی ما». حتی معرفت ما به گرسنگی و تشنگی نیز معرفتی حضوری است و گزاره‌ای که از آن حکایت می‌کند، حاکی از علم حضوری است (حسین‌زاده، ۱۳۸۳، ص ۱۰۸)؛ یعنی قضایایی که برگرفته از علوم حضوری‌اند و حکایت مستقیم و بلاتفسیر از ادراک شهودی دارند. در واقع وجدانیات علومی حصولی هستند که از ادراکات حضوری حکایت می‌کنند (عارفی، ۱۳۷۹، ص ۳۳). با این توضیح روشن می‌شود که قضایای وجدانی خطاناپذیر، یقینی و نیز مطابق واقع‌اند و معرفت حقیقی به شمار می‌روند (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۲۵)؛ وجه صدقشان هم این است که حاکی از علوم حضوری ما هستند، و با علوم حضوری و ارجاع به آن موجه می‌گردند (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰).

صدرالمتألهین نیز همچون دیگر فلاسفه مسلمان این نگرش به قضایای وجدانی را تأیید کرده و در آثار فلسفی خود به طور گسترده به طریقه‌ای دیگر در کسب علم در کنار عقل به «وجدان» اشاره کرده است. وجدانی که صدرالمتألهین در کتب خود از آن نام برده است، شهودی بر اساس علم حضوری است.

یکی دیگر از متفکرانی که به طور گسترده در نظام اعتقادی خود بر وجدان تکیه کرده است، میرزای اصفهانی است. وی که به ادعای خود منظومه‌ای کاملاً مخالف با منظومه اعتقادی فیلسوفان مسلمان ارائه کرده است، معارف خود را بر وجدان استوار می‌کند. جایگاه وجدان در اندیشه میرزای اصفهانی چنان مهم است که عدم تلقی صحیح از این واژه، یکی از مهم‌ترین موانع فهم صحیح اندیشه اوست؛ به گونه‌ای که ممکن است گمان شود یکی از اصلی‌ترین مبانی معرفتی او، نوعی شهود و دستگیری باطنی است.

امر دیگری که مسیر منظومه اعتقادی این دو متفکر را کاملاً از هم جدا می‌کند، تفاوت نگرش آنها به «عقل» است. پیش از این تحقیقات مفصلی درباره نگاه دو مکتب صدرالمتألهین و میرزای اصفهانی درباره عقل صورت

گرفته است و ما نیز قصد نداریم به تبیین مجدد این مسئله بپردازیم؛ با این حال پژوهشی در بررسی تطبیقی ادراک وجدانی و رابطه متقابل آن با عقل صورت پذیرفته است. به نظر می‌رسد با بررسی این رابطه متقابل، می‌توانیم به تصور روشن‌تری از اختلاف مبنایی مکتب معارفی خراسان و حکمت متعالیه دست یابیم.

### ۱. عقل و وجدان در اندیشه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین نفس انسان را دارای دو نیروی عالمه و عامله می‌داند که البته برخلاف حیوانات از هم جدا نیستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۸). کمال اول که توجه نفس به حق است، قوه نظری و کمال دوم که توجه نفس به خلق است، قوه عملی نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۷۳). قوه نظری همان عقل نظری است که ادراک تصورات و تصدیقات را بر عهده داشته، متوجه عالم بالاست و رابطه نفس با عالم مفارقات را بر عهده دارد. صور معقولات از این عالم و از سوی واهب‌الصور که همان عقل فعال است افزوده شده و عقل نظری با حالت قبولی که دارد، آنها را می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵).

صدرالمتألهین همچون فیلسوفان قبل از خود، مراتب چهارگانه‌ای برای عقل نظری قائل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲). عقل در آغاز استعداد محض بوده و تمام صور معقول را پذیراست (عقل هیولانی)، با تابش نور حق تعالی، نخستین ادراکات عقلی ایجاد می‌شود و انسان را به سوی استنباط سوق می‌دهد (عقل بالملکه). با ادامه این تابش و با حرکت ارادی انسان به سوی کسب معقولات بیشتر، به مرحله‌ای می‌رسد که عقل بالفعل می‌گردد. در این مرحله به سبب کثرت رجوع به مبدأ اعلا، این رجوع و اتصال برای نفس ملکه می‌گردد. البته کماکان موانعی همچون ارتباط نفس با عالم دنیا بر سر این اتصال وجود دارد. در نهایت به مرحله‌ای که در آن مشاهده معقولات با اتصال کامل به مبدأ اعلا صورت می‌پذیرد، عقل مستفاد گفته می‌شود؛ زیرا نفس در این مرحله، از عقل فعال استفاده می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۷۳).

همان‌طور که گفته شد صدرالمتألهین در کنار عقل نظری، کمال دیگری برای نفس نیز قائل است که آن را قوه عامله یا عقل عملی می‌نامد. وی معتقد است پس از تصور یک فعل و تصدیق به فایده آن، شوقی پدید می‌آید که از شدت گرفتن این شوق و قوی شدن آن، اراده حاصل می‌گردد. این اراده در انسان از قوه‌ای فوق قوه شوقیه حیوانی است که به آن عقل عملی می‌گویند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۵۴). به عبارت دیگر اعمال و رفتار متأثر از ادراکات عقل نظری، مربوط به عقل عملی است. در مقابل، عقل نظری قوه‌ای است که ادراک تصورات و تصدیقات را بر عهده دارد. این ادراکات به کمک تلاش‌های فکری و استفاده از براهین و حدود و اتصال به مبدأ فعال است. اساس تمامی تلاش‌های نظری بر ادراکات عقل نظری استوار می‌باشد.

اما باید دانست که صدرالمتألهین در فلسفه خود با عنوان «حکمت متعالیه» تنها به ادراکات عقل نظری بسنده نکرد و توانست هستی‌شناسی متفاوتی را بر اساس عقل و شهود ارائه دهد. وی که همچون فیلسوفان گذشته خود، کار خود را با روش عقلی محض آغاز نمود، سرانجام در حد اعلائی فلسفه‌اش، کشف و شهود را با این روش در هم

آمیخت و فارغ از مجادلات کلامی، تخیلات صوفیانه و تکیه محض به روش بحثی و عقل نظری، به کمک براهین کشفی و در سایه تعالیم وحی، نظام نوینی را استوار ساخت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵). بنابراین باید گفت یکی از اساسی‌ترین منابع معرفتی صدرا، شهود است که وی از آن با عنوان «وجدان» نیز یاد می‌کند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۷۳). او وقتی سخن از «وجدان وجود» به میان می‌آورد، وجدان را این‌گونه توضیح می‌دهد: «صریح المشاهدة و عين العیان دون إشارة الحد والبرهان وتفہیم العبارة والبیان» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۶).

شهود و وجدان آن چنان در نظر صدرا اهمیت دارد که در ابتدای کتاب *اسفار*، یکی از شرایط تحصیل این حکمت را تزکیه نفس دانسته (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲) و در مقام شمارش شروط قبول حکمت، بر وجود ذوق کشفی تأکید می‌کند (همان، ج ۶ ص ۶). از نظر صدرالمتألهین عدم توجه به راه کشف و وجدان بوده که *ابن سینا* را در بسیاری از مسائل مهم حکمت عاجز کرده است؛ لذا وی او را به شدت در این زمینه متهم می‌کند (همان، ج ۹، ص ۱۰۹).

### ۱-۱. رابطه عقل و وجدان

صدرالمتألهین در حکمت خود هم از طریق عقل و استدلال و هم از طریق شهود و وجدان طی طریق کرده و به تعبیر خودش با اندماج این دو به مقصود خود رسیده است (همان، ج ۱، ص ۹)؛ اما پرسش اساسی این است که رابطه این دو مسیر با هم چگونه است؟ وقتی به تصریح خود صدرالمتألهین برهان حقیقی هیچ مخالفتی با شهود ندارد (همان، ج ۲، ص ۳۱۵)، پس با وجود هر کدام چه نیازی به راه دیگر است؟ به عبارت دیگر، مشائیان که روش عقلی محض را در پیش گرفتند یا عارفان که تنها بر شهود خود تکیه کردند، دچار چه کمبودهایی بودند که نتوانستند مسیر صدرا را طی کنند؟ برای پاسخ به این پرسش می‌باید کارکردهای هر کدام از عقل و وجدان را برای دیگری تشریح کنیم. بنابراین بحث را در دو مقام ادامه می‌دهیم.

### ۱-۱-۱. کارکرد وجدان برای عقل

واقعیت این است که صدرالمتألهین تلاش کرده شهود را در مقدمات استدلال خود قرار ندهد. به عبارت دیگر بر خلاف سهروردی که معتقد بود می‌توان حکمت را بر مبنای شهود استوار ساخت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳)، صدرالمتألهین حکمتش را تماماً بر مبنای بحث و استدلال استوار ساخته و خود را ملزم به رعایت قوانین عقلی کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۳۶)؛ اما این امر اصلاً به معنای کنار گذاشتن شهود نیست. حتی پس از غلبه بر تمایلات نفسانی و رهایی از انحرفات و تضادهای حقیقت آن قدر گسترده است که عقل به تنهایی نمی‌تواند بر آن احاطه یابد (همان، ج ۱، ص ۱۰). به تعبیر صدرالمتألهین از آنجاکه مباحث الهیه و معارف ربانیه بسیار پیچیده است، کسی که بخواهد وارد این گود شود نیازمند اشراقات الهی و کشف و وجدان قلبی است:

واعلموا أن المباحث الإلهية والمعارف الربانية في غاية الغموض، دقيقة المسلك، لا يقف على حقيقتها إلا واحد بعد واحد، ولا يهتدي إلى كنهها إلا وأرد بعد وأرد؛ فمن أراد الخوض في بحر المعارف الإلهية والتعمق في الحقائق

الربانیة، فعليه الارتياض بالرياضات العلمية والعملية واكتساب السعادات الأبدية، حتى يتيسر له شروق نور الحق وتحصيل ملكة خلع الأبدان والارتقاء إلى ملكوت السماء (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۸).

علاوه بر این تصریح، وی در مقام بحث از مسائل مختلف به این نیاز اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۰). همین نکته است که ضرورت نیاز حکمت به شهود و وجدان را روشن می‌سازد. با در نظر گرفتن این امر و توجه به آنچه پیش از این درباره عدم مخالفت دستاوردهای عقل و وجدان از صدرا نقل کردیم، کمترین کارکرد وجدان برای عقل، روشن کردن راه و نتایجی است که می‌باید بدانها دست یابد.

اگرچه عقل راهی است که با پیمودن صحیح آن، دستاوردهای بسیاری برای حکیم حاصل می‌شود اما این نتایج در مقابل محصولات کشف و وجدان، معرفتی ضعیف به‌شمار می‌آیند؛ زیرا در روش بحثی از آثار و لوازم شیء به وجود آن دست می‌یابیم، اما شهود عرفانی حقیقت شیء را ادراک می‌کند صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳).

هر دو روش به یک امر منتهی می‌شوند؛ اما معرفت حاصل شده در روش وجدانی بسیار شدیدتر است. لذا آن زمان که قرار است نتیجه‌ای از یک استدلال حاصل شود، اگر پیش از آن برای حکیم روشن بوده باشد، توانایی او برای حرکت در مسیر بحثی بیشتر می‌گردد. حتی گاهی مسئله به گونه‌ای است که گویی حکیم نیازمند عقل دیگری برای ادراک آن است؛ به این معنا که اگر شهودی رخ ندهد، اصلاً برای عقل ادراکی ایجاد نمی‌گردد. برای مثال صدرا در بحث وجود فقری می‌گوید: «هذا مما يحتاج تصورها إلى ذهن لطيف ذكي في غاية الذكاء والدقة واللطافة ولهذا قيل إن هذا طور وراء طور العقل لأن إدراكها يحتاج إلى فطرة مستأنفة وقريحة ثانية» (همان، ج ۱، ص ۸۷).

دقت شود همان‌طور که گفتیم، صدرالمتألهین اصلاً درصدد این نیست که بگوید حکمتش عقلی نیست، بلکه صریحاً خود را ملزم به قوانین بحثی می‌داند؛ اما معتقد است گاهی با وجود برهانی بودن، همان معرفت ضعیفی که پیش از این درباره‌اش سخن گفتیم نیز وجود ندارد؛ لذا بر بسیاری از متفکران مخفی است (همان، ج ۸، ص ۷۶) و تنها راه دستیابی به این قبیل معارف، مکاشفات باطنی و معاینات وجودی در عین حفظ قواعد عقلی است (همان، ج ۹، ص ۱۰۸).

بنابراین باید گفت ایجاد تصور صحیح از مسئله و نتیجه‌ای که باید بدان دست یافت، از اصلی‌ترین کارکردهای وجدان برای عقل است. برای نمونه صدرالمتألهین در بحث حرکت جوهری و در مقام پاسخ به مخالفان اعلام می‌کند که ادراک آن نیازمند ذوق و نور بصیرت است (همان، ج ۳، ص ۸۴) و خودش نیز آن را از ملکوت اعلا به دست آورده است و نه مطالعه در آثار حکیمان پیش از خود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۲۳۹). علاوه بر این جنبه از کارکرد شهود برای عقل که اصطلاحاً جنبه‌ای ایجابی است، گاهی شهود می‌تواند روشن‌کننده خطای سلوک عقلی نیز باشد. اتفاقاً این جنبه سلبی از شهود در ابتدای امر کمک‌کننده بسیار مهمی برای صدرالمتألهین در حرکت به سوی اصالت وجود بوده است. صدرالمتألهین که در ابتدا شدیداً از اصالت ماهیت دفاع می‌کرده است، بر اساس شهودی که داشته دست از این اعتقاد برداشته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۹).

## ۱-۲. کارکرد عقل برای وجدان

اگرچه وجدان را باید اصطلاحی برای علم حضوری در نظر گرفت، با این حال چنین نیست که اعتماد کامل به آن، سبب شود که حکیم از خطا در امان باشد. صدرالمآلهین نیز چنین اعتقادی ندارد. وی حداقل دو کارکرد برای عقل بیان می‌کند: نخستین کارکرد عقل، ارتباط مستقیمی با خود وجدان ندارد، بلکه به حکیم کمک می‌کند شهود خود را در مقام بیان به درستی منتقل کند. عدم آشنایی با انواع استدلال و حتی ادبیات استدلالی سبب می‌شود عارف در مقام سخنی بگوید که منطبق بر شهودش نباشد، بلکه حاوی تناقضات و ایراداتی باشد؛ در این صورت وی در مظان اتهام قرار می‌گیرد و سخنانش در ردیف شطحیات بی‌اعتبار انگاشته می‌شود؛ اما حکیمی که به روش بحثی مسلط است و در فن برهان صاحب قوت است، به راحتی می‌تواند مکاشفات خودش را به درستی و بر اساس براهین تقریر کند؛ به گونه‌ای که مقصودش بدون اختلاف و تناقض منتقل گردد. صدرالمآلهین در بحث علم خدای سبحان، پس از بیان نظر صوفیان، توضیحاتی می‌دهد و سپس می‌گوید:

فهذا تقریر مذهبهم علی الوجه الصحیح المطابق للقوانین الحکمیة البحتیة لکنهم لاستغراقهم بما هم علیه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم فی التعالیم البحتیة والمناظرات العلمیة ربما لم یقدروا علی تبیین مقاصدهم وتقریر مکاشفاتهم علی وجه التعلیم أو تساهلوا و لم یبالوا عدم المحافظة علی أسلوب البراهین لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإیرادات ولا یمكن إصلاحها وتهذیبها إلا لمن وقف علی مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة (همان، ج ۶، ص ۲۸۴).

کارکرد دیگر عقل برای وجدان، ایجاد اعتماد به مشهود وجدان است. به نظر می‌رسد حضوری دانستن مکاشفات هیچ‌گاه سبب نشده تا حکیمان همیشه و در هر حالی اعتماد تام به مکاشفات خود داشته باشند. صدرالمآلهین نیز بسنده کردن به کشف را در مسیر کسب معرفت و سلوک دینی صحیح نمی‌داند (همان، ج ۷، ص ۳۲۶) و می‌گوید: «من عادة الصوفیة الاقتصاد علی مجردة النوق والوجدان فیما حکموه علیه واما نحن فلا نعتمد کل الاعتماد علی ما لا برهان علیه قطعیا ولا نذکره فی کتبنا الحکمیة» (همان، ج ۹، ص ۲۳۴).

شاید علت امر این است که علم حضوری دانستن مکاشفات خود نیازمند دلیل است. به عبارت دیگر اگرچه وجدان از نوع علم حضوری است، اما پاسخ اصلی این است که چه موقع این وجدان حضوری رخ می‌دهد؟ آیا هر کشف و شهودی را می‌توان به حساب علم حضوری نوشت؟ پاسخ صدرالمآلهین و عارفان در این زمینه منفی است (ر.ک: یثربی، ۱۳۸۷، ص ۴۱۳-۳۹۹). بنابراین یک حکیم برای تشخیص صحت و سقم مکاشفات خود نیازمند این است که به براهین عقلی تکیه کند.

## ۲. عقل و وجدان در اندیشه میرزاهمدی اصفهانی

میرزاهمدی اصفهانی در مقام اشاره به ادراکات انسان، از واژه «وجدان» استفاده می‌کند و آن را اساس و مبنای تمامی ادراکات معتبر بشری می‌داند؛ تا جایی که برای معرفت خدای سبحان نیز از تعبیر «وجدان الرب» استفاده

می‌نماید (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۲۸۴). برای اینکه بتوانیم به تصویر روشنی از آنچه وی از واژه «وجدان» اراده می‌کند دست یابیم، باید پیش از آن اشاره‌ای کنیم به روش او در مقام استعمال الفاظ. میرزای اصفهانی معتقد است قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام گام استعمال الفاظ مختلف، تنها به معنای لغوی آنها نظر داشته و اقدام به جعل اصطلاح جدید نکرده‌اند. بدین سبب وی احتمال حقیقت شرعیه در الفاظ کتاب و سنت را نیز رد کرده و آن را «بدیهی‌البطالان» می‌داند (ر.ک: بنی هاشمی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۰۱). بر اساس این دیدگاه، خود نیز به تبعیت از کتاب و سنت اقدام به جعل اصطلاحات جدید نکرده و تنها بر معنای لغوی الفاظ می‌کند. این شیوه در تمامی آثار وی که از میرزای اصفهانی به جای مانده، جاری است و تنها در جایی که قرائنی بر خلاف این سیره وجود داشته باشد، می‌توان ادعا کرد که معانی لغوی را مدنظر قرار نداده است. بنابراین نخستین گام برای درک معنای موردنظر میرزای اصفهانی از واژه «وجدان» مراجعه به کتب لغت است.

صاحب‌بن عبّاد درباره ریشه وجدان می‌گوید: «وَجَدْتُ الشَّيْءَ، أَيْ: أَصْبَتُهُ» (صاحب‌بن عبّاد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۵۸). در *النّهائیه* هم این‌گونه آمده است: «يَقَالُ وَجَدَ ضَالَّتَهُ يَجِدُهَا وَجْدَانًا، إِذَا رَأَاهَا وَلَقِيَهَا» (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۵۶). صاحب *تاج العروس* نیز وجدان را به معنای ادراک می‌داند (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۲۹۳). *ابوهلال عسکری* معتقد است وجدان در رابطه با چیزهایی است که از دسترس خارج شده باشند؛ به‌گونه‌ای که اگر در طلب گمشده‌ای باشیم، هنگامی که آن گمشده یافت شود، می‌گوییم: «وَجَدْتُهَا وَجْدَانًا» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۸۳)؛ یعنی وجدان آن گمشده، همان یافته شدنش می‌باشد. صاحب *الطراز الاول* نیز می‌گوید: «وَجَدَ الشَّيْءَ وَجُودًا... خِلَافُ عَدَمٍ، فَهُوَ مَوْجُودٌ، وَ وَجَدَ الرَّجُلُ مَطْلُوبَهُ... أَيْ ظَفِرَ بِهِ وَ حَصَلَ عَلَيْهِ» (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۳۰۲).

بنابراین باید گفت وجدان یک شیء در لغت به معنای موجود شدن و حاصل شدن آن برای ماست؛ به‌گونه‌ای که با کشف و معرفت نسبت به متعلق وجدان همراه باشد و دیگر آنچه بدان دست یافته‌ایم، دچار فقدان، ابهام، اهمال و هلاکتی نباشد. میرزای اصفهانی نیز وجدان را قریب به همین معنا به کار برده است. از نظر وی وجدان عبارت است از ظهور حقایق خارجی بر اثر مواجهه مستقیم ما با آنها. وی در آثار مختلف خود، با توجه به موضوع بحث و فروع آن، الفاظ مترادف گوناگونی همچون رویت، عیان، معرفت و کشف را برای اشاره به وجدان به کار می‌برد.

دایره وجدان چنان گسترده است که همه ساحات را از ساحت پروردگار تا ساحت مخلوقات ظلمانی پوشش می‌دهد. توضیح اینکه میرزای اصفهانی معتقد است حقایق عالم در سه ساحت قابل طبقه‌بندی‌اند: مرتبه رب، مرتبه نور و مرتبه حقایق ظلمانی (غروی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵). او همان‌گونه که از ادراک و معرفت پروردگار تعبیر به وجدان می‌کند، از ادراک دو ساحت دیگر نیز تعبیر به وجدان می‌نماید؛ با این تفاوت که وجدان هر ساحت با ساحت دیگر متفاوت است.

مخلوقات ظلمانی حقایقی هستند که هیچ‌گونه کمال ذاتی‌ای ندارند و تنها چیزی که ذات آنها را تشکیل داده، تاریکی، مرگ، فقر و اضطراب است؛ اما این امور اکنون دارای شیئیتی بوده‌اند و شیئیت خود را از عروض عوارض به معروضی غیرمرکب با نام «ماء بسیط» به دست آورده‌اند. در طبیعیات میرزا مهدی اصفهانی بر خلاف طبیعیات

مشهور فلسفه اسلامی، ماده ترکیب‌شده از دو جوهر نیست، بلکه ماده اولیه عالم، جوهر بسیطی است که قرآن از آن تعبیر به «ماء» نموده است. این جوهر با قبول عوارض گوناگون، تمامی حقایق ساحت ظلمانیات را دربر می‌گیرد (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۳، ص ۸۳۹). اگر از ساحت مظلّمات تعبیر به مائیات کنیم، می‌توان گفت وجدان مائیات حاصل از مواجهه با خود آن شیء مائی در ظرف تحقق آن است. مثلاً اگرچه وعاء امور محسوس با وعاء امور درونی همچون غم و شادی و نیز با وعاء صورت‌های ذهنی که موطنشان ذهن می‌باشد، متفاوت است، با این حال وجدان هر سه امر، با مواجهه با خود این امور حاصل می‌شود.

او معتقد است ما حقایق مظلّم الذات را در ظرف تحقیقشان وجدان می‌کنیم. آنها را درک کرده، نسبت به ایشان فهم پیدا می‌کنیم و شاعر می‌شویم. به عبارت دیگر ما نسبت به اموری که از ماء بسیط خلق شده‌اند دو حالت داریم: یک جهل و ظلمت و بی‌شعوری و ناهمپی و دیگری علم و کشف و شعور و فهم و ادراک (تهرانی، ۱۳۹۲، ص ۲۸۶). از نظر میرزای اصفهانی همین حالت درک و کشف معلوماتی که پیش از معلوم شدن، برای ما ظهوری نداشتند، دلیل آن است که کشف، ذاتی عالم و معلوم نیست و در دار تحقق، حقیقتی است که اشیا و قضایا بدان مکشوف و ظاهر می‌گردند. از اینجا متذکر ساحت دیگری به نام مخلوقات نوری الذات می‌شود.

از نظر او، علم حقیقتی است نوری الذات و غیرمائی که نه نفس مدبرک است و نه مدبرک؛ نه خود عالم است و نه معلوم؛ بلکه نفس مدبرک بدان روشن شده و خود و سایر اشیا و امور برایش ظهور می‌یابند. هنگامی که متعلق این ظهور، حسنات و قبايح باشد به آن «عقل» گفته می‌شود؛ زیرا برای واجد خود حد و مرز تعیین کرده و حبس و منع نفس را در پی دارد. این معنا از عقل بر نظر لغویون نیز کاملاً منطبق است (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۷۵).

همان‌طور که بیان شد، علم و عقل، نوری الذات هستند؛ یعنی حیثیت ذاتشان کشف است؛ لذا نیازی به کاشفی غیر از خود ندارند. میرزای اصفهانی معتقد است هر کس آنها را وجدان کند، می‌یابد که معرفتشان به معلومیت و معقولیت و مفهومیت آنها نیست؛ زیرا مکشوف شدن این انوار، موجب انقلاب در ذاتشان و نزول به ساحت مخلوقات ظلمانی می‌گردد (غروی اصفهانی، بی تا - ب، ص ۹۳). بنابراین تنها راه، وجدان خودشان به خودشان است که از طریق غیر به دست نمی‌آید (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۱۹۶) و این وجدان بدون معلومیت و معقولیت آنان صورت می‌پذیرد. در نتیجه اگر کسی تلاش کند که به همان طریقی که معرفت حقایق مظلّم الذات را کسب کرده است، به معرفت انوار دست یابد، نه تنها تلاش وی نتیجه‌ای نخواهد بخشید، بلکه به تعبیر میرزای اصفهانی این تلاش که برای توصیف و تعریف انوار صورت گرفته است، الحاد و اضلال است (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۱۴)؛ زیرا در میان چیزهایی که خودشان روشن شده به نورد، به دنبال نور رفته است. اگر بپذیریم که معقولات و معلومات و متصورات و مفهومات توانایی ایجاد معرفت نسبت به علم را دارند، دیگر حیثیت ذاتی علم کاشفیت و معرفت نمی‌شود، بلکه حیثیت ذاتی آن، مکشوفیت و معرفت می‌گردد (همان، ص ۱۹۶).



یکی دیگر از حقایق خارجی که ساحت متفاوتی از دو امر قبلی دارد و می‌تواند متعلق وجدان ما قرار گیرد، خدای سبحان است. منظور از وجدان خدای سبحان در حقیقت همان معرفت اوست که از نظر میزراهدی/اصفهانی صنع خدای سبحان است و نه تنها بشر دخالتی ضرورت‌بخش در آن ندارد، بلکه اساساً از کیفیت حصول افعال الهی ناآگاه است (همان، ج ۲، ص ۴۸۴). وی معتقد است همه انسان‌ها اگرچه دارای معرفت خدا هستند، اما این معرفت در دنیا محجوب است. یکی از اصلی‌ترین حجاب‌های معرفت، پیش‌فرض‌ها و پیش‌ساخته‌های ذهنی است (همان، ج ۱، ص ۳۳۹). هنگامی که فردی بتواند این حجاب‌ها را از بین ببرد و همچون حالتی که ترسی شدید به او وارد شده و یا شدیداً مضطرب می‌شود، خالی از افکار و اوهام گردد، آمادگی شهود قیوم خود را پیدا می‌کند (غروی اصفهانی، بی‌تا - ج، ص ۲۴). به تعبیر دقیق‌تر کنار گذاشتن ساخته‌های فکر و ذهن و صرف‌نظر کردن از معلومات ظلمانی «قوم ظهور معرفت فطری» است (غروی اصفهانی، بی‌تا - الف، ج ۲، ص ۶۴۷).

## ۲-۱. رابطه وجدان و صورت‌های ذهنی

آنچه پیش از این بر آن تأکید شد این است که وجدان عبارت است از مواجهه مستقیم با خود حقیقت خارجی بدون وساطت امری ثالث همچون صورت‌های فکری. این امر که میزراهی/اصفهانی درباره معرفت خدای متعال از آن با تعبیر «محو موهومات» یاد می‌کند (همان)، توسط برخی شاگردان ایشان با عنوان «لا فکری» بیان شده است. تأکید بر لا فکری و یا از بین بردن موهومات و ساخته‌های ذهن به معنای انکار وجود صورت‌های ذهنی نیست، بلکه اگرچه صورت‌های ذهنی پس از وجدان اولیه ساخته می‌شوند اما توجه به آنها مدرک را از مدرکات واقعی دور می‌سازد و به وادی دیگری می‌کشاند. چنین نگاهی هرگز وجود صورت‌های ذهنی را انکار نمی‌کند؛ در عوض معتقد است معرفت به خود صورت‌های ذهنی وجدانی است و تطابق آنها با خارج نیز نیازمند کشف و وجدانی دیگر است: «هو [العلم] نورٌ کاشفٌ بالذات، واسطه بین النفس وتلك الصورة، ظاهر بنفسه ومُظهرٌ لغيره و نفس الصورة ظلمانية محتاجة الی علم آخر لانطباقها مع ذیها» (غروی اصفهانی، بی‌تا - ب، ص ۱۴)؛ یعنی برای نفس انسان سه کشف متفاوت وجود دارد: کشفی نسبت به حقیقت خارجی، کشفی که با آن صورت ذهنی وجدان می‌گردد و کشفی که تطابق این صورت با حقیقت خارجی را نشان می‌دهد. این نوع نگاه به صورت‌های ذهنی دقیقاً در برابر دیدگاه رایج میان فلاسفه اسلامی است که کارکرد صورت‌های ذهنی را به عنوان واسطه معرفتی پذیرفته‌اند؛ به گونه‌ای که برای هر معلوم خارجی دو معلوم لحاظ می‌گردد: صورت ذهنی که معلوم بالذات است و خود آن معلوم خارجی که معلوم بالعرض می‌باشد؛ اما در نگاه میزراهی/اصفهانی نه تنها صورت‌های ذهنی واسطه‌ای در معرفت ما به حقایق خارجی نیستند، بلکه بذل توجه به آنها به عنوان حجاب معرفت بیان شده است. به عبارت دیگر اگر توجه ما به صور فکری معطوف باشد دیگر وجدانی از خود شیء بر ایمان حاصل نمی‌گردد و در مقابل اگر توجه ما معطوف به خود شیء باشد، دیگر صورت‌های ذهنی به کلی از مسیر معرفتی مان حذف می‌گردند. مادام که حقیقتی را وجدان

می‌کنیم، حین الوجدان دیگر هیچ‌گونه توجهی به صورت‌ها رخ نمی‌دهد. این حالت همان «لافکری» است که در حقیقت تبیینی است از آنچه در واقعیت رخ می‌دهد؛ یعنی این‌گونه نیست که مدرک خود را لافکر کند، بلکه در مواجهه مستقیم و وجدان یک شیء این‌گونه منفعل می‌گردد و در نتیجه می‌توان گفت لافکری‌اش غیراختیاری بوده است؛ اما گونه‌ای دیگر از لافکری نیز وجود دارد که به اختیار انسان است. شیخ محمود حلبی می‌گوید: «برای اینکه ما به حالت وجدان بیاییم، همان‌طور که قبلاً توضیح دادم، کلید اصلی آن لافکری است. این نکته را خوب ضبط کنید: تنها چیزی که مانع و رادع وجدان است و ما را از مقصد دور می‌کند فکر است» (همان، درس ۷).

معنای لافکری اختیاری این است که برای وجدان یک چیز، نباید بکوشیم آن را وارد موطن ذهن کنیم و یا با دستاوردهای پیشین ذهنی آن را تفسیر و تبیین کنیم؛ زیرا در نهایت با خراب شدن وجدان، تنها تأویلی از آن بر اساس صورت‌های ساخته‌شده و یا بر اساس انطباق بر نظام ذهنی از پیش ساخته شده رخ می‌دهد.

میرزای اصفهانی وجدان را معصوم دانسته و معتقد است بر هر آن چیزی که محصول افکار فنی و علوم استدلالی باشد حاکم است؛ زیرا وجدان، متن واقع، جوهر فطرت و حقیقت امر است و کاشف نفس‌الامر می‌باشد: «ان ما ینکشف بهما [العلم و العقل] عین الواقع و حاق نفس الأمر» (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۲، ص ۶۵).

لذا هر نتیجه‌ای که از براهین منطقی حاصل می‌گردد، اگر مطابق و موافق ادراک وجدانی ما باشد، حتماً صادق است و گرنه قطعاً موهوم و کاذبی است که به لباس برهان درآمده و به تعبیر شیخ محمود حلبی به حیل‌های منطقی و میزان درآمیخته شده است (حلبی، بی تا - الف، ص ۱۴۳). در این نگاه از آنجاکه وجدان، متقن‌تر و محکم‌تر از برهان حاصل از علوم تصویری و تصدیقی است، اگر خطا و اشتباه را در وجدان و علوم وجدانی تجویز کنیم در نتیجه باید براهین منطقی و و ادله نقل را به طور کلی کنار بگذاریم (همان، ص ۱۴۶)؛ لذا تنها دلیل قاطع و محکم، وجدان صریح و روشن است (همان، ص ۱۴۸). بنابراین اگر کسی دلیلی اقامه کند که با وجدان مخالف باشد، هرگز نباید آن را پذیرفت. برای نمونه شیخ محمود حلبی در بحث تحلیل فعل اختیاری، پس از سخنانی درباره کیفیت فعل و ارائه تذکراتی در مورد سلطنت انسان به دو طرف فعل و ترک، و پس از رد ادله فلاسفه در بحث تأثیر معاد و مبادی و مرجحات در واجب کردن فعل قبل از ایجاد، می‌گوید: «هذا هو الذی اجده وجدانا عینا. واما ما یتسلسلون من الجمل الواهیه المستندة الی موازینهم المصطلحة فلا اجدها مثقال ذرة، ووجدانی هو المحکم وهو الفصل لیس بالهزل» (همان، ص ۱۴۵).

دیگر شاگردان میرزای اصفهانی نیز در مقام تبیین معارف و نقد ادله فلاسفه به طور گسترده به ادراکات وجدانی خود که مخالف نتایج براهین منطقی است اشاره می‌کنند. برای نمونه آیت‌الله مرورید در مقام اقامه دلیل بر عدم تجرد نفس، موارد هفت‌گانه‌ای را مطرح می‌کند که شش مورد آنها مبتنی بر یافت درونی و وجدانی است که از خود بیان می‌کند (ر.ک: مرورید، ۱۳۹۱، ص ۵۱). شیخ مجتبی قزوینی نیز در همین بحث به ادراک وجدانی اشاره می‌کند (ر.ک: قزوینی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳). همچنین میرزا جوادآقا تهرانی در مقام نقد بر اصالت وجود، مخاطبان را به ادراکات وجدانی و فطرت سلیم خود ارجاع می‌دهد (تهرانی، ۱۳۶۹، ص ۲۱۰).

### ۳. بررسی تطبیقی

اکنون که عقل و وجدان در اندیشه صدرالمآلهین و میرزامهدی اصفهانی تبیین شد، به راحتی می‌توان تفاوت‌های چشمگیر نگاه این دو اندیشمند را در بحث جاری ردیابی کرد.

#### ۳-۱. وجدان و علم حضوری

از آنجاکه از نظر میرزای اصفهانی متعلق وجدان، امری روشن و در دسترس است، به‌گونه‌ای که می‌توان برای آن لغت «یافتن» را به کار برد، ممکن است این تعبیر تداعی‌کننده تعبیر «حضور» در تعریف علم حضوری باشد. از طرف دیگر نمونه‌هایی از قبیل تشنگی و گرسنگی که عموماً از امور وجدانی آورده می‌شود، در اندیشه فلسفی در زمره معلومات حضوری دسته‌بندی می‌شوند و همین اشتراک مصادیق می‌تواند ما را در تبیین «وجدان» به سمت علم حضوری سوق دهد.

علاوه بر دو امر یادشده، تقسیم علم به حصولی و حضوری نیز موجب می‌شود انکار وجود صورت‌های ذهنی، این‌پندار را ایجاد کند که منظور از وجدان همان علم حضوری است. واقعیت این است که اگرچه هم در وجدان و هم در علم حضوری، واسطه‌گری صورت‌های ذهنی انکار شده است، اما تفاوت مبنایی این دو امر آن قدر زیاد است که هرگز نمی‌توان درباره آنها ادعای مشابهت کرد. با نگاهی به آنچه تاکنون گفته‌ایم و آنچه در آینده خواهد آمد، دست‌کم سه تفاوت زیر را می‌توان به دست آورد:

۱. لازمه علم حضوری، اتحاد وجودی است. به عبارت دیگر در اندیشه صدرایی، علم حضوری با مبنای اصالت وجود توضیح داده می‌شود و ملاک تحقق آن اتحاد یا اتصال وجود عالم و معلوم است (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۰۹)؛ اما در اندیشه میرزامهدی اصفهانی، لازمه وجدان به هیچ عنوان اتحاد نیست، بلکه وی به صراحت اعلام می‌کند که وجدان معلومات، به برکت نور علم به دست آمده و غیریت و تباین صفتی عالم و معلوم همواره محفوظ است؛
۲. از لوازم دیگر علم حضوری این است که واقعیت معلوم از واقعیت عالم پنهان نیست. بی‌تردید این امر زمانی رخ می‌دهد که سخنی از امتدادات مکانی و زمانی به میان نیاید و این یعنی از نظر صدرالمآلهین عالم و معلوم می‌باید مجرد باشند (همان، ص ۱۲۵)؛ اما در نظر میرزای اصفهانی مجرد اصطلاحی شرط نیست و همان‌طور که دیدیم، متعلق وجدان همه حقایق خارجی هستند؛
۳. یکی دیگر از تفاوت‌های مهم میان علم حضوری و وجدان، امکان راهیابی غفلت به علم حضوری است. تبیین این مسئله از سوی فیلسوفان با تشریح مراتب نفس و شدت و ضعف توجه نفس به این مراتب و شئون است. لذا گفته شده است:

نفس انسان محدودیت دارد و نمی‌تواند در یک لحظه به همه شئون و مراتب خود توجه کند. از این‌رو وقتی به شأن یا مرتبه‌ای توجه می‌کند، مراتب و شئون دیگر از تیررس توجه او دورند. بدین روی، به سبب نقصان وجود نفس، معمولاً انسان‌ها با توجه به یک مرتبه یا شأن، از توجه به مراتب و شئون دیگر باز می‌مانند (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۹۱).

اما در نگاه میرزای اصفهانی، وجدان هیچ‌گاه با غفلت همراه نمی‌شود، بلکه وجدان یک شیء عین کشف آن است و هرگاه غفلتی رخ دهد حالت وجدان زایل شده است: «أن الشيء إذا كان مكشوفاً بنور العلم امتنع خفائه على واجده لأن العلم قاهر في كشفه» (غروی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۴).

## ۲-۳. عقل نوری و عقل نظری

تفاوت دیگر را می‌توان در مسئله عقل مشاهده کرد. شاید کسی گمان کند که *میرزای اصفهانی* منکر عقل نظری و فعالیت‌های آن است؛ زیرا آنچه وی به عنوان معقولات معرفی می‌کند از نظر *صدرالمتألهین* در دایره عقل عملی قرار می‌گیرد. سخن صحیح این است که *میرزاهمدی اصفهانی* دیگر ادراکات بشر را متعلق «نور علم» می‌داند. گفته شد که علم نیز نوری‌الذات است و حیثیت کاشفیت دارد. اصلی‌ترین تفاوت آن با عقل، به مدرکاتش بازمی‌گردد. از نظر *میرزا مهدی*، تمامی فعالیت‌هایی که با عنوان عقل نظری بیان می‌شوند، فعالیت‌هایی فکری و در ساحت ذهن هستند که همگی از معلومات بوده، منور به نور علم‌اند. به عبارت دیگر *میرزای اصفهانی* منکر فعالیت عقل نظری صدرایی نیست، بلکه معتقد است که اولاً عقل نامیدن آنها خطاست و ثانیاً برای تطبیق این فعالیت‌ها و نتایج آنها بر عالم خارج، نیازمند کشف و وجدانی دیگر از حقایق خارجی هستیم. لذا هر نتیجه‌ای که مخالف با وجدان ما باشد، ناپذیرفتنی است (غروی اصفهانی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۷۷). صورت‌های ذهنی و نتایج به‌دست‌آمده از تأملات منطق ارسطویی نباید هیچ‌گاه با کشف و ظهور وجدانی حاصل‌شده برای ما مخالفت کند. تنها ملاک و حجتی که حجیت تمامی حجت‌ها به اوست، وجدانیات ماست که حاصل‌شده از مواجهه مستقیم با خود حقایق خارجی و ظهور آنها برای ماست.

## ۳-۳. جایگاه عقل در برابر وجدان

بنا بر آنچه گفته شد، روشن گردید که از نظر *میرزای اصفهانی*، وجدان مائیات به نور علم و عقل برای انسان حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، معلومات و معقولات مکشوفاتی هستند که بخشی از متعلقات وجدان انسان را پوشش می‌دهند؛ و به عبارت دقیق‌تر، بخشی از وجدانیات انسان در مشهد علم و عقل حاصل می‌شود. این نوع نگاه به رابطه میان نور علم و عقل با وجدان کاملاً با نگاه *صدرالمتألهین* متفاوت است؛ زیرا وی اولاً وجدان را مکشوفه‌ای باطنی و معاینه‌ای وجودی می‌داند؛ ثانیاً معتقد است عقل و وجدان، دو راه دست یافتن به حقیقت هستند. با اینکه آنها کارکردهای متقابل مهمی نسبت به هم دارند، با این حال ماهیتاً متفاوت‌اند و حکیم می‌تواند از هر دو راه طی مسیر کند. همچنین معرفت حاصل‌شده از روش بحثی هرگز با معرفت شهودی قابل مقایسه نیست. شاید با مسامحه بتوان گفت که *صدرالمتألهین* عقل و وجدان را هم‌عرض هم می‌داند، ولی *میرزا مهدی اصفهانی* آن دو را در طول هم قرار می‌دهد.

## نتیجه‌گیری

بر خلاف تصور اولیه، *میرزا مهدی اصفهانی* وجدان را نوعی شهود و دستگیری باطنی و غیرمعمول و برتر از عقل نمی‌داند، بلکه آن را همان کشف و ظهور حقایق خارجی معرفی می‌کند. در این صورت اگر مظهرات در دایره حسنات و قبائح باشند، با لفظ عقل به آن ظهور اشاره می‌شود. به عبارت دیگر عقل و وجدان دو مسیر جدا از هم نیستند، بلکه بخشی از وجدانیات در مشهد عقل برای انسان حاصل می‌شوند؛ اما *صدرالمتألهین* این دو را از هم جدا دانسته، آنها را ماهیتاً دو مسیر متفاوت و مستقل برای کشف حقایق به‌شمار می‌آورد که مخصوص عده‌ای خاص است؛ به‌گونه‌ای که مراتب بالای معرفت را به همراه می‌آورد.

## منابع

- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۳۶۷، *النهاية فی غریب الحدیث والأثر*، قم، اسماعیلیان.
- بنی هاشمی، محمد، ۱۳۹۵، *شرح محتوایی رساله‌ی قرآنی تبارک*، تصحیح و ترجمه سعید مقدس، تهران، منیر.
- پودینه، محمدعلی، ۱۳۹۱، «خطابذیری وجدانیات»، *ذهن*، ش ۵۲، ص ۲۳-۵۲.
- تهرانی، میرزا جوادآقا، ۱۳۶۹، *عارف و صوفی چه می‌گویند؟*، تهران، بنیاد بعثت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *میزان المطالب*، تهران، آفاق.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۳، «مروری بر تعریف و جایگاه زیرساخت‌های معرفت بشری: محسوسات و وجدانیات»، *معرفت فلسفی*، ش ۶ ص ۹۷-۱۱۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، «علم حضوری (ویژگی‌ها، اقسام و گستره)»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۴، ص ۱۰۵-۱۴۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، «خطاناپذیری شهود (نقض‌ها و پاسخ‌ها)»، *معرفت فلسفی*، ش ۱۵، ص ۱۶۷-۲۰۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر.
- حلی، شیخ محمود، بی‌تا - الف، *مشهدین*، بی‌جا، بی‌نا.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا - ب، *معارف الهیه*، نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، مخزن چاپی، ش ۶۱۸۶۰
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صاحب‌بن عباد، اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم‌الکتاب.
- صدرالمتألهیین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الکاملية*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- \_\_\_\_\_، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلية الأربعة*، چ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *تعلیقات حکمة‌الاشراق*، در: حاشیه کتاب شرح حکمة‌الاشراق قطب‌الدین شیرازی، قم، بیدار.
- عارفی، عباس، ۱۳۷۹، «چالشی در بدیهیات»، *ذهن*، ش ۴، ص ۳-۵۸.
- عسکری، حسن بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجدیده.
- غروی اصفهانی، میزراهدی، بی‌تا - الف، *اساس معارف القرآن*، تقریر علی نمازی شاهرودی، چاپ شخصی توسط محمد اسماعیل غروی اصفهانی.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا - ب، *انوار الهدیة*، کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، نسخه خطی به شماره ۱۷۷۹.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا - ج، *مناصب النبی*، تقریر محمود حلی، کتابخانه مؤسسه معارف اهل‌بیت قم، نسخه خطی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *ابواب الهدی*، ترجمه، تحقیق و تعلیق حسین مفید، تهران، منیر.
- قزوینی، مجتبی، ۱۳۸۷، *بیان الفرقان*، قزوین، حدیث امروز.
- مدنی، علی‌خان بن احمد، ۱۳۸۴، *الطراز الاول*، مشهد، مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.
- مروارید، حسنعلی، ۱۳۹۱، *تنبیهات حول المبدأ والمعاد*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۶، *پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- یثربی، سیدیحیی، ۱۳۸۷، *فلسفه عرفان*، قم، بوستان کتاب.